



DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN IN IHRER
GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG DARGESTELLT:
T. 1 ABT. DIE NACHARISTOTELISCHE
PHILOSOPHIE. 1. HÄLFTE. 4. AUFL., 1909

EDUARD ZELLER


Die Philosophie Der Griechen in
Ihrer Geschichtlichen
Entwicklung Dargestellt: T. 1
Abt. Die Nacharistotelische
Philosophie. 1. Hälfte. 4. Aufl.,
1909

Eduard Zeller

Nabu Public Domain Reprints:

You are holding a reproduction of an original work published before 1923 that is in the public domain in the United States of America, and possibly other countries. You may freely copy and distribute this work as no entity (individual or corporate) has a copyright on the body of the work. This book may contain prior copyright references, and library stamps (as most of these works were scanned from library copies). These have been scanned and retained as part of the historical artifact.

This book may have occasional imperfections such as missing or blurred pages, poor pictures, errant marks, etc. that were either part of the original artifact, or were introduced by the scanning process. We believe this work is culturally important, and despite the imperfections, have elected to bring it back into print as part of our continuing commitment to the preservation of printed works worldwide. We appreciate your understanding of the imperfections in the preservation process, and hope you enjoy this valuable book.



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/isbn_9781149876343



DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN IHRER
GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

DARGESTELLT
VON
DR. EDUARD ZELLER.

DRITTER THEIL, ZWEITE ABTHEILUNG.
DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE, ZWEITE HÄLFTE.

VIERTE AUFLAGE.



LEIPZIG,
O. R. REISLAND.

1903.

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

IN DREI
GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG

VON
DR. EDUARD ZELLER

Alle Rechte vorbehalten.

DRITTER THEIL ZWEITE ABTHEILUNG
DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE ZWEITE HALFT

VIERTHE AUFLAGE



LEIPZIG
O. R. REISLAND

Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

88025

SEP 22 1905

BB

.Z3

P

13

2

THEODOR MOMMSEN

UND

KUNO FISCHER

GEWIDMET.

Vorwort.

Es sind jetzt gerade fünfzig Jahre verflossen, seit meine Geschichte der griechischen Philosophie in ihrer ersten Auflage durch das Erscheinen des letzten Bandes zum Abschluss kam. Wenn mir damals jemand gesagt hätte, dass ich nach einer so langen Zeit nicht allein immer noch unter den Lebenden weilen, sondern auch den eben erst fertig gewordenen Theil meines Werkes noch einmal zu bearbeiten haben werde, so wäre ich ohne Zweifel sehr geneigt gewesen, ihn für einen falschen Propheten zu halten. Da nun aber dieser unwahrscheinliche Fall doch eingetreten ist, habe ich mich selbstverständlich bemüht, das Buch, dessen dritte Auflage vor nunmehr einundzwanzig Jahren erschienen ist, in der vierten nach bestem Vermögen zu vervollständigen und zu verbessern. Mancherlei Anlass dazu boten die inzwischen veröffentlichten, auf grössere oder kleinere Theile des Gebietes, mit dem es die vorliegende Arbeit zu thun hat, bezüglichen Schriften; und unter diesen befinden sich diessmal ungewöhnlich viele neu an's Licht getretene oder wenigstens jetzt erst zugänglicher gewordene Quellenschriften. Zwei für die Kenntniss des späteren Neuplatonismus wichtige Werke, Proklus' Erklärung der Republik und Damascius über die letzten Gründe, liegen uns jetzt erst vollständig und in gereinigtem Text vor, und die akademische Ausgabe der griechischen Aristoteles-Commentare, welche ihrer Vollendung entgegengeht, ist unter Hermann Diels' trefflicher Leitung zu einer Musterausgabe geworden, deren Verdienst vielleicht nur derjenige voll zu würdigen vermag, welchem seiner Zeit die mühselige und zeitraubende Aufgabe zufiel, sich durch die Drucke des sechzehnten Jahrhunderts durchzuarbeiten,

die in ihren ungefügten Folianten dem Leser nicht blos einen viel unzuverlässigeren Text bieten, sondern ihm auch fast alle Hilfsmittel versagen, welche ihm die Benutzung dieser weitschweifigen Litteratur wenigstens mechanisch erleichtern könnten. Hatte ich auch das geschichtliche Material, welches die Register der neuen Ausgabe nachweisen, aus den älteren grösstentheils schon beigebracht, so fand sich doch immerhin noch die eine und andere Nachlese, und andererseits konnte für ganze Reihen von Citaten jetzt nicht selten die einfache Verweisung auf jene Register genügen; die aus den Commentaren angeführten Belegstellen wurden durchweg auf die Seiten- und Zeilenzahlen der akademischen Ausgabe zurückgeführt.

Auch die neueren in mein Thema einschlagenden Schriften habe ich natürlich, so weit sie mir bekannt wurden, benützt und ihre Ergebnisse, wo sie mir haltbar schienen, für meine Darstellung verwerthet, wo ich sie mir nicht aneignen konnte, in allen erheblicheren Fällen die Gründe meiner Ablehnung angegeben. Wiewohl aber in dieser eingehenden Berücksichtigung fremder Arbeiten der hauptsächlichste Grund dafür lag, dass der vorliegende Band in der neuen Ausgabe um mehr als vier Druckbogen stärker wurde als in der dritten, war es mir doch nicht möglich in dieser Hinsicht so erschöpfend vorzugehen, wie ich wohl gewünscht hätte: theils weil es in meinem gegenwärtigen Wohnort, in dem die Gelegenheit, mich bei Fachgenossen Raths zu erholen, mir ganz fehlt, schwerer war, mich in diesem Zweige der Litteratur auf dem Laufenden zu erhalten, theils und besonders, weil die zunehmende Schwäche meiner Augen mir die Zeit für gelehrte Arbeit immer mehr verkürzt und die Arbeit selbst verzögert. Ich muss daher in dieser Beziehung die Nachsicht meiner Leser in Anspruch nehmen.

Die Aenderungen und Zusätze, zu welchen mich die neue Auflage dieses Bandes veranlasste, ziehen sich zwar durch das Ganze desselben hindurch, sie sind aber an die einzelnen Abschnitte sehr ungleichmässig vertheilt. Die erheblichste Modifikation meiner früheren Ergebnisse bringen gleich in dem ersten die Untersuchungen über die Lebenszeit

des Aenesidemus und über seinen angeblichen Heraklitismus; zu den meisten Zusätzen veranlasste mich die vielumstrittene Frage nach dem Ursprung des Essätismus. So wenig auch die Geschichte der griechischen Philosophie als solche von dieser Frage tiefer berührt wird, so gross ist doch ihre religionsgeschichtliche Bedeutung; und so glaubte ich denn, meine bisherige Besprechung derselben, so unerwünscht mir ihr Umfang auch war, doch durch alle die weiteren Erörterungen vervollständigen zu sollen, welche zum Erweis der Thatsache dienen, dass das Judenthum nicht blos in der Diaspora, sondern auch in seiner palästinensischen Heimath seit dem Beginn der hellenistischen Periode von dem griechischen Geistesleben, und namentlich auch von der griechischen Philosophie, eingreifende und für seine Fortbildung zu einer neuen Weltreligion entscheidende Einwirkungen erfahren hat. Unter den übrigen in diesem Bande behandelten Erscheinungen boten mir die Neupythagoreer und einige von den ihnen verwandten Philosophen, Ammonius Sakkas und die jüngeren Neuplatoniker die meiste Gelegenheit zur Vervollständigung meiner Darstellung; auch in den übrigen Abschnitten wird man aber, wie ich hoffe, die nachbessernde Hand nicht vermissen.

Stuttgart, den 23. September 1902.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Dritte Periode.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

B. Die jüngeren Skeptiker.

Seite

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus 1

Wiederauftreten der pyrrhonischen Skepsis: Ptolemäus, Heraklides, Aenesidemus und ihre Nachfolger S. 1; Sitz der Schule — 8; Zeitrechnung — 10. Ursprung der Skepsis: die empirischen Aerzte — 19; die neuere Akademie — 21. Aenesidemus: seine Skepsis — 23; ihre nähere Begründung — 25; die zehn Tropen — 28; Endergebniss — 32. Aenesidem's angeblicher Heraklitismus — 36.

2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus . . 47

Agrippa — 47. Die zwei Tropen — 48. Sextus — 49. Seine Widerlegung des Dogmatismus a) nach der formalen Seite: das Kriterium — 54; die Wahrheit — 56; das Zeichen — 58; der Beweis — 60; b) nach der materialen Seite: die Ursache — 61; die wirkende Ursache, oder die Gottheit — 64; die materielle Ursache oder der Körper — 65; die ethischen Begriffe — 67. Verhältniss dieser Kritik zu der älteren Skepsis — 68. Ergebniss: die Zurückhaltung des Urtheils — 70. Das praktische Verhalten des Skeptikers — 71. Ataraxie und Metriopathie — 73. Verhältniss der späteren Skepsis zur neuen Akademie — 75. Aeusserer Ausbreitung der Schule: Favorinus — 76. Bedeutung dieser Skepsis — 81.

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

- Einleitung 82

Allgemeine Eigenthümlichkeit dieses Standpunkts — 82. Seine Ableitung aus dem Orient — 83. Sein Verhältniss zum Judenthum — 89.

	Seite
I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.	
1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung	92
Die pythagoreischen Mysterien — 92. Die pythagoreische Philosophie: die Bücher Numa's — 97; der Pythagoreer Alexander's — 100; Nigidius Figulus und Vatinius — 109; weitere Spuren des Pythagoreismus im ersten Jahrhundert — 110. Entstehungsort der neupythagoreischen Schule — 119.	
2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften. . .	114
Die pseudonyme pythagoreische Litteratur — 115. Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Philostratus u. a. — 124.	
3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe	128
Allgemeine Charakteristik der neupythagoreischen Lehre — 126. Die letzten Gründe: Einheit und Zweiheit — 129. Die Gottheit — 130. Ideen und Zahlen — 135. Zahlenmystik — 138. Die Weltseele und die Materie — 142.	
4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren	144
Logische Erörterungen — 144. Naturansicht: Ewigkeit der Welt — 146; sonstige physikalische Annahmen — 148. Anthropologie — 152. Dämonologie — 154.	
5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius	155
Die Güter- und Tugendlehre — 155. Politik — 158. Religionsansicht und Ascese — 159. Das Ideal des pythagoreischen Lebens: Pythagoras 162. Apollonius von Tyana: der historische Apollonius — 164; die Schrift des Philostratus — 166; ihre Schilderung des Apollonius — 170.	
6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch	175
Die platonische Schule und ihre Beziehungen zum Neupythagoreismus — 175. Plutarch — 176. Sein philosophischer Standpunkt — 177; religiöser Charakter — 182. Die Gottheit — 183. Die Materie und die böse Seele — 186. Ideen und Zahlen — 189. Die Weltseele — 190. Die Welt als Ganzes — 191. Die himmlischen Götter und die Dämonen — 192. Die Vorsehung — 195. Physikalische Annahmen — 196. Anthropologie — 198. Ethik — 200. Plutarch's religiöse Ansichten — 205. Offenbarung und Weissagung — 207. Die Volks-	

religionen — 213. Mythendeutung — 214. Synkretismus; Verhältniss zur Ascese — 217.	Seite
7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w.	219
Maximus — 219; sein Eklekticismus — 219; religiöse Spekulation — 223. Apulejus — 225. Theo und Albinus — 228. Die Schrift über das Verhängniss — 229. Celsus — 231. Numenius — 234; seine drei Götter — 236; Anthropologie — 239. Kronius und Harpokration — 241. Die hermetischen Schriften — 242; ihre metaphysischen Lehren — 245; Anthropologie — 249; ethisch-religiöse Lehren — 251.	
8. Platonisirende Stoiker	254
Das dualistische Element des Stoicismus — 254. Posidonius und Seneca — 255. Epiktet und Mark Aurel: religiöser Charakter ihrer Philosophie — 255; anthropologischer Dualismus 258.	
II. Die jüdisch-griechische Philosophie.	
1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo	261
Griechen und Orientalen seit Alexander — 261. Die ägyptischen Juden — 264; ihre Philosophie — 267; Abzweckung und Charakter derselben — 269. Erste Spuren ihres Daseins: Septuaginta — 274. Aristobul — 277. Die alexandrinische Wissenschaft nach Aristobul, Allegoriker vor Philo — 285. Aristaeas 288. Sibyllinen u. a. — 290. Das Buch der Weisheit — 292. Das 4. Buch der Makkabäer — 297.	
2. Das Judenthum in Palästina; die Essener	298
Juden und Griechen in Palästina — 298. Kobolet — 301. Essener — 307. Quellen — 308. Gesellschaftliche Einrichtungen — 310; sittliche Grundsätze — 315. Eigenthümliche Gebräuche und Lebensweise — 317. Dogmatische Eigenthümlichkeit — 326; allegorische Schrifterklärung — 327; Gott und die Welt — 330; Anthropologie und Ethik — 331; Engel lehre und Naturverehrung — 333; Weissagung — 335.	
Ursprung der Essener: erstes Vorkommen — 337. Kein rein jüdischer Ursprung — 340; gegen die Annahmen von Ritschl — 345, und Hilgenfeld — 349. Hilgenfeld's „Stammeshypothese“ — 352. Die Herleitung des Essäismus aus der makkabäischen Bewegung — 355; gegen Lucius — 357. Gegen die Ableitung aus dem Parsismus — 358, und Buddhismus — 362. Sein Zusammenhang mit dem pythagoreischen Mysterienwesen — 365. Zeit und Ort seiner Entstehung — 373. Die Therapeuten — 377.	

	Seite
3. Philo	385
<p>Persönlichkeit, wissenschaftlicher Standpunkt — 385; die jüdische Offenbarung und die griechische Weisheit — 388; jüdischer Ursprung der letzteren, allegorische Erklärung der ersteren — 393. Philo's System: die Gottheit — 399; Eigenschaften Gottes — 406. Die göttlichen Kräfte — 407; die Frage über ihre Persönlichkeit — 411; ihre Entstehung — 414; Güte und Macht — 417. Der Logos: sein Begriff — 418; Verhältniss zu Gott — 420, zur Welt 425; Persönlichkeit — 426. Ursprung der Logoslehre — 429. Die Materie — 434. Weltbildung — 436. Welterhaltung, Vorsehung — 438. Naturansicht, Zahlensymbolik, die Gestirne — 439. Anthropologie: Natur und Abkunft der Seele — 441; das irdische Leben — 445; Seelenkräfte — 446; der Leib und die Sinnlichkeit — 447; allgemeine Sündhaftigkeit — 449. Ethik: Stoicismus — 451; theologische Begründung der Ethik — 454; die praktische Thätigkeit — 455; die theoretische Thätigkeit, die encyclischen Wissenschaften — 457; die religiöse Thätigkeit — 459; ascetische, erlernte, natürliche Tugend — 460. Die Anschauung Gottes — 462. Rückblick — 465.</p>	

Dritter Abschnitt.

Der Neuplatonismus.

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie	468
<p>Unterschied des Neuplatonismus vom Neupythagoreismus — 468, und von Philo — 470; Verwandtschaft desselben mit jenen und der nacharistotelischen Philosophie überhaupt — 472; subjektiver Ausgangspunkt des Systems — 480; objektive Ausführung desselben — 482. Ueber den Zusammenhang des Neuplatonismus mit älteren Lehren: den Neupythagoreern und Philo — 484; orientalischen Systemen — 486; der Gnosis — 487. Sein Verhältniss zum Christenthum — 493. Seine griechischen Vorgänger — 496. Seine geschichtliche Entwicklung — 498.</p>	
I. Plotinus und seine Schüler.	
1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus: Ammonius Sakkas .	500
<p>Ammonius — 500; der Bericht des Hierokles — 503, und Nemesis — 505. Die Schüler des Ammonius: Origenes — 513; Longinus 517.</p>	

	Seite
2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems	520
Plotin's Leben und Persönlichkeit — 520. Seine Schriften — 525. Haupttheile des Systems — 527.	
A. Die übersinnliche Welt.	
3. Plotin's Lehre über das Urwesen	529
Die übersinnliche Welt und ihre Theile — 529. Das Urwesen — 530; als das bestimmungslose — 537, das Eine und Gute — 545, die absolute Causalität — 547. Der Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten — 550; sein Verhältniss zu demselben — 553. Ob diese Lehre Emanationslehre ist — 560; ihr dynamischer Pantheismus — 561. Die Stufenreihe des abgeleiteten Seins — 563.	
4. Der Nus	565
Seine Entstehung — 565. Denken und Sein — 567. Der Nus als Denken — 568. Der Nus als Sein — 571; die Kategorien — 573. Die intelligible Materie — 579. Die Ideen und die Zahlen — 580. Die Geister — 582. Die intelligible Welt — 584.	
5. Die Seele	588
Ihre Entstehung — 588. Ihr Wesen — 589. Die Weltseele — 592. Doppelte Weltseele — 593. Einzelseelen — 596.	
B. Die Erscheinungswelt.	
6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet	598
Die Materie — 598; das Böse — 602. Entstehung der Materie — 603. Herabsteigen der Seele in dieselbe — 604. Die sinnliche Welt als Erscheinung der übersinnlichen — 607; die <i>λόγοι σπερματικοί</i> — 609. Beseeltheit der Welt, Sympathie ihrer Theile — 610; Schönheit und Vollkommenheit der Welt — 613. Vorsehung — 614; Theodicee — 616.	
7. Das Weltgebäude und seine Theile	619
Plotin's Verhältniss zur Physik — 619. Der Himmel und die Gestirne; gegen Astrologie — 620. Die Dämonen — 624. Die irdische Welt — 626.	
8. Der Mensch	627
1. Der Mensch im Präexistenzzustand — 627. — 2. Der Mensch im Zeitleben: die Seele und ihre Theile — 630; Seele und Leib — 634; die Seelenthätigkeiten — 636; Willensfreiheit	

— 640. — 3. Die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt: Unsterblichkeit — 643; Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 644.	Seite
9. C. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt	649
I. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit — 650. — II. Die sittliche Thätigkeit, a) negativ, als Reinigung — 653; b) positiv, als Eros — 656. Die besondern sittlichen Thätigkeiten: die praktische Tugend — 658; das Erkennen: Wahrnehmung — 661, Vorstellung und Denken — 662, das unmittelbare Wissen — 664. Die Einigung mit der Gottheit — 666. — III. Die Religion: Ihre Bedeutung für Plotin — 675. Vertheidigung des Polytheismus — 675; Mythendeutung — 678. Der Kultus: die Bilder — 681, das Gebet — 682, die Magie — 683, die Weissagung — 685.	
10. Plotin's Schule; Porphyrius	687
Amelius — 688. Porphyrius: Persönlichkeit, Schriften; philosophischer Charakter — 693. Logik — 696. Auffassung des Neuplatonismus — 700. Aufgabe der Philosophie — 701. Metaphysik — 702. Anthropologie — 708; Seelenwanderung, Präexistenz, Zustand nach dem Tode — 712. Ethik — 716; Ascese — 719. Die Religion — 721; Kritik des Volksglaubens — 722; Nothwendigkeit der Religion — 726; Polytheismus, Dämonologie — 726; Verfälschung der Religion durch die Dämonen — 729; Vertheidigung der Volksreligion — 729. Ueber Christenthum, Judenthum u. s. w. — 734.	
11. Jamblich und die syrische Schule.	
11. Porphyr's Schüler. Jamblich	735
Porphyr's Schule — 735. Jamblich — 736. Sein wissenschaftlicher Charakter und Standpunkt — 741. Die übersinnliche Welt — 744. Die erste und zweite Einheit — 745; das Intelligible und das Intellektuelle — 746; die Seele und die Theilseelen — 750. Innerweltliche Götter, Engel u. s. w. — 752. Mythendeutung — 754. Bilderverehrung, Theurgie, Mantik, Gebet — 755. Zahlenlehre — 757. Die Erscheinungswelt: Natur und Schicksal; Wunder — 760. Raum und Zeit — 764. Der Mensch und die Seele — 765. Ethik — 769. Rückblick — 771.	
12. Die neuplatonische Schule nach Jamblich	773
Charakter der syrischen Schule — 773. Die Schrift von den Mysterien — 774; ihre Theologie und Dämonologie — 775;	

die Theurgie und der Kultus — 778; gegen die falsche Magie und Mantik — 782. Theodor von Asine — 783. Andere Männer aus Jamblich's Schule: Aedesius, Sopater, Eusebius, Maximus, Chrysanthius, Priscus, Eunapius — 787. Julian, Sallust, Libanius, Dexippus — 792. Die Lage der griechischen Philosophie nach Julian's Tod — 796. Themistius — 797. Hypatia — 801. Synesius — 803. Olympiodorus — 804.

III. Die Schule von Athen.

13. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus 805

Die Schule von Athen — 805. Plutarchus — 807. Hierokles — 812. Theosebius — 818. Syrianus — 818. Seine Behandlung der Philosophie; Plato und Aristoteles — 820. Theologie und Metaphysik — 824. Kosmologische, psychologische und ethische Sätze — 829. Verhältniss zu Proklus — 833.

14. Proklus 834

Persönlichkeit, Leben und Schriften — 834. Philosophischer Charakter — 842. System: das Gesetz der triadischen Entwicklung — 847. — Die übersinnliche Welt: das Urwesen und die göttlichen Einheiten — 851; das Intelligible und seine Stufen — 857; die intelligibeln Götterreihen — 858; die intellektuell-intelligibeln Götter — 862; die intellektuellen Götter — 863. Die Seele und die seelischen Götter — 864. Die Dämonen — 867. Die Theilseelen — 869. — Die Erscheinungswelt: die Materie, die Natur, der Raum u. s. w. — 869. Die Vollkommenheit der Welt, Theodicee — 872. Anthropologie: Wesen und Geschichte der Seele — 874; die Seelenthätigkeiten — 877; das Göttliche im Menschen — 879. Die Erhebung zur übersinnlichen Welt — 880; die ethische Tugend — 880; die Wissenschaft — 881. Die göttliche Erleuchtung und der Glaube — 882. Die Religion und der Kultus — 883. Mythendeutung — 885. Die Einigung mit der Gottheit — 887. Rückblick — 888.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie 890

Hermias — 890. Ammonius — 893. Asklepiodotus — 896. Marinus — 897. Isidorus — 898. Hegias — 899. Zenodotus u. a. — 900. Damascius — 901; seine Theologie — 903; über Raum und Zeit — 908. Priscianus, Asklepius u. a. — 909. Simplicius — 910; Vereinigung des Aristoteles mit Plato — 910; Raum und Zeit — 913; der Nus — 914. Aufhebung der Schule von Athen — 915. Die letzten

	Seite
Neuplatoniker; Olympiodorus — 917. Die Philosophen des Westreichs — 919. Macrobius — 921; Boethius — 922: seine Logik — 924; seine ethischen und religiösen Ansichten — 925. Ende der alten Philosophie; Schlussbetrachtung — 930.	

Nachtrag zu S. 364, Z. 9 v. unten:

Noch wahrscheinlicher ist es mir aber jetzt durch GARBE's Mittheilungen in der Deutschen Rundschau, Aug. 1902, S. 261 ff., geworden, dass mit dem Jawanaland das um 175 v. Chr. gegründete griechisch-indische Reich gemeint ist, dessen grösster, von späteren Buddhisten den Ihrigen zugezählter Beherrscher, Menander (reg. um 140—110 v. Chr.), in einem „Alasanda“ geboren war (a. a. O. 266 unt.). Dieses wird die Residenz seines Vaters Zoilus, und somit auch die damalige Hauptstadt des Jawanalandes gewesen sein.

Zweiter Abschnitt.

Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus.

Durch den eklektischen Dogmatismus des Antiochus und seiner Nachfolger war die Skepsis gerade aus der Schule verdrängt worden, in welcher sie seit zweihundert Jahren ihren hauptsächlichsten Sitz gehabt hatte. Aber die Ursachen, welche diese Denkweise hervorgerufen und ihre Verbreitung begünstigt hatten, waren damit nicht gehoben, ihre wissenschaftliche Widerlegung war ungenügend ausgefallen, der herrschende Eklekticismus selbst hatte die skeptische Stimmung der Zeit zu seiner Voraussetzung, und musste ihr durch seine eigene schwankende Haltung immer neue Nahrung zuführen¹⁾. War daher auch der Zweifel in der Akademie verstummt, so dauerte es doch nicht lange, bis er ausser ihr auf's neue auftrat. Aber doch ist diese spätere Skepsis weder an Einfluss und Ausbreitung, noch an wissenschaftlicher Bedeutung mit der des Arcesilaos und Karneades zu vergleichen; und obwohl sie selbst ihren Stammbaum nicht auf diese ihre nächsten Vorgänger, sondern auf Pyrrho und Timon zurückführte, ist doch zu vermuthen, dass sie ihre stärksten Waffen aus den Rüstkammern der neuen Akademie entlehnt hat²⁾.

1) Man vgl. hñerüber die erste Abtheilung dieses Theils S. 543 f.²⁾

2) Zum folgenden vgl. m. ÉMILE SAISSSET le Scepticisme (Aenésidème-Pascal-Kant). Par. 1865. MACCOLL The greek Sceptics from Pyrrho to Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

Die ältere pyrrhonische Schule war in der ersten oder zweiten Generation nach Timon erloschen. Der erste, welcher auf's neue zu ihr zurückkehrte, war nach der vielleicht richtigen Angabe eines | seiner Nachfolger Ptolemäus aus Cyrene¹⁾.

Sextus. Lond. 1869. L. HAAS De philosoph. Scepticorum successionibus. Würzb. 1875. R. HIRZEL Untersuch. zu Cic. philos. Schr. III, 1—148. 493—524 (1883). NATORF Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Alterthum (1884) S. 63—163. PAPPENHEIM Die Tropen d. griech. Skept. (Berlin 1885. Gymnprogr.) Ders. Der Sitz d. Schule d. pyrrhon. Skept. (Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 37—52). Ders. D. angebl. Heraklitismus d. Aenesid. Berl. 1889. S. SEFF Pyrrhoneische Studien. Freis. 1893. Noch einiges weitere wird später genannt werden.

1) DIOG. IX, 115: *τούτου (Timon's) διάδοχος ὡς μὲν Μηνόδοτος* (s. u. S. 6, 2) *φησι, γέγονεν οὐδείς, ἀλλὰ διέλιπεν ἡ ἀγωγή* (hierüber I. Abth. 483, 2^a) *ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτίσματο. ὡς δ' Ἰππόβοτος φησι καὶ Σωτίων*, (der bekannte, Th. II b, 931 besprochene, Verfasser der *Διαδοχαί* — dass nämlich dieser, und nicht etwa ein Späterer, gemeint ist, erhellt aus § 110. 112 und daraus, dass es sich hier eben um die skeptische *διαδοχή* handelt), *διήκουσαν αὐτοῦ Διοσκουρίδης Κύπριος καὶ Νικόλοχος Ῥόδιος καὶ Εὐφάνωρ Σιλευκεὺς Πραῦλους τ' ἀπὸ Τρωάδος . . . Εὐφάνωρος δὲ διήκουσεν Εὐβουλος Ἀλεξανδρεὺς, οὐ Πτολεμαῖος, οὐ Σαρπηδῶν καὶ Ἡρακλείδης, Ἡρακλείδου δ' Αἰνισίδημος Κνωσίος, ὅς καὶ Πυρρωναίων λόγων ὀκτὼ συνέγραψε βιβλία*. Diese Stelle (über die auch Abth. I, 483^a zu vgl.) ist nun vielfach, z. B. von RITTER in seiner verdienstlichen Untersuchung über die Zeitverhältnisse der späteren Skeptiker (G. d. Ph. IV, 282 f.), und neuerdings wieder von HAAS (a. a. O. S. 3 f. Bl. f. bayr. Gymnasialschulen XIX, 125) und SEFF (a. a. O. 99 ff.), so verstanden worden, als hätten Hippobotus und Sotion in Dioskurides, Nikolochus, Euphranor, Praylus und Eubulus die aufeinanderfolgenden Lehrer oder Scholarchen der skeptischen Schule, von Timon bis auf Ptolemäus, angeben wollen; wobei man denn freilich nicht umbin konnte, die offenbare Lückenhaftigkeit des Verzeichnisses zu bemerken. Allein diess ist nicht ihre Meinung. Dioskurides, Nikolochus, Euphranor und Praylus wurden von Hippobotus und Sotion, wie der Augenschein zeigt, alle vier als persönliche Schüler Timon's bezeichnet, ausserdem hatten sie, wie es scheint (denn ganz sicher ist schon diess nicht), noch Eubulus den Schüler Euphranor's genannt; dass sie dagegen auch Ptolemäus für den Schüler des Eubulus ausgegeben, oder gar die Reihenfolge der Skeptiker bis auf Aenesidemus fortgeführt haben sollten, ist einfach deshalb unmöglich, weil Sotion dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehört, Ptolemäus frühestens seinem Ende, vielleicht aber auch erst dem ersten. Ihre Abweichung von Menodotus beschränkt sich daher darauf, dass sie noch vier Schüler Timon's, und vielleicht von einem derselben wieder einen Schüler nannten, während jener leugnete, dass Timon überhaupt einen Nachfolger gehabt habe; weiter dagegen hatten auch sie die skeptische *ἀγωγή* nicht herabgeführt, und auch sonst kann Diogenes in

Indessen ist uns weder über ihn selbst noch über seine Schüler [Sarpodon und Heraklides näheres überliefert¹⁾]; und so

keiner seiner Quellen weitere Pyrrhoneer zwischen Eubulus und Ptolemäus gefunden haben, da er andernfalls nicht diesen zum Schüler von jenem machen würde. Dass aber diese Behauptung falsch ist, liegt auf der Hand: der angebliche Schüler müsste ja beiläufig 150 Jahre jünger sein, als der Lehrer. Auch ARISTOKLES leugnet die Fortdauer der pyrrhonischen Schule; vgl. S. 4, 1.

1) In Betreff des Heraklides könnte man zwar vermuthen, wie überhaupt die neuen Pyrrhoneer grossentheils zu der Partei der sog. empirischen Aerzte gehörten (s. u.), so sei auch er von dem Heraklides, welchen GALEN (Therapeut. meth. II, 7. in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. X, 136. 142 f. XVIII a, 187 K. Subfigur. empir. 66, 9 Bonnet) als einen von den namhaftesten Empirikern nennt, und von dem er eine Schrift *περὶ τῆς ἐμπειρικῆς αἰρέσεως* anführt (De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38), und mit diesem von den Tarentiner Heraklides, dem Schüler des Herophileers Mantias, nicht verschieden, der von Galen neben Zeuxis als der erste Erklärer der sämtlichen hippokratischen Schriften bezeichnet wird (in Hippocr. de humor. 1. 24. in Hippocr. de med. off. 1. Bd. XVI, 1, 196. XVIII b, 631), und als einer von den bedeutendsten Männern der empirischen Schule bekannt ist. (Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt bei SPRANGL Gesch. der Arzneikunde bearb. von ROSENBAUM Bd. I, 585 ff.) Allein die Zeitrechnung macht hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Tarentiner Heraklides kann allerdings nicht bis an's Ende des dritten Jahrhunderts hinaufgerückt werden. CÖL. AUREL. de morb. acut. I, 17. S. 64 bezeichnet ihn ausdrücklich als einen von den jüngeren Empirikern (*eorum posterior atque omnium probabilior apud suos invenitur*), und CELS. Medic. I, prooem. S. 3 sagt von Serapion, welcher vor 209 zu fallen scheint: *quem Apollonius et Glaucias et aliquanto post Heraclides Tarentinus et aliqui non mediocres viri sequuti ex ipsa professione se Empiricos appellaverunt*. Aber man darf ihn doch andererseits auch nicht so weit herabrücken, dass er noch der Lehrer des Aenesidemus hätte sein können, da er nach CELSUS a. a. O. dem Asklepiades (vgl. I. Abth. 549, 1³) um ein merkliches vorangegangen sein muss; denn dieser fährt fort: *die diätetische Medicin habe sich so in zwei Schulen gespalten, aliis rationalem artem aliis usum tantum sibi vendicantibus, nullo vero quicquam post eos, qui supra comprehensi sunt, agitante nisi quod acceperat: donec Asclepiades medendi rationem ex magna parte mutavit*. Darin liegt doch unverkennbar die Voraussetzung, dass zwischen den *supra comprehensi* und Asklepiades noch eine Reihe von Aerzten liege, welche die Ueberlieferung ihrer Schulen unverändert fortpflanzten. Zu den *supra comprehensi* gehört aber auch Heraklides; denn die Erklärung von HAAS a. a. O. 66, dass damit nicht die im unmittelbar vorhergehenden aufgezählten Männer, sondern die früher berühmten nicht genannten *longe clarissimi auctores* gemeint seien, von denen es dort geheissen hatte, nach ihnen (*post quos*) sei Serapion als Stifter

wissen wir denn auch | nicht, ob sie die skeptische Ansicht schon in derselben Allgemeinheit vortrugen und ebenso eingehend begründeten ¹⁾, wie diess von dem Schüler des Heraklides,

der empirischen Schule aufgetreten — diese Erklärung ist nicht allein so unnatürlich wie möglich, sondern sie lässt auch Celsus in Einem Athem behaupten, dass zwar nach den „*clarissimi auctores*“ Serapion, Apollonius, Glaucias, Heraklides und andere „*non mediocres viri*“ der rationalen Schule die empirische entgegengestellt, nichtsdestoweniger aber zwischen denselben „*clarissimi auctores*“ und Asklepiades niemand in der überlieferten Medicin etwas geändert habe; und wenn HAAS (Bl. f. bayr. Gymn. XIX, 126) diesem Widerspruch durch die Auskunft zu entgehen sucht, dass Serapion und seine Nachfolger, nach Celsus, der rationellen Begründung der Medicin die empirische entgegengesetzt, im Heilverfahren selbst jedoch nichts geändert haben, so kann ich meinerseits nicht glauben, weder dass es sich so verhielt, noch dass Celsus die Sache so darstellen wollte. Welchen Anlass hätten denn die Empiriker gehabt, ihre Vorgänger zu bestreiten und sich von ihnen zu trennen, wenn sie über das, worauf es in der Heilkunde als solcher allein ankommt, die Behandlung der Kranken, mit ihnen ganz einverstanden gewesen wären? Lebte aber der Tarentiner Heraklides längere Zeit vor Asklepiades, so kann er selbst dann, wenn man Aenesidemus noch zum (jüngeren) Zeitgenossen des letzteren macht, nicht für den Lehrer des Aenesidemus gehalten werden. Als Skeptiker wird der Tarentiner nirgends bezeichnet, und die Aeusserungen, worin er sich als solcher verrathen soll, (SEPP 104 f.) beweisen nicht das geringste. — Eher könnte unser Heraklides der Zeit nach mit dem gleichnamigen Erythräer zusammenfallen, den STRABO XIV, 3, 34. S. 645 seinen eigenen Zeitgenossen nennt, und der gleichfalls zu den Auslegern des Hippokrates gehört (GALEN in Hippocr. de epid. sect. I, 1. Bd. XVII a, 793); allein dieser war nicht Empiriker, sondern Herophileer (STRABO a. a. O. GALEN puls. diff. IV, 10. Bd. VIII, 743, 746). — Was uns SEPP Pyrrh. Stud. 100 f. von Ptolemäus zu erzählen weiss, beruht auf Combinationen, deren Haltlosigkeit ich wohl kaum näher nachzuweisen brauche.

1) Wenn nämlich diese Vorgänger des Aenesidemus auch schon zu den empirischen Aerzten gehörten, kann es immerhin sein, dass sie die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss zunächst nur in Beziehung auf jene Fragen ihres Fachs leugneten, für die sie (nach CELSUS Medic. I, prooem. S. 5. SECT. Math. VIII, 191. 327. GALEN De sectis 2. B. I, 66 f. De simpl. medic. temp. 19. Bd. XI, 131. Ps. GALEN *Etoay*. 3. Bd. XIV, 678 u. a. St. vgl. SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM I, 573 f.) von den Empirikern allgemein bestritten wurde: über das Wesen der Krankheiten, die eigentlichen Ursachen der Krankheitserscheinungen, die specifische Wirkung der einfachen Heilmittel u. s. w.; und so bezeichnet auch ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22 Aenesidemus als den ersten Erneuerer des Pyrrhonismus, und PHOTIUS (s. u. S. 14, 1) lässt ihn von der Akademie zum Pyrrhonismus übergehen. Aber der Schritt von jener medicinischen Skepsis zur allgemeinen war allerdings nicht allzu gross.

dem Knosier¹⁾, Aenesidemus²⁾, geschehen ist. Als Nachfolger des Aenesidemus werden [von DIOGENES³⁾] Zeuxippus, Zeuxis⁴⁾,

1) So DIOG. a. a. O. Dagegen nennt ihn PHOT. Cod. 212. S. 170, 41 Bekk. *Αἰνείδ. ὁ ἐξ Αἰγῶν*.

2) Ueber seine Lebensverhältnisse wissen wir ausser dem (nach DIOG. a. a. O.) im Text gesagten nur, dass er in Alexandria lehrte (ARISTOTEL. a. a. O.). Sein Name wird bei Eusebius und gewöhnlich auch bei Sextus *Αἰνείδημος*, sonst *Αἰνείσ.* geschrieben.

3) IX, 116 (nach den S. 2, 1 angeführten Worten): οὗ [*Αἰνείδημου διήκουσε*] *Ζεύξιππος ὁ Πολίτης* (aus Polis, entweder dem lokrischen oder wahrscheinlicher dem ägyptischen; COBET schreibt *πολίτης*, in welchem Fall aber αὐτοῦ dabei stehen müsste), οὗ *Ζεύξις ὁ Γωνιόπουλος*, οὗ *Ἀντίοχος Ἀποδικεὺς ἀπὸ Λύκου* (aus dem phrygischen Laodicea, das auch „Laodicea am Lykus“ genannt wurde; STRABO XII, 5, 16. S. 578) *τούτου δὲ Μηνοδότου ὁ Νικομηδεύς. ἰατρὸς ἐμπειρικός, καὶ Θεωδῶς Ἀποδικεὺς. Μηνοδότου δὲ Ἡρόδοτος Ἀριέως Ταρσεύς. Ἡροδότου δὲ διήκουσε Σέξτιος ὁ ἐμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα. Σέξτου δὲ διήκουσε Σατορνίνος ὁ Κυθηρῆς* (was dieser Beiname bedeutet, ist unklar, aber eine Aenderung, etwa in *Κυδαθηρναεὺς*, darum doch schwerlich gestattet), *ἐμπειρικός καὶ αὐτός*. Dass in diesen Worten ein Verzeichniss der skeptischen Scholarchen von Aenesidemus bis Saturninus gegeben werden soll, halte ich trotz HIRZEL's Gegenbemerkungen (Unters. zu Cic. II, 133 ff.) für augenscheinlich. H. glaubt, nicht sowohl die Succession in der Leitung der Schule als die in der Arbeit für die Wissenschaft solle hier gegeben werden. *Διήκουσε* bezeichnet nun freilich zunächst das Verhältniss des Schülers zum Lehrer; aber der Lehrer war in den Philosophenschulen der Scholarch, dem auch seine ausgezeichnetsten Schüler nur als seine Gehülften zur Seite standen, so lange sie sich nicht von ihm trennten und an die Spitze eines eigenen wissenschaftlichen Vereins stellten. Eine Liste der aufeinanderfolgenden Lehrer und Schüler ist eben ein Diadochenverzeichniss, wie uns deren so viele bekannt sind; eine Liste der Succession in der Arbeit für die Wissenschaft begegnet uns dagegen sonst nirgends, und es hätte auch wunderbar zugehen müssen, wenn in einer solchen jeder folgende der persönliche Schüler des vorhergehenden gewesen wäre.

4) Einen Zeuxis kennt auch GALEN, der ihn als einen Tarentiner, und neben den beiden Heraklides als einen von den ersten Auslegern des Hippokrates bezeichnet (in Hippocr. Epid. sext. I, 1. Bd. XVII a, 793. in Hippocr. de humor. 1. 24. Bd. XVI, 1. 196. in Hipp. de med. off. 1. Bd. XVIII b, 631 vgl. S. 3, 1); und da er ihn einmal (in Hipp. aphor. VII, 70. Bd. XVIII a, 187) mit Heraklides unter dem gemeinsamen Prädikat: *οἱ ἐμπειρικοὶ* zusammenfasst, so könnte man (wie jetzt auch SKIFF pyrrh. Stud. 113) vermuthen, er sei von unserem Zeuxis nicht verschieden. Um so mehr wird er dann aber von dem Zeuxis zu unterscheiden sein, der nach STRABO XII, 5, 20. S. 580 bei einem Tempel unweit Laodicea in Phrygien vor nicht langer Zeit (*καθ' ἡμῶς*) eine grosse Schule herophileischer Aerzte gegründet

| Antiochus ¹⁾, | Menodotus ²⁾, Theodas oder

hatte; nach ihm hatte Alexander Philatethes (über den DILKS Doxogr. 185) dieselbe geleitet, jetzt aber, sagt Strabo, sei sie in Auflösung begriffen. Für die (von SEPP mit gewohnter Sicherheit behauptete) Identität beider liesse sich zwar anführen, dass der Nachfolger des Skeptikers Zeuxis aus demselben Laodicea stammte, in dessen Nähe Strabo's Zeuxis seine Schule hatte. Allein sonst spricht doch alles dagegen. Strabo nennt seinen Zeuxis ausdrücklich einen Herophileer, und ebenso bezeichnet GALEN De puls. differ. IV, 4. 10. Bd. VIII, 725 ff. 746 seinen Schüler Alexander Philalethes und dessen zwei Schüler Demosthenes und Aristoxenus. Die Empiriker werden aber sonst immer von den Herophileern bestimmt unterschieden, wenn auch (nach Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 687) ihr Stifter Philinus ein Schüler des Herophilus gewesen war, und dieser selbst zu ihrer Stiftung den ersten Anstoss gegeben haben sollte; und der Skeptiker Zeuxis kann, nach allem, was uns sonst über den Charakter dieser Schule bekannt ist, nur zu den empirischen, nicht zu den herophileischen Aerzten gehört haben. Um ferner den Zeuxis Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker halten zu können, müsste man annehmen, dieser sei zugleich Nachfolger des Zeuxippus in der Leitung der skeptischen Philosophenschule und Stifter einer eigenen ärztlichen Schule gewesen, und in jener habe er den Antiochus, in dieser den Alexander Philalethes zum Nachfolger gehabt, was gewiss gleich unwahrscheinlich ist, ob wir ihn nun die Leitung beider Schulen verbinden, oder von der philosophischen zur ärztlichen, oder von dieser zu jener übergehen lassen. Da endlich um 15—20 nach Chr. (hierüber vgl. m. Abth. I, S. 587²⁾) nicht allein der von Strabo erwähnte Zeuxis selbst, sondern auch sein Nachfolger bereits abgetreten war, kann seine Wirksamkeit nicht über den Anfang der christlichen Zeitrechnung herabreichen. Diess wäre aber viel zu früh für den Skeptiker, dessen fünften Nachfolger, den Empiriker Sextus, wir (s. u.) nicht wohl über die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts heraufrücken können: für die fünf skeptischen Diadochen nach Zeuxis würde sich bei dieser Annahme die beispiellos lange durchschnittliche Amtsdauer von etwa 40 Jahren ergeben. Vgl. S. 11, 3. — Eine Schrift des Zeuxis *περὶ διατῶν λόγων* führt Diog. IX, 106 an; da er ihn hier den *γνώριμος* Aenesidem's nennt, müsste er noch sein persönlicher Schüler gewesen sein. Möglich allerdings, dass er sich (wie HAAS S. 52 annimmt) hierin geirrt hat.

1) Von Diog. auch IX, 106 angeführt.

2) Nach GALEN (Therap. meth. II, 7. Bd. X, 136. 142 f.), der ihn öfters anführt (vgl. den Index), und Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 683 eines von den Häuptern der empirischen Schule. De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38 nennt Galen von ihm eine Schrift an Severus; SEXT. Pyrrh. I, 222 sagt über ihn (wenn das *Περὶ ὁρίων* der Handschriften mit FABRICIUS in *Μηνόδοτον*, und nicht mit PAPPENHEIM Lebensverh. des S. Emp. S. 6 in das graphisch noch näher liegende *Ἡρόδοτον* zu verwandeln ist; man könnte aber auch an *Ἡρόδοτον καὶ Μηνόδ.* denken) und Aenesidemus: οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως, so dass er demnach einer der bedeutendsten

Theudas¹⁾, | Herodotus²⁾, Sextus der Empiriker³⁾ und Saturninus⁴⁾ genannt. Ausser ihnen sind uns nur wenige Mitglieder dieser skeptischen Schule bekannt⁵⁾; einer ihrer

Skeptiker gewesen sein muss. Dass er und Theudas vor 150 n. Chr. zu setzen seien, sucht HAAS S. 8 f. zu zeigen; seine Beweise sind nicht durchaus bündig, aber jener Satz selbst wohl im wesentlichen richtig.

1) Θεωδᾶς nennt ihn nach gewöhnlicher Lesart DIOG. IX, 116, Θεοδᾶς GALEN Therap. meth. II, 7. Bd. X, 142 f., wo er ihn zu den empirischen Aerzten zählt, und De libr. propr. 9, wo er seine *Εισαγωγή* und seine *Κεφάλαια* anführt, Theodes Ders. Subf. emp. 39, 8 Bon., Theudas ebd. 40. 41. 42. 66 (wo die *Introductio* gleichfalls benützt ist), Θεωδᾶς SUID. Θεοδόσ. S. 1132 Bernh., der ebenfalls seiner *Κεφάλαια* Erwähnung thut. Als seinen Lehrer bezeichnet DIOG. (s. o. S. 4, 4) den Antiochus. Ihn mit dem DIOG. II, 104 genannten Arzt Theodorus, dem Schüler (nicht des Antiochus, sondern) des Athenäus zu identificiren (SEPP p. Stud. 119) hat man kein Recht.

2) Nach DIOG. a. a. O. Schüler des Menodotus, aber, wie es scheint, Nachfolger des Theudas, der doch kaum aus einem andern Grund, als weil er Schulvorstand war, in dieser Reihe aufgezählt sein wird, vgl. S. 5, 3. Es ist diess wahrscheinlich der von GALEN (s. d. Register) oft erwähnte und bestrittene (hierüber HAAS S. 77) Herodot, und dass er demselben De comp. simpl. medic. 29. Bd. XI, 432 vorrückt, er verwerfe alle Sekten, ausser der pneumatischen, kann bei der Principlosigkeit dieser Empiriker nichts dagegen beweisen. Sein Vater scheint von dem Areios aus Tarsus, von welchem GALEN De comp. medic. sec. loc. III. Bd. XII, 636 ein Recept mittheilt, nicht verschieden zu sein.

3) Sextus führt diesen Beinamen schon bei DIOG. a. a. O. (ohne denselben wird er IX, 87 angeführt) und in den Titeln seiner Schriften; auch Ps. GALEN Isag. 4 sagt von ihm und Menodotus, nachdem er sie als Vorsteher der empirischen Schule bezeichnet hat: οὗ καὶ ἀκριβῶς ἐκράτυναν αὐτήν. Sonst ist uns von seinen persönlichen Verhältnissen nichts bekannt. Ueber sein Leben und seine Schriften tiefer unten.

4) Nach DIOG. a. a. O. gleichfalls einer der empirischen Aerzte; sonst wird er nicht erwähnt.

5) Ausser Agrippa wird von DIOG. IX, 109 ein Skeptiker Apollonides von Nicäa mit einem dem Kaiser Tiberius gewidmeten Commentar zu Timon's Sillen angeführt; von DIOG. IX, 106 ein Apellas, der jünger als Agrippa sein muss, da er einen „Agrippa“ verfasst hatte; ferner Theodosius, ein Philosoph, in dem seine von SUID. u. d. W. (p. 1132 Bernh.) verzeichneten Bücher: *Σκεπτικὰ κεφάλαια* (auch bei DIOG. IX, 70) und *ὑπόμνημα εἰς* (Commentar zu, nicht: Abhandlung gegen) τὰ Θεωδᾶ κεφάλαια einen der jüngeren Skeptiker erkennen lassen (die mathematischen Schriften, die ihm Suidas beilegt, scheinen einem andern, gleichnamigen, zu gehören; vgl. HAAS S. 79 f.; SEPP's Entdeckung pyrrh. St. 83 f. 94. 121, dass er der von PORPH. v. Plot. genannte Schüler des Ammonius Sakkas, von der Skepsis

namhaftesten Lehrer, | dessen Zeitalter wir aber nicht genauer bestimmen können¹⁾, ist Agrippa²⁾. Die Geburtsstätte der

zum Platonismus übergetreten, und der Urheber der S. 5, 3 mitgetheilten Diadochenliste sei, entbehrt jeder thatsächlichen Unterlage); Mnaseas und Philomelus, die NUMENIUS b. Eus. pr. ev. XIV, 6, 4 als Skeptiker auführt, welche nach Timon's Vorgang den Arcesilaos einen Skeptiker genannt haben: Mnas. ist ohne Zweifel der von Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 684 als Methodiker bezeichnete Arzt, der unter Nero lebte, Philom. etwas jünger (vgl. SEPP p. Stud. 122); Cassius, den GALEN Subfig. emp. 40, 14 Bonn. einen *Pyrrhonius*, Diog. VII, 32. 34 *σεντησιος* nennt, und von dem jener eine Schrift über Menodotus anführt, der also jünger war als dieser. — Von Numenius, den Diog. IX, 102 zu den *συνήδεις* Pyrrho's rechnet (während SEPP p. Stud. 79 in ihm den bekannten Neupythagoreer zu sehen den Muth hat), ist schon l. Abth. S. 483³ bemerkt worden, dass er vielleicht erst Aenesidem's Schule angehört. Zu ihr muss auch Dionysius aus Aegium gehört haben, über dessen *Διτριανὰ* Phot. Cod. 185. 211 berichtet, da er sich zugleich als Skeptiker und als empirischer Arzt erweist; er hatte nämlich in der genannten Schrift fünfzig physiologische und medicinische Fragen in skeptischem Sinne behandelt, indem er bei jeder derselben zwei einander widersprechende Antworten sich antinomisch gegenüberstellte. — Der Polyhistor Cornelius Celsus (l. Abth. 677, 1³) ist nur durch eine falsche Lesart bei QUINTIL. X, 1, 124 (Scepticos statt Sextios) in den Ruf des Skeptikers gekommen, und mit aller Gelehrsamkeit und allen Hypothesen, die SEPP a. a. O. 7—49 aufwendet, um ihn für Aenesidem's Schule zurückzugewinnen, hat er doch m. E. nur das wahrscheinlich gemacht, dass Celsus für sein medicinisches Werk die Schrift eines empirischen Arztes benützt hat; aber selbst wenn diess Heraklides gewesen sein sollte, könnte man daraus noch lange nicht schliessen, dass Celsus auch mit Aenesidem's Skepsis bekannt und ihr zugethan war. Hätte er schon dieselbe in Rom „in zahlreichen Schriften *non sine cultu et nitore*“ vertreten, so wäre Seneca's Unbekanntschaft mit ihr (a. u. S. 16, 4) kaum denkbar.

1) Woher SEPP (pyrrh. Stud. 117) weiss, dass es um 40—65 n. Chr. anzusetzen ist, hat er uns nicht verrathen. Was sich dort weiter über A.s Leben findet, sind unsichere Vermuthungen.

2) Von den fünf Tropen dieses Skeptikers, durch welche allein uns sein Name bekannt ist, wird später gesprochen werden. Unter den skeptischen Diadochen wird er von Diogenes, der unverkennbar der eigenen Tradition der Schule folgt, nicht genannt, und dass ein so bedeutender Philosoph nothwendig Schulhaupt habe sein müssen (HAAS S. 84: *putasne feri potuisse ut Agrippa . . . scholae principatum non teneret?*), kann man nicht sagen: die Akademiker machten nach Speusipp's Tod auch nicht den Aristoteles, die Stoiker in Athen nach dem des Panätius nicht den Posidonius zum Schulvorsteher, ebensowenig hat Krantor, der bedeutendste Akademiker seiner Zeit, dieses Amt bekleidet. Man kann daher auch nicht (mit HAAS a. a. O. und Bl. f. bayr. Gymn. XIX, 126) aus dem Fehlen des

neupyrrhonischen Schule haben wir ohne Zweifel in Alexandria zu suchen. Wissen wir auch von Ptolemäus und Heraklides nicht, wo sie gelehrt haben, so bezeugt doch ARISTOKLES¹⁾ von Aenesidemus, der ihm allein als der Erneuerer des Pyrrhonismus bekannt ist, und den auch wir jedenfalls für den eigentlichen Schultifter zu halten haben werden, dass Alexandria der Ort seiner Wirksamkeit gewesen war. Auch die akademische Schule, von der er sich lossagte, kann er hier besucht haben. Wenn wenigstens Antiochus und Lucullus²⁾ 87 v. Chr. in Alexandria einen schon länger hier ansässigen angesehenen Akademiker Heraklitus aus Tyrus, den Schüler des Klitomachus und Philo, antrafen, so ist zu vermuthen, es habe bereits damals, wie später in der christlichen Zeit, eine Schule von Platonikern dort gegeben; an ihrer Spitze mag Heraklit gestanden haben, und von diesem oder einem seiner Nachfolger mag Aenesidem in die akademische Philosophie eingeführt worden sein³⁾. Jedenfalls scheint aber seine eigene Schule längere Zeit auf Alexandria beschränkt geblieben zu sein. Denn nur unter dieser Voraussetzung lässt es sich erklären, dass uns von den Gelehrten des Westens vor Favorinus keiner bekannt ist, der ihrer erwähnt hatte⁴⁾, während noch Seneca von ihrem Dasein nichts weiss⁵⁾; dass aber andererseits Aenesidem's pyrrhonische Tropen nachweislich bereits Philo dem Alexandriner für eine ausführliche Auseinandersetzung über die Unzuverlässigkeit des menschlichen Wissens⁶⁾ zum Vorbild gedient haben⁷⁾.

Agrippa in der Diadochenliste des Diogenes schliessen, dass diese nur solche Skeptiker als Schulhäupter aufführe, die zugleich empirische Aerzte waren. Von dieser Beschränkung findet sich bei Diog. keine Spur, und es liesse sich auch kein Grund dafür absehen.

1) B. Eus. pr. ev. XIV, 18, 22: nachdem Pyrrhon und Timon keinen Anklang gefunden hatten, *ἐχθρὸς καὶ πρῶτον ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ κατ' Αἴγυπτον Ἀθηναίωνος τις ἀναξίμπυρειν ἤρξατο τὸν ὕβλον τοῦτον.*

2) Wie Cic. Acad. II, 4, 11 angibt.

3) Auch seinen Gönner Tubero könnte er in Alexandria, kann er aber auch anderswo kennen gelernt haben.

4) S. u. S. 66³ f.

5) Vgl. S. 16, 4.

6) De ebriet. § 41—48. S. 218—225 Richt. (264—269 H. 283—288 M.)

7) Wie diese H. v. ARNIM Quellenstud. zu Philo (Philol. Untersuch.

Ueber den Zeitpunkt, in dem Aenesidemus der akademischen Schule als Vorkämpfer des Pyrrhonismus entgegentrat, sind wir nicht unterrichtet, und die Spuren, aus denen wir ihn erschliessen könnten, scheinen nach verschiedenen Richtungen zu führen. Da Galen mehrere von den skeptischen Schulhäuptern¹⁾, und unter diesen Herodot, den Lehrer des Sextus, als empirische Aerzte ziemlich häufig anführt²⁾, Sextus dagegen, einen der angesehensten unter ihnen³⁾, nie nennt, so hat die Vermuthung viel für sich, dieser Philosoph sei jünger als Galenus, und frühestens im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts, gegen Ende von Galen's Lebenszeit, aufgetreten⁴⁾; wogegen er | allerdings dem Diogenes Laërtius, der

v. Kiessling u. v. Wilamowitz-Möllendorff 11. H. (1888 S. 55 ff.) überzeugend nachgewiesen hat. Philo bringt, wie er zeigt, a. a. O. gegen die Möglichkeit des Wissens nicht allein die gleichen Gründe vor wie Aenesidemus (s. u.) in seinen Tropen, sondern er bringt sie auch grösserentheils in der gleichen Reihenfolge, und nicht selten mit den gleichen Worten vor, wie jener. Die Tropen Aenesidem's müssen ihm also vorgelegen haben; wobei es für die vorliegende Frage gleichgültig ist, ob diess alle uns von Sextus überlieferten zehn oder (wie Arnim S. 72 glaubt) ebenso wie bei Aristokles (s. u.) nur neun waren. — Dass freilich Aenesidemus von Philo nicht benützt sein könnte, wenn er erst der augusteischen Zeit angehörte, kann ich Arnim (S. 77) nicht einräumen: älter als Philo wäre er ja jedenfalls, und warum dieser nicht die Schrift eines gleichzeitigen in seiner Vaterstadt lehrenden Philosophen benützt haben könnte, ist nicht abzusehen.

1) Zenxis, Menodotus, Theodas, Herodot.

2) Schon den Herodot aber, wie HAAS S. 78 bemerkt, nur in Schriften aus seiner späteren Zeit.

3) Ps. GALEN Isag. 4. s. o. 7, 3.

4) Dieser Annahme würde auch die Erwähnung des Stoikers Basilides b. SEXT. Math. VIII, 288 zur Bestätigung dienen, wenn man unter diesem Basilides den 1. Abth. S. 691. 87, 1^a erwähnten Lehrer M. Aurel's verstehen dürfte, wie diess seit FABRICIUS z. d. St. allgemein geschieht und auch von mir a. a. O. geschehen ist. Dem steht jedoch im Wege, dass in dem ganzen Werke, dem diese Stelle angehört (Math. VII—XI), ausser Aenesidemus kein Schriftsteller angeführt wird, welcher über die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. herabreichte: die jüngsten darin genannten Männer sind Antiochus von Askalon, Asklepiades, Posidonius, Ocellus Lucanus und Aenesidemus. Dieser Umstand spricht dafür, dass sich Sextus, oder der, dem er hier folgt, an eine Quelle hält, welche noch dem ersten Jahrhundert vor, oder der ersten Zeit nach dem Anfang unserer Zeitrechnung angehört, am wahrscheinlichsten an eine Schrift des Aenesidemus selbst. Dann kann aber mit Basilides nicht der Lehrer M. Aurel's, sondern nur

ausser ihm selbst auch seinen Schüler Saturninus kennt, und dem Hippolytus¹⁾ vorangeht, und die Stoiker, welche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts in den Hintergrund zu treten beginnen, noch als die dogmatischen Hauptgegner der Skepsis bezeichnet²⁾ und behandelt. Rechnet man nun unter der Voraussetzung, dass das Verzeichniss der skeptischen Diadochen bei Diogenes vollständig sei, von diesem Zeitpunkt an rückwärts, so wird man das Auftreten des Aenesidemus, wenn man ihm und seinen sieben Nachfolgern bis auf Sextus nicht eine ungewöhnlich lange Schulführung beilegen will, nur in die letzte Zeit vor dem Anfang der christlichen Zeitrechnung setzen können³⁾. Nun scheint aber einiges andere dafür zu

der 1. Abth. S. 570 u.³ nachgewiesene Schüler des Diogenes aus Babylon gemeint sein.

1) Dass dieser Schriftsteller in seiner um 220—230 v. Chr. zu Rom oder nahe bei Rom verfassten Widerlegung der Häresieen den Sextus benutzt hat, erhellt (vgl. Diels Doxogr. 145) aus der Uebereinstimmung seines X. Buches c. 6 mit Sext. Math. X, 310 f.

2) Pyrrh. I, 65: *κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας τῶν δογματι-
κῶν τοὺς ἀπὸ τῆς σοφίας.*

3) Die 14 Nachfolger Plato's bis auf Antiochus einschliesslich haben zusammen eine Amtsdauer von 279 Jahren, die sechs Zeno's bis auf Panätius einschliesslich von 156—160 Jahren, die zehn des Aristoteles bis auf Andronikus von etwa 270 Jahren; die mittlere Dauer der Schulführung beträgt demnach bei den ersten 20, bei den zweiten 26, bei den dritten 27 Jahre. Für die Skeptiker eine längere anzunehmen, empfiehlt sich um so weniger, da (s. o. 5, 8) von den sechs Diadochen, welche Diogenes zwischen Aenesidemus und Sextus zählt, mehrere noch ihren vorletzten Vorgänger zum Lehrer gehabt haben sollen: Zeuxis (über den aber S. 5, 4 Schl. zu vgl.) den Aenesidemus, Theudas den Antiochus, Herodot den Menodotus. (Dass nicht Herodot, sondern Theudas, Menodot's unmittelbarer Nachfolger war, müssen wir aus den S. 7, 1. 2 angegebenen Gründen annehmen. Wäre Dem aber nicht so, so würde durch sein Wegfallen die durchschnittliche Dauer der Schulführung für die von Diog. genannten Scholarchen noch erheblich verlängert.) Setzt man nun den Tod des Sextus auch nur 10 Jahre nach dem Galen's, in das Jahr 210, und gibt man ihm und seinen Vorgängern durchschnittlich 27 Jahre, so kommt man für das Auftreten des Aenesidemus erst in das Jahr 6 v. Chr., man könnte aber auch noch weiter herabgehen. Minder beweisend ist der Umstand, dem SAUSSET a. a. O. S. 24 f. ein entscheidendes Gewicht beilegt, und wegen dem MACCOLL a. a. O. S. 69 den Aenesidemus sogar bis 130 n. Chr. herabrücken will, dass ARISTOKLES b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 22 sagt, erst *ἔχθες καὶ πρόην* habe Aenesidemus die längst erloschene Skepsis

sprechen, | dass Aenesidemus schon um die Mitte oder vor der Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. aufgetreten sei. Auf die Angabe Strabo's über Zeuxis wird man sich freilich für diese Annahme nicht mehr berufen dürfen, da auch abgesehen von der Chronologie entscheidende Gründe uns verbieten, den Herophileer Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker dieses Namens zu halten¹⁾; und wenn Aenesidemus über den stoisirenden Dogmatismus der Akademiker seiner Zeit klagt, so muss sich diess nicht gerade auf Antiochus, sondern es kann | sich ebensogut auf die Späteren beziehen, denn die akademische Schule behielt auch in der Folge seine eklektische Richtung²⁾.

wieder aufgewärmt; denn dieser Ausdruck lautet sehr unbestimmt, und könnte auch noch mehr als die 170 Jahre zwischen Aristokles und dem Anfang unserer Zeitrechnung befassen: nach HEROD. II, 53 haben Homer und Hesiod *πρώην τε καὶ χθές*, vor 400 Jahren, die Götterlehre geschaffen, bei PLATO Gess. III, 677 D reicht das *χθ. κ. πρ.* ein Jahrtausend weit zurück, bei EUSEB. pr. ev. II, 6, 12 sechs Jahrhunderte; TERTULL. Apol. 37 sagt um 200 n. Chr. von den Christen: *hesterni sumus*, und AEROB. adv. gent. II, 69 noch ein Jahrhundert später: *novellum nomen est nostrum et ante dies paucos religio est nata quam sequimur*. Aehnlich Celsus b. ORIG. c. Cels. I, 26 und andere. Um so entbehrlicher ist die Auskunft von HAAS (Scept. succ. 31), dass Aristokles seine Aussage unverändert aus einem älteren Schriftsteller (er denkt an Diokles, der aber älter, oder doch nicht jünger, als Aenesidemus, gewesen zu sein scheint) herübergenommen habe. Zu einem so gedankenlosen Abschreiber kann man einen Aristokles nicht machen. Glaubt aber H., wenn die Angabe des letztern nicht einer älteren Quelle entnommen wäre, so könnte er (§ 22) nicht blos Pyrrho, Timon und Aenesidemus als die *κράτιστοι* der Skeptiker bezeichnet, sondern er müsste unter denselben auch Menodotus und Agrippa genannt haben, so kann ich diess nicht einräumen, da die Aenderungen, welche diese zwei Männer in der Beweisführung Aenesidem's vornahmen, weder der durch ihn bewirkten Erneuerung, noch der von Timon herrührenden ersten schriftlichen Darstellung der skeptischen Lehre an Bedeutung gleichstehen, oder von Arist. gleichgestellt werden mussten.

1) Vgl. S. 5, 4.

2) Wie von Antiochus gesagt wird: *ὅτι ἐν Ἀκαδημικῇ φιλοσοφίᾳ τὰ Στωϊκὰ* (SEXT. Pyrrh. I, 235), *si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus* (CIC. Acad. II, 48, 132 vgl. 1. Abth. 602, 6^a), so sagt Aenesidemus bei PHOT. Cod. 212, S. 170, 14 (a. a. O. 610, 2): *οἱ δ' ἀπὸ τῆς Ἀκαδημίας, μάλιστα τῆς νῦν, καὶ Στωϊκαῖς ἐνίοτε συμφέρονται δόξαις . . . Στωικοὶ γὰρ ὄνται μαχόμενοι Στωικοῖς*. Wesshalb aber diese letzteren Worte sich nur auf Antiochus selbst, und nicht ebensogut auf seine Schule sollten beziehen können, in der sich z. B. Eudorus hierin ganz an Antiochus an-

Ist vollends der Beweis dafür versucht worden, dass der Angriff des Aenesidemus sich gegen eine noch frühere Form der akademischen Lehre richten müsse als die, welche Antiochus ihr gegeben hatte, so kann derselbe doch keineswegs für erbracht gelten¹⁾. Um so entscheidender scheint ein anderer

schluss (I. Abth.³ 612 f.), ist mir auch durch HAAS a. a. O. S. 14 nicht klar geworden, da ich nicht einsehe, warum es für Aenesidemus hätte unmöglich sein sollen, der Schule des Antiochus das gleiche vorzuwerfen, was nach Cicero u. Sextus auch Ant. schon vorgeworfen worden war. Lässt man diesen selbst, der 68 v. Chr. starb, von Aenes. angegriffen werden, so wird Cicero's Unbekanntschaft mit dem letzteren vollends unerklärlich. Noch weniger hat es auf sich, wenn HAAS (16 f.) sagt, falls Aenesid. erst nach Christi Geburt gelebt hätte, so hätte Eusebius seiner unmöglich in der *praeparatio evangelica* erwähnen können. Als ob dieses Werk eine Geschichte der vorchristlichen Philosophie, und nicht vielmehr (I, 1, 8 ff. 5, 8 ff.) eine Widerlegung der von Heiden und Juden gegen das Christenthum erhobenen Einwürfe sein wollte, für welche die Philosophen der christlichen Zeit (ein Plutarch, Attikus, Severus, Numenius, Diogenianus, Aristokles, Alexander Aphr., Oenomaus, Longinus, Plotinus, Amelius, Porphyrius), und zwar keineswegs bloß als Zeugen für das, was Aeltere gesagt haben, auf's ausgiebigste benützt werden; und als ob, auch abgesehen davon, Aenesidemus nicht mehr zu den Vertretern der vorchristlichen Philosophie gerechnet werden könnte, wenn es sich zeigen sollte, dass er erst um den Anfang der christlichen Zeitrechnung auftrat.

1) H. v. ARNIM (S. 73 ff. der S. 9, 7 angeführten Schrift) glaubt, nicht Antiochus, sondern Philo von Larissa sei es, auf den Aenesidem's Tadel der Akademie sich beziehe und aus dessen Schule er selbst zum Pyrrhonismus übergetreten sei. Nach Antiochus' Auftreten hätte Aenesidemus keinen Grund mehr gehabt, sich über den Unterschied der pyrrhonischen Schule von der akademischen zu verbreiten (s. u.), da dieser ja seit der Rückkehr der letzteren zum Dogmatismus auf der Hand lag und die Akademiker noch (vgl. vor. Anm.) als *μαχόμενοι Στωικοί* zu bezeichnen; und andererseits passe es ganz zu dem, was I. Abth. 593, 2³. 595. 1 aus Philo angeführt ist, wenn Aen. bei PHOT. S. 170 a, 20 den Akademikern vorwirft: *πολλὰ βεβαίως ὀρίζουσι διαμυσιβητεῖν δὲ φασὶ περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*, u. Z. 37: *εἰ δ' ἐναργῶς ἢ κατ' αἰσθησιν ἢ κατὰ λόγον καταλαμβάνεται καταληπτὸν ἔκαστον φασίον*. Allein den Uebergang der Akademiker zum Dogmatismus betrachtet ja Aenes. als vollzogen, wenn er sie (PHOT. 169 b 39. 170 a 17) als *δογματικοί* von den *ἀπορητικοί*, den Pyrrhoneern, unterscheidet; und dass mit den *Στωικοί μαχόμενοι Στωικοίς* „nicht Antiochus gemeint sein könne“, kann man nicht sagen. Ihm gerade wird ja (vor. Anm.) vorgeworfen, *ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά*: macht ihn das letztere zum Stoiker, so macht ihn das Verbleiben in der Akademie zum *μαχόμενος Στωικός*. Dass ferner Philo gesagt haben sollte, die *καταληπτικὴ φαντασία* sei der einzige Streitpunkt zwischen ihm und

Umstand zu sein. Nach Photius hatte Aenesidemus die acht Bücher seiner „pyrrhonischen Untersuchungen“ seinem „Schulgenossen aus der Akademie“, Aelius Tubero, gewidmet¹⁾. Diesen Tubero sucht man nun gewöhnlich in dem gleichnamigen Jugendfreund Cicero's, und verlegt desshalb die Wirksamkeit des Aenesidemus in das zweite Viertel oder spätestens das zweite Drittel des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Allein so gut auch das, was Photius über Tubero mittheilt, auf Cicero's Freund passt²⁾, so ist doch, für's erste,

den Stoikern, ist mir sehr unwahrscheinlich; während von Antiochus (s. vor. Anm.) auch Cicero und Sextus bezeugen, dass ihm zum Stoiker nur sehr wenig gefehlt habe. Warum endlich Aenesidemus Antiochus nicht ebensogut wie seinem Lehrer hätte vorhalten können, dass die Dinge nach ihm *ἐναργῶς καταλαμβάνεται*, lässt sich nicht absehen; um die spezifisch philonische *ἐνάργεια* (1. Abth. S. 594³ f.) kann es sich ja hiebei nicht handeln, denn diese soll gerade kein *καταλαμβάνειν* sein. Dürfen wir aber überhaupt voraussetzen, dass Aenesidemus in seiner allgemein gehaltenen Schilderung der Akademiker bei jedem Ausdruck einen bestimmten, und zwar einen ihm selbst gleichzeitigen Philosophen im Auge habe? und werden nicht die ihm gleichzeitigen selbst unendlich oft wiederholt haben, was ihre Vorgänger schon gesagt hatten? womit für uns die Möglichkeit aufgehoben ist, daraus, dass sich Aenesidemus gegen eine Lehre des Philo oder Antiochus wendet, auf die Zeit seines Auftretens zu schliessen. Wenn sich endlich schon die Annahme, dass Aenesidemus's Schrift an Tubero überhaupt vor Cicero's Tod erschienen sei, schwer durchführen lässt (vgl. S. 10 ff.), so wird diese Schwierigkeit noch vervielfacht, wenn man diesen Skeptiker zum Schüler Philo's macht, der Athen um 88 v. Chr. verlassen hat und um 80 in Rom gestorben ist.

1) Cod. 212. *Ἀνεγνώσθησαν Ἀθηναϊδῆμου Πυρρωνείων λόγων ἡ. Ebd. S. 169, 41: γράφει δὲ τοὺς λόγους Ἀθηναῖδημος προσφωνῶν αὐτοὺς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὲ συναιρεσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι, γένος μὲν Ῥωμαίων δόξῃ δὲ λαμπρῇ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχοῦσας μετιόντι.*

2) L. Aelius Tubero, mit Cicero zusammen erzogen, in der Folge mit ihm verschwägert, war fortwährend in naher Verbindung mit ihm geblieben (Cic. pro Lig. 7, 21. Planc. 41, 100); im Jahr 58 vor Chr. war er in Kleinasien Legat des Qu. Cicero (epist. ad Qu. fratr. I, 3), während des Bürgerkriegs sollte er den Befehl über die Provinz Afrika übernehmen (Ligar. c. 7 ff.). Cicero rühmt ihn als *praestans honore et dignitate et aetate* (ad Qu. fr. I, 3), als ausgezeichnet durch *honor, nobilitas, splendor, ingenium* (Ligar. 9, 27), ganz ähnliche Prädikate, wie sie Aenesidemus bei Photius seinem Tubero ertheilt. Nach der Stelle ad Quintum fr. war er eben damals mit der Abfassung eines Geschichtswerks beschäftigt; pro Lig. 7, 21 sagt Cic. von ihm: *magnum etiam vinculum, quod iisdem studiis*

die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass nicht er, sondern ein gleichnamiger jüngerer Mann, etwa ein Enkel von ihm, der gewesen sei, welchem Aenesidem sein Werk zugeweiht hatte¹⁾. Zweitens aber braucht er, selbst wenn er es war, doch nicht gleichen Alters mit Aenesidemus gewesen zu sein²⁾. Da vielmehr Photius seine Angaben über Tubero doch gewiss nur aus den Widmungsworten der Aenesidemischen Schrift, nicht aus einer anderweitigen Kenntniss jenes Römers geschöpft hat, da mithin Tubero, als diese Schrift verfasst wurde, bereits hohe Aemter bekleidet hatte und daher ohne Zweifel auch schon in reiferen Jahren stand, da andererseits Aenesidemus seinen Absagebrief an die Akademie gleich beim Beginn seiner selbständigen philosophischen Lehrthätigkeit verfasst haben wird, ist es auch in diesem Fall wahrscheinlich, dass dieser Philosoph um ein beträchtliches jünger war als sein, Cicero gleichaltriger, römischer Gönner. Und zu derselben Annahme zwingt uns Cicero's Verhalten zur pyrrhonischen Skepsis. Bei Cicero's naher Verbindung mit Tubero hätte es ihm doch unmöglich unbekannt bleiben können, wenn der akademischen Schule, zu der sie beide sich bekannten, noch bei seinen Lebzeiten der erneuerte Pyrrhonismus in einer Tubero zugeweihten Schrift so energisch entgegengetreten wäre, wie diess in Aenesidem's „pyrrhonischen Reden“ geschehen war. Kannte er aber diese Thatsache (und dann wohl auch Aene-

semper usi sumus; aber wenn diess auch für einen Anhänger der neueren Akademie, zu der Cicero sich selbst zählt, ganz besonders passen würde, so kann es doch auch nur überhaupt auf gelehrte Studien gehen. Als erwiesen lässt sich die Annahme, dass unser Tubero Akademiker war, um so weniger betrachten, da Cicero unter den vielen philosophischen Freunden, deren er gedenkt, seiner niemals Erwähnung thut.

1) Ein Sohn des Lucius Tubero, Quintus, der Mitankläger des Ligarius, ist als Geschichtschreiber und Rechtsgelehrter bekannt (BERNHARDY Röm. Literaturgesch. 8. 646 f.), einer seiner Vorfahren mag der 1. Abth. 585, 3^e besprochene Stoiker gewesen sein, und so scheint sich diese Familie überhaupt durch wissenschaftliches Interesse ausgezeichnet zu haben.

2) Wenn PHOT. Tubero den *συναριστήρ* Aenesidem's nennt, liegt darin nur, dass sich beide zur akademischen Schule hielten, aber nicht, dass sie den Unterricht ihrer akademischen Lehrer gleichzeitig genossen hatten.

sidem's Schrift), so wäre schon das schwer zu begreifen, dass er ihrer weder in den *Academica*, noch in einem seiner andern, bis in die letzte Zeit seines Lebens herabreichenden philosophischen Werke Erwähnung thut¹⁾, so wenig es ihm auch an Veranlassung und Aufforderung dazu gefehlt hätte. Noch unerklärlicher wäre aber²⁾ seine wiederholte und bestimmte Behauptung, dass der Pyrrhonismus schon längst ausgestorben sei³⁾. Mag er auch diese Behauptung aus einer griechischen (neuakademischen) Quelle übernommen haben, so durfte er sie doch nicht wiederholen und würde sie wohl auch nicht ohne jede Einschränkung wiederholt haben, wenn ihm das Gegentheil bekannt war⁴⁾. Selbst dann, wenn der Tubero Aenesidem's wirklich der bekannte Freund Cicero's war, wird daher das Auftreten dieses Skeptikers jedenfalls erst in die Zeit nach Cicero's Tod oder in eines seiner letzten Lebensjahre verlegt werden dürfen. Die Schwierigkeit, Aenesidem's Verhältniss zu Tubero mit der von Diogenes überlieferten Liste der skeptischen Diadochen zu vereinigen, wird durch diese Annahme wenigstens erheblich vermindert; und wenn man zu ihrer gänzlichen Beseitigung die Hypothese, dass jene Diadochenliste unvollständig sei, nöthig finden

1) SEPP's Versuch, Cicero's Bekanntschaft mit Aenesidemus zu erweisen (a. a. O. S. 133 ff.), hat SCHMEKEL (Aenes. u. Cicero, Festgabe f. Susemihl S. 32—45) erschöpfend widerlegt.

2) Worauf SAISSET a. a. O. S. 23 f. mit Recht besteht.

3) Fin. II, 11, 35: *Pyrrho, Aristo, Erillus jam dtu abjecti*. 13, 43 (über Aristo und Pyrrho): *recte jam pridem contra eos desitum est disputari*. V, 8, 23: *jam explosae ejectaeque sententiae Pyrrhonis, Aristonis, Erilli... adhibendae omnino non fuerunt*. De orat III, 17, 62 (nach Erwähnung der bedeutendsten sokratischen Schulen): *es habe auch noch einige andere gegeben, Eretricorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoneorum; sed ea horum vi et disputationibus sunt jam diu fracta et extincta*.

4) Ein Punkt, mit dem es NATOEP Forsch. 71 m. E. zu leicht nimmt. Es verhält sich mit Cicero in dieser Beziehung nicht wie mit Seneca. Wenn dieser (nat. qu. VII, 32, 2) noch lange nach Aenesidemus fragt: *quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?* ist diess unanständig, denn die neu-pyrrhonische Schule kann ihm unbekannt geblieben sein, wenn sie weder in Rom noch in der von ihm benützten Litteratur einen Vertreter hatte. Dass dagegen auch Cicero nichts von ihr erfahren haben sollte, wenn noch bei seinen Lebzeiten einem seiner Freunde Aenesidem's Hauptschrift gewidmet worden war, ist nicht glaublich.

sollte, so würde die Annahme, dass Ein Name ausgefallen sei, für diesen Zweck genügen¹⁾. |

1) Wo in diesem Fall eine Lücke in dem Verzeichniss anzunehmen wäre, lässt sich nicht ausmachen. Nach HAAS S. 18 ff. 91 hätte die skeptische Schule seit Arcesilaos sich mit der akademischen vereinigt und erst zur Zeit des Karneades durch Ptolemäus wieder von ihr getrennt, dann aber (S. 26 ff.) wäre sie unmittelbar nach Aenesidemus erloschen und erst nach Seneca durch Agrippa wieder erneuert worden. Allein diese ganze Combination ist theils unsicher, theils nachweislich unrichtig. Was zunächst die angebliche Vereinigung der pyrrhonischen Schule mit der akademischen betrifft, wodurch beide „*quasi una*“ geworden sein sollen, so weiss davon kein alter Schriftsteller. Dass Arcesilaos in seinen Ansichten im wesentlichen mit Pyrrho übereinstimmt, ist allerdings unleugbar, und auch Skeptiker, wie SEXT. PYRRH. I, 232 f. und die von NUMEN. b. EUS. praep. ev. XIV, 6, 4 angeführten, haben diess anerkannt, so viele Mühe sie sich sonst geben, ihre Skepsis von der akademischen zu unterscheiden (s. S. 63 3. Aufl. 1. Abth. 495, 6. 514, 1 3. Aufl.). Dass dagegen die Schule Pyrrho's mit der des Arcesilaos sich vereinigt habe, sagt nicht Einer von unseren Zeugen; sie erzählen uns vielmehr von Timon's herben Ausfällen gegen Arcesilaos (DIOG. 114 f.), und nennen uns Timon's Schüler (1. Abth. 483 f.); jene Vereinigung könnte mithin weder zu Lebzeiten des Arcesilaos, den Timon überlebt hat, noch in der nächsten Zeit nach ihm stattgefunden haben. Es wird ja aber auch ausdrücklich bezeugt, Pyrrho's Schule sei bald erloschen (vgl. 1. Abth. 483, 2^a), Pyrrho und Timon haben keinen Erfolg gehabt: *μηδένος δ' ἐπιστραφέντος αὐτῶν*, sagt ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 21 über sie, *ὥς ἐι μηδέποτε ἐγένοντο τοπαράπαν*, und diese Worte mit HAAS S. 32 f. nicht auf jene Philosophen, sondern auf Timon's Sillen zu beziehen, ist nicht blos höchst unnatürlich, sondern auch deshalb unstatthaft, weil Timon Pyrrho's skeptische Theorie nicht in den Sillen, sondern in der § 2 ausgezogenen prossaischen Schrift auseinandergesetzt hatte, weil daher aus der Nichtbeachtung der Sillen das Erlöschen jener Theorie gar nicht folgen würde, welches Aristokles doch voraussetzt, wenn er fortfährt: *ἐχθρὸς καὶ πρῶτην . . . ἀπεσθδημός τις ἀναζωπυρεῖν ἤρξατο τὸν ὕθλον τοῦτον*; und ob dabei angenommen wird, die Schule Pyrrho's sei unmittelbar nach Timon oder erst in der nächsten oder übernächsten Generation zu Ende gegangen, ist von keiner Erheblichkeit. Wenn mithin diese Schule seit dem Ende des dritten Jahrhunderts vom Schauplatz verschwindet, kann man nicht sagen, sie habe sich mit der akademischen vereinigt, sondern nur: sie sei von dieser verdrängt worden; und wenn sie im ersten Jahrhundert wieder auftritt, nicht: sie habe sich von der Akademie getrennt, sondern nur: sie sei (wenn auch von einem Akademiker) erneuert worden. Daraus aber, dass SEXTUS den Aenesidemus zu den älteren Skeptikern rechnet, kann man weder über die Zeit desselben noch über die Continuität oder Discontinuität der skeptischen Schule etwas schliessen. Sextus sagt allerdings (PYRRH. I, 36), die älteren Skeptiker pflegen zehn skeptische Tropen aufzuführen (*παράδε-*

Ihrem geschichtlichen Ursprunge nach lässt sich die Skepsis des Aenesidemus und seiner Schule auf zwei Quellen

δονται συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς), während er die fünf Tropen den jüngeren zuschreibt (ebd. 164: οἱ δὲ νεώτεροι Σκεπτικοὶ παραδιδόασιν τῆς ἐποχῆς πέντε τούςδε. 177: τοιοῦτοι μὲν καὶ οἱ παρὰ τοῖς νεώτεροις παραδιδόμενοι πέντε τρόποι). Allein die Reihe der νεώτεροι kann nicht über Agrippa hinaufgehen, da dieser es war, welcher den älteren zehn Tropen die fünf beifügte (DIOG. IX, 88); und die der ἀρχαιοτέροι kann nicht mit Aenesidemus aufhören, da die zehn Tropen als solche (wie I. Abth. 486, 1^a und unten S. 29, 2 gezeigt ist) vor ihm nicht vorkommen, und weder Pyrrho noch Timon, noch der neueren Akademie angehören können, ausser Aenesidemus aber auch noch andere von den ἀρχαιοτέροι die 10 Tropen hatten, denn Sextus redet von ihrer Gewohnheit, so viele zu zählen; dass endlich die „älteren“ von den „jüngeren“ durch einen Zwischenraum getrennt seien, in dem die Schule vorübergehend erloschen war, ist in der Unterscheidung beider nicht angedeutet, man müsste denn auch die Continuität der stoischen Schule deshalb bestreiten, weil SEXT. MATH. IX, 28 (mit Beziehung auf Posidonius; vgl. I. Abth. 269, 5^a) von „jüngeren Stoikern“ redet, und diese (VII, 258) von den älteren unterscheidet, oder die der peripatetischen deshalb, weil EUDORUS b. STOB. EKL. II, 56 die „jüngeren Peripatetiker“ von Kritolaos an rechnet. Mit der bestimmten Aussage des Diogenes (s. o. 5, 3) ohnedem, welcher die Reihe der skeptischen Diadochen ohne Unterbrechung bis auf Saturninus herabführt, würde sich diese Annahme nicht vertragen. Mit mehr Schein kann sie sich immerhin auf die S. 16, 4 angeführte Aeusserung Seneca's stützen. Aber schliesslich beweist diese Aeusserung doch nicht mehr, als dass Seneca von einer Fortdauer der pyrrhonischen Schule nichts bekannt war. Wie wenig aber hieraus folgt, dass damals überhaupt keine Skeptiker existirten, sieht man aus dem, was er beifügt: *Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt . . . Pythagorica illa invidiosa turbæ scholæ praeceptorem non invenit*. Denn um eben die Zeit, in der Seneca diess schrieb, stand an der Spitze der platonischen Schule in Athen Ammonius, der Lehrer Plutarch's (I. Abth. 802, 3^a), und wenn die alpythagoreische Schule allerdings längst erloschen war, so fehlte es doch zur Zeit des Apollonius von Tyana und des Moderatus (s. u. S. 108^a) keineswegs an Leuten, welche Lehrer der pythagoreischen Philosophie sein wollten, und welche Seneca, wenn er von ihnen wusste, ebensogut als Pythagoreer hätte anerkennen müssen, wie den Aenesidemus und seine Nachfolger als Pyrrhoneer. HAA's weiterer Versuch (S. 85 f.), das Alter der „jüngeren Skeptiker“ zu bestimmen, gründet sich ganz und gar auf die Voraussetzung, dass Diogenes alle seine Angaben über dieselben (ausser IX, 116) Favorinus verdanke. Aber diese Voraussetzung (die selbst HAA's De biogr. graec. Philol. Unters. v. A. Kiessling u. U. v. Wilamowitz-Möllendorff III, 103 aufgibt, und WILAMOWITZ a. a. O. S. 143 ff. auch für die übrigen Bücher des Diog. auf ein kleinstes Mass beschränkt) ist nicht allein unerweislich, sondern offenbar unrichtig. Denn da Diogenes' Dar-

zurückführen: | die Lehren der empirischen Aerzte und den Vorgang Pyrrho's und der neueren Akademie. Mehrere von den Wortführern des neuen Pyrrhonismus waren Aerzte und werden als solche ausdrücklich zu den Hauptern der empirischen Schule gerechnet¹⁾; und das gleiche wird wohl, wenn es auch nicht von allen gelten sollte, doch noch von einigen weiteren anzunehmen sein. Die empirische Schule hatte aber von Hause aus eine unverkennbare Neigung zur Skepsis. Wenn sie von den Untersuchungen über die Ursachen der Krankheiten und die specifischen Wirkungen jedes Heilmittels deshalb nichts wissen wollte, weil dieselben theils nicht zum Ziel führen, theils neben dem erfahrungsmässig festgestellten Nutzen der Arzneien für den praktischen Zweck der Heilkunde entbehrlich seien²⁾, so spricht sich hierin dasselbe Misstrauen gegen das menschliche Erkenntnisvermögen und

stellung der 10 skeptischen Tropen, wie er uns IX, 87 selbst sagt, sowohl von der des Favorinus als von der des Sextus abweicht, diese Abweichung aber ohne Zweifel so wenig, wie das, was er a. a. O. darüber bemerkt, auf seine eigene Rechnung zu setzen ist, so wird die nächste Quelle seiner Darstellung nur in einer Schrift gesucht werden können, die jünger war, als Sextus. Wenn dieselbe, wie zu vermuthen, von einem Skeptiker verfasst war, läge Saturninus am nächsten. Die gleichen Gründe gelten gegen SEPP, welcher pyrrh. St. 117 ff. die ältere Skepsis mit Zeuxis erlöschen und um 50 n. Chr. durch Ammonius, den Lehrer Plutarch's, in Alexandria erneuert werden lässt. Weiter kann ich auf die Hypothesen dieses Gelehrten, der einen Philo Alex., Plutarch u. s. w. zu Skeptikern macht, nicht eingehen.

1) Vgl. die obigen Nachweisungen in Betreff des Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Herodotus, Sextus, Saturninus, Dionysius Aegeus. Mnaseas (s. S. 7, 5) wird gleichfalls als Arzt, aber (Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 684) als Methodiker bezeichnet.

2) M. vgl. die S. 4, 1 angeführten Stellen, namentlich GALEN simpl. med. temp. 19, welcher als Behauptung der Empiriker anführt: *μάτην ἡμῖν ζητεῖσθαι τὰς πρώτας τε καὶ δραστηκᾶς δυνάμεις ἐκάστου τῶν φαρμάκων, φθανούσης τῆς ἐμπειρίας ἀναρτῶμετόν τε ἔχειν φαρμάκων ἀπλῶν καὶ συνθέτων πλήθος, ἃ καὶ παρ' αὐτοῖς πεπιστευται τοῖς μάτην ζητοῦσι τὰς πρώτας δυνάμεις*. Wenn man über die Wirkung der Mittel einig sei, nicht aber über ihre Gründe, so liege am Tage, dass diese Mittel nur durch die Erfahrung, nicht durch Theorien (λόγος) über die *πρώται δυνάμεις* gefunden worden seien, welche doch nie über blosse Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Vgl. auch Cic. Acad. II, 39, 122: die empirischen Aerzte leugnen, dass wir die inneren Theile des Leibes durch Leichenöffnungen kennen lernen, *quia possit fieri, ut patefacta et detecta mutentur*.

dieselbe Beschränkung auf das praktisch nutzbare mit Beziehung auf diese bestimmte Wissenschaft aus, welche zum allgemeinen Grundsatz erhoben das unterscheidende Merkmal der Skepsis ausmachen¹⁾. Noch vor der empirischen Schule

1) SEXTUS Pyrrh. 1, 236 ff. Math. VIII, 327 sucht zwar zu beweisen, dass die Skepsis nicht, wie behauptet werde, mit der empirischen, sondern mit der sog. methodischen Heilkunde übereinstimme. Aber seine Gründe haben nicht viel auf sich. Die Empiriker, sagt er, leugnen die Erkennbarkeit der Ursachen, die Skeptiker lassen sie dahingestellt sein; was nur die gleiche, sachlich ganz unerhebliche, Verschiedenheit der Ausdrucksweise ist, mittelst deren die späteren Skeptiker auch zwischen sich und der neuen Akademie einen principiellen Unterschied herauszukünsteln sich bemühten (s. u.). Weiter findet er: wie die Skeptiker im Leben den natürlichen Bedürfnissen nach Speise, Getränk u. s. f. (der ἀνάγκη τῶν παθῶν) folgen, so lasse sich auch der Methodiker bei seiner Behandlung von dem Bedürfniss des Organismus nach adstringirenden oder auflösenden Mitteln leiten. (Ueber die Grundsätze der Methodiker in dieser Beziehung s. m. GALEN De sectis 6. Bd. I, 79 ff. Ps. GALEN Isag. 3. Bd. XIV, 680 f. CELSUS Medic. I, prooem. vgl. PAPPENHEIM Lebensverh. d. Sext. Emp. S. 7.) Allein dieses beides ist nicht gleichartig: um seinen Hunger oder Durst zu stillen, braucht man allerdings keine Theorie über die Ursachen desselben und die Mittel dagegen, weil man in diesem Fall einer unmittelbaren Empfindung und einem natürlichen Trieb folgt; um dagegen mit der methodischen Medicin zu behaupten, dieser Körper bedürfe der Entleerung, jener der Verstopfung, muss man seinen inneren Zustand und sein Bedürfniss an gewissen Zeichen zu erkennen vermögen, eben diese Möglichkeit hat aber die Skepsis stets geleugnet. Sollte andererseits die Theorie der Methodiker nur bedeuten: die bisherige Erfahrung lasse vermuthen, dass gewisse Mittel unter gewissen Umständen dem vorhandenen Bedürfniss, worauf diess immer beruhen möge, entsprechen, so wäre diess allerdings mit den skeptischen Grundsätzen wohl vereinbar, aber es würde sich auch von denen der empirischen Schule der Sache nach nicht unterscheiden. Wenn von der Medicin aus ein Anstoss zur Skepsis gegeben wurde, so konnte dieser nur darin bestehen, dass für diese Wissenschaft behauptet wurde, was die Skepsis allgemein behauptete: das Wesen der Dinge und die Gründe der Erscheinungen seien uns unerkennbar, wir müssen uns daher, den Umfang unseres Wissens betreffend, auf die Erfahrung, seine Zuverlässigkeit betreffend, auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beschränken. Eben dieses hat aber unter den ärztlichen Schulen der Griechen zuerst die empirische behauptet. Nur sie ist auch der Zeit nach dem neuen Pyrrhonismus vorangegangen, wogegen der Stifter der sog. methodischen Schule, Themison aus Laodicea, ein Schüler des Asklepiades (I. Abth. 549 ff.), keinesfalls älter war, als Ptolemäus, vielleicht aber nicht einmal älter, als Aenesidemus; nur von ihr wissen wir, dass ein grosser Theil der Skeptiker ihr angehörte, und Sextus selbst fasst

und gleichzeitig mit ihr war aber auch die philosophische Skepsis durch Pyrrho und die neuere Akademie ausgebildet worden; und wenn die späteren Skeptiker nur in dem ersteren ihren ächten Vorgänger anerkennen wollten, zwischen den Grundsätzen des Karneades dagegen und ihren eigenen eine durchgreifende Verschiedenheit nachzuweisen suchten¹⁾, so haben wir doch allen Grund, über ihr Verhältniss zu demselben anders zu urtheilen. Ihre Skepsis selbst trifft, wie wir finden werden, in allen wesentlichen Zügen mit der akademischen zusammen, und wenn sie auch von jener genaueren Ausführung der Wahrscheinlichkeitslehre absehen, welche Karneades angenommen hatte, so sind sie doch der Sache nach mit ihm darüber einverstanden, im Wahrscheinlichen die Richtschnur für das praktische Verhalten zu suchen. Ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen, und insbesondere gegen den Stoicismus, haben sie guten Theils ihm entnommen²⁾. Da ferner nach ihrem eigenen Zugeständniss (s. o. 2, 1) die ältere skeptische Schule nach Timon erloschen, und mithin die Fortpflanzung ihrer Lehre ausschliesslich an die neuere Akademie übergegangen war, welche sich dieser Aufgabe bis in's erste vorchristliche Jahrhundert gewidmet, und die Erinnerung daran auch nach dem Auftreten des Antiochus nicht verloren hatte, so ist schon an sich zu vermuthen, die ersten Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis haben von ihr den entscheidenden Anstoss zu dem Unternehmen erhalten, den Ansichten und dem Verfahren der empirischen Aerzte durch die Wiederbelebung des Pyrrhonismus eine allgemein gültige, philosophische Grundlage zu geben. Es wird aber auch ausdrücklich berichtet, Aenesidemus habe seine „pyrrhonischen Untersuchungen“ einem seiner akademischen Parteigenossen ge-

Math. VIII, 191 die Skeptiker und Empiriker in der Aussage zusammen:
μασιν αὐτὰ [τὰ ἄδηλα] μὴ καταλαμβάνεσθαι.

1) Vgl. S. 24.

2) In vielen Fällen können wir noch, wie aus unserer Untersuchung über Karneades hervorgehen wird, in diesem Philosophen (bezw. seinem Schüler Klitomachus) die Quelle des Sextus Empirikus nachweisen, auch wo er von diesem nicht als solche genannt wird, und es ist zu vermuthen, dass er es auch noch in manchen andern, bald unmittelbar, bald mittelbar, gewesen sei.

widmet¹⁾, so dass er selbst demnach ursprünglich gleichfalls zur akademischen Schule gehört haben müsste; und dieser Angabe dient es zur Bestätigung, dass er seine Hauptschrift gleich in ihrem ersten Buche mit einer ausführlichen Erörterung über den Unterschied der pyrrhonischen und der akademischen Lehre eröffnet hatte, worin er den Akademikern vorwarf, dass sie den skeptischen Standpunkt theils überhaupt nicht rein durchführen, theils namentlich in der neueren Zeit sich ganz dem stoischen Dogmatismus in die Arme geworfen haben²⁾. Denn eine solche Auseinandersetzung war ohne Zweifel gerade in dem Zeitpunkt am nöthigsten, in dem es sich darum handelte, den Austritt des Verfassers aus der akademischen Schule und seine Rückkehr zum Pyrrhonismus zu begründen. In demselben Zusammenhang war es vielleicht auch, dass er diejenigen, welche Plato für einen Skeptiker ausgaben (die Neuakademiker vor Antiochus), bestritten hatte³⁾. Hiernach scheint es, die dogmatisch-eklektische Richtung, welche die Akademie seit Antiochus einschlug, habe Aenesidemus den Anlass gegeben, von derselben auf die ältere pyrrhonische Skepsis zurückzugehen, indem er nur in dieser eine sichere Schutzwehr gegen den Dogmatismus zu finden glaubte, welchem die des Karneades schliesslich doch wieder erlegen war. Nur müsste man in diesem Fall annehmen, Ptolemäus und Heraklides haben Aenesidem entweder nur in der Medicin unterrichtet und sich mit ihrem Zweifel noch auf die Natur- und Heilkunde bechränkt, oder wenn sie diesen allgemeiner fassten, haben sie diess noch im Anschluss an die

1) Phot. Cod. 212, s. o. 14, 1. Man könnte hier einwenden: aus der dem Photius vorliegenden Schrift Aenesidem's habe sich vielleicht auch nur das ergeben, dass Tubero Akademiker war, als *συναρπασιώτης* Aenesidem's werde er dagegen nur von Photius selbst bezeichnet, weil er als Akademiker ebenso, wie dieser, der Skepsis huldigte. Diess ist jedoch theils an sich selbst nicht eben wahrscheinlich, da sich Photius ganz so ausdrückt, als ob er mit dem übrigen auch dieses bei Aen. selbst gefunden hätte, theils spricht das oben und S. 15 weiter bemerkte dagegen.

2) Vgl. S. 23, auch 1. Abth. 610, 1^a.

3) Dass er diess gethan hatte, sieht man aus SEXT. Pyrrh. I, 222, welcher seine Bemerkungen hierüber, wie er selbst sagt, aus Menodotus und Aenesidemus entnommen hatte.

Akademie gethan, und sich noch nicht ausdrücklich als Pyrrhoneer von ihr losgesagt¹⁾. | Um so entschiedener that diess Aenesidemus. Er eröffnete die bedeutendste (und wohl auch die erste) von seinen skeptischen Schriften²⁾, wie bemerkt, mit einer Auseinandersetzung über das Verhältniss seiner Skepsis zur

1) Ein angebliches weiteres Motiv Aenesidem's, die Begründung der heraklitischen Physik durch die Skepsis, wird S. 35 ff. untersucht werden.

2) Die acht Bücher, aus denen PHOT. Cod. 212 einen, mit Ausnahme des ersten Buchs allerdings äusserst kurzen, Auszug gibt, und deren auch SEXT. MATH. VIII, 215. DIOG. IX, 106. 116 Erwähnung thun. Die letzteren nennen sie *Πυρρώνειοι λόγοι*, denn Sextus sagt: *ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Πυρρώνειων λόγων*, ebenso DIOG. *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Π. λόγων*, *Πυρρώνειων λόγων οὐκ ὄντων συνέγραψε βιβλία*. Auch bei Photius werden wir aber die Worte S. 169b, 17: *Πυρρώνειων λόγοι ἧ zu erklären haben: acht Bücher der Πυρρώνεια* (oder der *Πυρρώνειοι λόγοι*), denn S. 170b, 1 f. heisst es: *τὴν ὅλην ἀγωγὴν τῶν Πυρρώνειων λόγων*. SAISSET Scepticisme 69 ff. scheint aus der ersteren Stelle den Titel: *Πυρρώνειων λόγοι* abgeleitet zu haben, der bei ihm mit *Πυρρώνειοι λόγοι* wechselt. Ausser diesem Werke nennt DIOG. IX, 106 noch zwei Schriften: *κατὰ σοφίας* und *περὶ ζητήσεως*, Derselbe IX, 78 und ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 8 *ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια*. Bei der letzteren könnte man (mit RITTER IV, 292) an das erste Buch der pyrrhonischen Reden denken, da er in diesem (nach PHOT. a. a. O. 170b, 1) die *ὅλη ἀγωγὴ τῶν Πυρρώνειων λόγων ἥς τὴν πρῶτην καὶ πεγαλαιωμένην* dargestellt hatte; doch ist es mir wahrscheinlicher, dass es eine eigene Schrift war, deren Titel Sextus in seinen Hypotyposen nachgeahmt hat, da Diogenes sonst wohl sagen würde: im ersten Buch der *λόγοι*, und da auch dieses Buch, nach Photius' eingehender Beschreibung, die 10 Tropen, welche sich in der *ὑποτύπωσις* fanden, nicht enthalten haben kann. Dagegen bezieht sich auf diese wohl der Ausdruck des ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 13: *αὐ καὶ στοιχειώσεις Αἰνησιδήμων*. Offenbar unrichtig ist, was HAAS S. 69 behauptet, nach SEXT. PYRRH. I, 185 habe Aenesidemus im 5. Buch seiner *λόγοι Πυρρώνειοι* bemerkt, *fieri posse, ut mittis quibusdam modis, compositis ex illis decem, redarguerentur qui causam esse dicerent*, die 10 Tropen müssen daher in diesem Werke gestanden haben. Sextus sagt dort nicht mit Bezug auf die zehen Tropen, sondern auf die acht (S. 27 zu besprechenden) Fehler, die beim Aufsuchen der Ursachen begangen werden: *οὐκ ἄδύνατον δὲ γησι, καὶ κατὰ τινὰς ἐπιμεικτοὺς τρόπους ἡρτημένους καὶ ἐκ τῶν προσηρημένων διαπλετεῖν ἐν τοῖς* (was doch nicht = *redargui posse*) *ἐν ταῖς αἰτιολογίαις*. Wirklich geschieht ja auch in den zehen Tropen der *αἰτιολογία* und der Fehler, die dabei gemacht werden, keine Erwähnung. Wo die *πρώτη εἰσαγωγή* stand, deren SEXT. MATH. X, 216 erwähnt, wird nicht angegeben; eine Schrift oder ein Theil einer solchen scheint aber damit gemeint zu sein: HAAS' Deutung (a. a. O. 69, 5) ist sprachlich unmöglich.

akademischen, welche darthun sollte, dass er allein seinen Standpunkt ganz rein und folgerichtig durchführe. Die Akademiker, sagte er¹⁾, verhalten sich in doppelter Beziehung dogmatisch, sofern sie vieles mit Bestimmtheit leugnen, anderes ebenso bestimmt behaupten; sie reden von Tugend und Verkehrtheit, Gutem und Schlechtem, Wahrem und Unwahrem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem, Seiendem und Nichtseiendem; vollends die Akademiker der damaligen Zeit seien mehr Stoiker, als Akademiker. Der pyrrhonische Skeptiker dagegen behaupte nie etwas, er sage nicht, dass alles erkennbar oder unerkennbar, wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, wirklich oder unwirklich sei, sondern immer nur, dass es das eine um nichts mehr sei, als das andere, oder dass es bald das eine sei, bald das andere, oder dass es für den einen dieses sei, für den anderen jenes. Aenesidemus will also nicht allein von dem Dogmatismus der späteren Akademiker, sondern auch von der Wahrscheinlichkeitslehre des Arcesilaos und Karneades nichts wissen, indem er in dieser schon einen Abfall von der reinen Skepsis sieht²⁾; und diese Wahrscheinlichkeitslehre hatte allerdings einerseits jenem eklektischen Dogmatismus ebenso unverkennbar vorgearbeitet, wie sie andererseits schon von dem Haupturheber des letztern der Akademie als Inconsequenz vorgertückt worden war³⁾. Wenn jedoch den akademischen Skeptikern vorgeworfen wird, dass sie die Unmöglichkeit des Wissens selbst wieder zu wissen behaupten und als Dogma vortragen, und wenn sie sich dadurch von den pyrrhonischen unterscheiden sollen⁴⁾, so ist diess, wie schon früher gezeigt wurde⁵⁾, nicht richtig.

1) B. Phot. a. a. O. S. 169 b f.

2) In ihr findet auch Sextus Pyrrh. I, 226 ff. den Hauptunterschied zwischen Akademikern und Pyrrhoneern.

3) M. vgl. über diese Punkte 1. Abth.³ S. 530. 599.

4) Gell. N. A. XI, 5, 8. Sext. Pyrrh. I, 1 ff. 226. 233 u. 5. Diese Behauptung auf Aenesidemus zurückzuführen, berechtigt uns nicht allein die Bemerkung des Gellius, bezw. Favorinus, a. a. O. 5, 6, die Frage über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhoneer sei eine *vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata*, sondern auch sein eigener Vorwurf gegen die Akademiker (Phot. a. a. O.): τὰ μὲν τίθενται ἀδιστάτως, τὰ δὲ αἰροῦσιν ἀναμψιβόλως.

Zur Begründung seines Standpunkts hatte Aenesidemus ausgeführt, dass weder die Sinne, noch das Denken uns eine gesicherte, zum wirklichen Begreifen der Gegenstände ausreichende | Ueberzeugung zu verschaffen vermögen¹⁾. Im besonderen wies er diess so nach²⁾. Er besprach zuvörderst im zweiten Buche seiner Schrift die Begriffe des Wahren, der Ursache, des Leidens³⁾, der Bewegung, des Entstehens und Vergehens und ähnliche, und suchte in eingehender Erörterung Widersprüche darin nachzuweisen⁴⁾; er bemerkte z. B., dass es kein Wahres geben könne, denn dasselbe müsste entweder ein wahrnehmbares sein, oder ein gedachtes, oder beides zusammen, oder keines von beiden, während doch keiner von allen diesen Fällen denkbar sei⁵⁾; er leugnete, dass man sich ein Entstehen denken könne, da weder körperliches durch körperliches, noch unkörperliches durch unkörperliches, noch das eine von beiden durch das andere hervorgebracht werden könne⁶⁾.

5) 1. Abth.² S. 495. 513 f. Auch Saisset's Vertheidigung der skeptischen Behauptung (a. a. O. 71 ff.) bringt in der Sache nichts neues.

1) PHOT. a. a. O. Anf.: ἡ μὲν ὅλη πρόθεσις τοῦ βιβλίου, βεβαιῶσαι, ὅτι οὐδὲν βεβαίον εἰς κατάληψιν (der alte Streit über die Möglichkeit einer καταληπτικῆ φαντασία, vgl. 1. Abth.² S. 492, 2. 501 ff. 592) οὔτε δι' αἰσθήσεως, ἀλλ' οὔτε μὴν διὰ νοήσεως.

2) PHOT. S. 170 a 39: Nachdem Aen. den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Skopsis auseinandergesetzt hatte, gab er in seinem ersten Buch eine übersichtliche Darstellung der ersteren, sodann erörterte er den Inhalt derselben in den folgenden Büchern im einzelnen.

3) Πάθη d. h. jede durch irgend eine Ursache bewirkte Veränderung; m. vgl. über diese Bedeutung des πάθος Bd. II b, 418³ und Sext. Math. IX, 195 ff. (περὶ αἰτίου καὶ πάσχοντος), wo gleichfalls unmittelbar an die Untersuchung über das αἷτιον § 239 die über das πάσχειν sich anschliesst.

4) PHOT. 170 b 3: In seinem zweiten Buch περὶ τε ἀληθῶν καὶ αἰτίων διαψαμβάνει, καὶ παθῶν, καὶ κινήσεως γενέσεως τε καὶ φθορᾶς καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων, κατὰ πάντων αὐτῶν τὸ ἄπορόν τε καὶ ἀκατάληπτον πυκνοῖς, ὡς οἴεται, ἐπιλογισμοῖς ὑποδεικνύς.

5) Sext. Math. VIII, 40 (in der Erörterung der Frage: εἰ ἔστι τι ἀληθές;): δυνάμει δὲ (dem Sinne nach) καὶ ὁ Ἀλυσίδημος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον (= in Beziehung auf diesen Gegenstand) ἀπορίας τίθεισιν· εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθές ἤτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν u. s. w. οὐκ ἄρα ἔστι τι ἀληθές. Die Beweisführung, wodurch jene verschiedenen möglichen Annahmen widerlegt werden, trägt Sextus im folgenden in eigenem Namen vor, sie stammt aber wohl bis § 47 einschl. gleichfalls von Aenes. her.

6) Sext. Math. IX, 218, nachdem er skeptische Einwendungen gegen

In demselben Sinne behandelte | er weiter in seinem dritten Buche die Bewegung und die sinnliche Wahrnehmung¹⁾; er

den Begriff der Ursache angeführt hat: ὁ δὲ Αἰνισίδημος διαγορώτερον ἐπ' αὐτῶν (sc. τῶν αἰτίων) ἐχρήτο ταῖς περὶ τῆς γενέσεως ἀπορίαις. Hierauf der obige Beweis, welcher näher (bis § 226) so ausgeführt wird: A) Ein Körper kann keinen Körper hervorbringen, mag er nun geworden oder ungeworden, wahrnehmbar oder nicht wahrnehmbar sein. Denn er müsste ihn entweder für sich allein, oder in Verbindung mit einem andern hervorbringen. a) Aber so lange er für sich allein bleibt, kann er seine eigene Substanz nicht vermehren, also auch kein zweites, von ihm selbst verschiedenes Ding erzeugen. b) Verbindet er sich mit einem andern, so müssten, damit aus dieser Verbindung ein drittes entstehe, entweder aus einem von den beiden verbundenen zwei werden, oder es müsste aus beiden zusammen ein drittes entstehen. α) Aber jenes ist unmöglich, denn so gut aus Einem zwei werden könnten, könnten auch aus diesen vier werden, und so fort, bis am Ende aus Einem unendlich viele geworden wären, was doch undenkbar ist. β) Ebenso unmöglich ist aber auch dieses, aus demselben Grunde: wenn aus zweien ein drittes entstehen könnte, könnte auch ein viertes und fünftes und schliesslich unendlich viele entstehen. B) Aus den gleichen Gründen kann auch kein unkörperliches anderes unkörperliches hervorbringen; davon nicht zu reden, dass das, was weder berühren noch berührt werden kann, unfähig ist, zu wirken und zu leiden (ein aristotelischer Satz — vgl. Bd. IIb, 356^a — dessen sich Sextus öfters, z. B. IX, 216. 286, bedient). C) Noch weniger kann körperliches aus unkörperlichem werden und umgekehrt, da weder dieses in jenem noch jenes in diesem enthalten ist. Wäre es aber darin enthalten, so könnte es doch gleichfalls nicht daraus entstehen, denn was schon vorhanden ist, kann nicht erst entstehen. Dass auch das folgende noch zu dem Auszug aus Aenesidemus gehört (Saisset 30 f. glaubt, er reiche bis § 257 einschl.), glaube ich nicht, da das § 210 aufgestellte Thema, dessen λήμματα die andern (nach § 218) in gewöhnlicherer, Aen. in eigenthümlicherer Art bewiesen hatte, nach den vier vorher angegebenen Gliedern der Disjunktion, mit § 226 erschöpft ist, und das folgende auch formell der breiten Darstellungsweise des Sextus weit näher steht, als der gedrängteren, die uns in den Auszügen aus Aenesidemus hier und Pyrrh. I, 180 ff. begegnet. Ob diese Auseinandersetzung dem zweiten oder (wie Saisset 30 ff. 194 ff. annimmt) dem fünften Buch des Aen. entnommen ist, lässt sich schwerlich mit Sicherheit ausmachen; da aber das zweite Buch unter anderem περὶ αἰτίων . . . γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς handelte (s. vorl. Anm.), und die Frage über das αἴτιον hier gerade in der speciellen Richtung auf die ἀπορίαι περὶ τῆς γενέσεως (Sext. IX, 218) besprochen wird, da ferner im 5. Buch die Untersuchung über die αἰτίαι unter acht Tropen behandelt war (s. u. 27, 9), von denen sich hier keine Spur findet und in die unsere Beweisführung sich nicht einfügt, ist es mir wahrscheinlicher, dass sie schon dem zweiten Buch angehörte.

1) Er handelte darin περὶ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ιδιωμάτων. Phot. 170b, 9.

bestritt sodann im vierten theils im | allgemeinen die Möglichkeit, das verborgene an äusseren Zeichen zu erkennen¹⁾, theils im besondern — vielleicht unter skeptischer | Prüfung der bisherigen, namentlich der stoischen, Physik und Theologie — die Möglichkeit, über die Natur der Dinge, die Welt und die Gottheit irgend etwas mit wissenschaftlicher Sicherheit auszumachen²⁾. An diese Erörterungen schloss sich im fünften Buch eine ausführlichere Auseinandersetzung über den schon früher besprochenen Begriff der Ursache an, worin er die Zulässigkeit dieses Begriffes bestritt und acht Fehler aufzählte, die bei den Schlüssen auf die Ursachen der Dinge begangen werden³⁾. Die drei letzten Bücher waren ethischen

1) PHOT. 170 b, 12: ἐν δὲ τῇ δ' σημεία μὲν, ὥσπερ τὰ φανερὰ φαινομένων ἀφανῶν, οὐδ' ὁλως εἶναι φησιν, ἡπατήσθαι δὲ κενὴν προσπαθεῖν (eine unberechtigte Neigung, ein eitler Wunsch) τοὺς ὁλομένους. Es bezieht sich diess auf die Frage nach dem sog. σημείον ἐνδεικτικόν, welche uns S. 47³ noch begegnen wird, und der Sache nach auch schon I. Abth. S. 392³ vorkam. In diesem Zusammenhang fand sich der Schluss, welchen SEXT. MATH. VIII, 215. 234 ausdrücklich aus dem vierten Buch der pyrrhonischen Reden anführt: εἰ τὰ φαινόμενα [= αἰσθητά, wie Sextus selbst bemerkt], πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ τὰ σημεία ἐστὶ φαινόμενα, τὰ σημεία πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐχὶ δὲ γε τὰ σημεία πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· τὰ δὲ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεία. M. vgl. hiezu, und namentlich über die chrysippische Form dieses Syllogismus, welcher aus dem zweiten und dritten ἀναπόδεικτος (I. Abth. 111, 5ⁿ) zusammengesetzt sei, SEXT. a. d. a. O. Die weiteren Erläuterungen bei Sextus mit SALISSEY 121 ff. gleichfalls von Aenesidemus herzuleiten, haben wir kein Recht.

2) PHOT. fährt fort: ἐγείρει δὲ τὰς ἐξ ἔθους ἐφεξῆς ἀπορίας περὶ τε ἑλῆς τῆς φύσεως καὶ κόσμου καὶ θεῶν, οὐδὲν τῶν (I. αὐτῶν) εἰς ὑπόληψιν πεισεῖν ἐντεινόμενος. Da PHOT. sagt, er habe hier die herkömmlichen Einwürfe vorgebracht, so ist zu vermuthen, dass er sich in diesem Abschnitt hauptsächlich an Carneades' Kritik der stoischen Physikotheologie hielt.

3) PHOT. 170 b, 17: προβάλλεται δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἐ λόγος τὰς κατὰ τῶν αἰτίων ἀπορητικὰς λαβὰς, μηδὲν μὲν μηδενὸς αἰτίον ἐνδιδοὺς εἶναι, ἡπατήσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογοῦντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν, καθ' οὓς οἰεῖται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περινεχθῆναι πλάνην. Nach SEXT. PYRRH. I, 180 ff. waren diess folgende acht: 1) Die Annahmen über die Ursachen der Dinge bewegen sich auf einem Gebiete, das uns unzugänglich sei, und lassen sich durch die Beobachtung nicht sicherstellen. 2) Während die Erscheinungen vielerlei Erklärungen zulassen,

Inhalts; | auch sie waren aber vorzugsweise gegen die Stoiker gerichtet. Das erste derselben (das sechste des Ganzen) behandelte die Begriffe der Güter und Uebel, des Begehrens- und Verabscheuenswerthen, des Wünschenswerthen und Verwerflichen; das zweite (B. 7) richtete seine Angriffe gegen die (stoische) Tugendlehre, und suchte zu zeigen, dass es eine leere Selbstverherrlichung sei, wenn sich die Philosophen der Erkenntniss und Uebung der Tugenden rühmen; das letzte endlich führte gegen die Annahmen der verschiedenen Schulen über das höchste Gut aus, dass dasselbe weder in der Glückseligkeit, noch in der Lust, noch in der Einsicht, noch in sonst einer von den Bestimmungen gesucht werden könne, welche von den einen oder den andern aufgestellt seien, und dass es überhaupt kein letztes und allgemein anerkanntes Ziel unseres Strebens gebe¹⁾.

Die Hauptbeweisgründe seiner Skepsis fasste Aenesidemus in den zehen, bzw. neun, Tropen zusammen²⁾, durch welche er dem |

halte man gewöhnlich eine einzige für die allein richtige. 3) Für solches, was regelmässig geschieht, setze man nicht selten regellose Ursachen voraus. 4) Man denke sich unbekannte Vorgänge unerlaubter Weise den uns bekannten gleichartig. 5) Fast alle ohne Ausnahme bilden sich ihre Vorstellungen über die Ursachen nach ihrer besonderen Ansicht von den Elementen der Dinge, nicht nach allgemein anerkannten Gründen. 6) Man ziehe häufig nur das in Betracht, was man aus seinen Hypothesen erklären könne, die entgegenstehenden Fälle dagegen übersehe man, wenn sie auch an sich nicht minder glaubwürdig seien. 7) Man gebe oft Erklärungen, welche nicht blos mit den Erscheinungen, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen streiten. 8) Das vermeintlich bekannte, aus dem man das unbekannte erkläre, sei oft in der Wirklichkeit so unbegreiflich, wie dieses. Nicht selten begehe man auch mehrere von diesen Fehlern zugleich; s. o. 23, 2 g. E.

1) Phot. 170b, 22 ff. Die Schlussworte desselben: *ἀλλ' ἀπλῶς οὐκ εἶναι τέλος τὸ πᾶσιν ὑμνούμενον*, glaube ich um so mehr in dem oben angedeuteten Sinne verstehen zu dürfen, da der Streit der Philosophen über das höchste Gut auch von den späteren Skeptikern als ein Haupteinwurf geltend gemacht wird.

2) Diese zehen Tropen finden sich, wie schon 1. Abth. 486, 1³ bemerkt ist, bei Sext. Pyrrh. I, 36 ff., der allerdings eigene Erläuterungen eingemischt haben mag, kürzer und mit unerheblichen Abweichungen bei Diog. IX, 78 ff. Auch Favorinus hatte sie, wie man aus Gell. N. A. XI, 5, 5. Diog. IX, 87 sieht, in seinen 10 Büchern *Περὶ ῥωμάτων τρόπων* behandelt. Dem Aenesidemus werden sie von Sext. Matth. VII, 345. Aristokl. bei Eus. pr. ev.

Dogmatismus alle seine Stützen zu entziehen hoffte¹⁾; und hat er auch den Inhalt derselben, wie diess nicht anders sein konnte, grossentheils von seinen Vorgängern entlehnt, so müssen wir ihn doch für den ersten halten, welcher die leitenden Gedanken der Skepsis in dieser Weise formulirt, sie auf diese zehen Beweisgründe zurückgeführt hat²⁾. Der

XIV, 18, 8. Diog. 78. 87 beigelegt; dass sie in der *ὑποτύπωσις* (s. o. 23, 2) standen, erhellt aus Diog. 78: *καθὰ γησιν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυρρώνεια ὑποτυπώσει*, ARISTOKL. a. a. O.: *ὅποταν γε μὴν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ ὑποτυπώσει τοὺς ἐννέα διεξίη τρόπους*. Ueber die Zählung und Stellung der einzelnen Tropen waren aber die Späteren nicht ganz einig: ausserdem, dass Aristokles von neun Tropen redet, erfahren wir aus Diog. 87, dass bei Favorin sein neunter Tropus der achte, sein zehnter der neunte war; bei Sextus steht (s. u. S. 32) der fünfte Tropus des Diog. an der zehnten, der siebente an der fünften, der achte an der siebenten, der zehnte an der achten Stelle. Wie man sich diese Abweichungen zu erklären hat, ob mehr aus zufälligen Veranlassungen oder aus bestimmten Ueberlegungen und Absichten, und aus welchen, ist schwer zu sagen, da es den mancherlei Vermuthungen darüber an zuverlässigen Anhaltspunkten zu sehr fehlt. Es gilt diess auch von der wichtigsten unter den oben angegebenen Differenzen, dem Fehlen eines der 10 Tropen bei Aristokles. Diese einfach dadurch zu beseitigen, dass in seinem uns von Eusebius überlieferten Texte statt *ἐννέα* „δέξα“ gesetzt wird (HIRZEL Unters. zu Cic. III, 113), sind wir schwerlich berechtigt. Glaubt andererseits PAPPENEHM (Tropen d. griech. Skept. 23 f.), und ebenso ARNIM (S. 72 der oben S. 9, 7 genannten Abhandlung), Aristokles gebe das richtige, und Aenesidemus habe nur neun Tropen gehabt, so stellen dieser Annahme die übereinstimmenden und offenbar der allgemeinen Ueberlieferung der skeptischen Schule entsprechenden ausführlichen Angaben des Sextus und Diogenes ein sehr erhebliches Hinderniss entgegen. Ich folge in der obigen Darstellung Sextus. — Statt „Tropen“ sagten die Skeptiker auch *λόγοι* und *τόποι* (SEXT. P. I, 36).

1) Diog. IX, 78 (ohne Zweifel wenigstens mittelbar aus Aenes.): *πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σκέψεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καὶ οὓς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀνῆρουν τὴν περὶ αὐτῶν πίστιν. πείθειν γὰρ τὰ τε κατ' αἰσθησιν συμφώνως ἔχοντα καὶ τὰ μηδέποτε ἢ σπανίως γοῦν μεταπίπτοντα τὰ τε συνήθη καὶ τὰ νόμοις διεσταλμένα καὶ τὰ τέρποντα καὶ τὰ θαυμαζόμενα. ἐδείκνυσαν οὖν ἀπὸ τῶν ἐναντίων τοῖς πείθουσιν ἴσας τὰς πιθανότητας*.

2) Da Aenesidemus selbst seine Ausführungen *Πυρρώνειοι λόγοι* nannte (s. o. 23, 2) und Diog. IX, 79 die 10 Tropen im Leben Pyrrho's bringt, pflegte man sie früher diesem Skeptiker selbst beizulegen. (So z. B. HEGEL Gesch. d. Phil. II, 490, schwankender RITTER III, 444, aber auch noch SAUSSET S. 78, wogegen sich PRELLER Hist. phil. gr. rom. § 492, BRANDIS Gesch. d. Entwickl. II, 180. 200 und die Neuere fast alle in dem oben aus-

gesprochenen Sinn erklären.) Allein jene Bezeichnung beweist für die 10 Tropen so wenig, als für die 8 Bücher der *lógoi*, dass sie von Pyrrho selbst herrühren, sondern nur, dass sie im Sinn der pyrrhonischen Lehre ausgeführt sein wollten. Nicht anders verhält es sich aber auch mit Diogenes. Dieser Schriftsteller verbindet bekanntlich die Uebersicht über die Lehre jeder Schule mit der Biographie ihres Stifters; er beschränkt sich aber dabei so wenig auf das, was dieser selbst gesagt hatte, dass er z. B. die stoische Lehre, über die er im Leben Zeno's berichtet, allen möglichen Auktoritäten der Schule, bis auf Posidonius herab, entnimmt, und auch die nach Zeno mit ihr vorgenommenen Veränderungen und die über manche Punkte entstandenen Streitigkeiten nicht übergeht, und im Leben des Pythagoras (VIII, 24 ff.) ausführlich erzählt, was Alexander Polyhistor in pythagoreischen Schriften gefunden hatte. Wenn er daher im Leben Pyrrho's der 10 Tropen des Aenesidemus erwähnt, so beweist diess nur, dass er diesen zur pyrrhonischen Schule rechnete, nicht aber, dass er jene Tropen Pyrrho selbst zuschrieb, noch weniger, dass sie ihm wirklich angehörten. Alle äusseren und inneren Gründe sprechen vielmehr dafür, dass sie in dieser Gestalt erst von Aenesidemus herrühren. Niemand, der dieser Tropen erwähnt, weder Aristokles, noch Sextus, noch Diogenes, nennt für sie einen älteren Zeugen als Aenesidemus (vgl. S. 28, 2. 1. Abth. 486, 1^a), keiner, der über Timon's Darstellung der Lehre Pyrrho's berichtet (er selbst hatte ja nichts geschrieben), weder Aristokles noch Diogenes, berührt in diesem Zusammenhang die 10 Tropen (vgl. 1. Abth. 484³ ff.); Cicero, dem sie sich als bequeme Zusammenfassung der skeptischen Einwürfe so sehr hätten empfehlen müssen, verräth nirgends eine Kenntniss derselben (vgl. GOMBEL Bielefelder Gymn. progr. 1880, S. 5). Sie selbst aber enthalten sowohl nach der Darstellung des Sextus als nach der von ihm unabhängigen des Diogenes manches, was unmöglich schon Pyrrho angehören kann. Auf die Zeit nach ihm weist namentlich in SEXTUS' Bericht der Einfluss der stoischen Terminologie in Ausdrücken wie *αἰρετὰ καὶ γενετὰ* (Pyrrh. I, 55), *φαντασία* (ebd. 58 ff. 112 ff.), *διάλληλος τρόπος* (ebd. 117; dass der *διάλλ.* *λόγος* der stoischen Terminologie angehört, zeigt PRANTL Gesch. d. Log. I, 492 u.; man kann daher daraus, dass in der Folge einer von Agrippa's fünf Tropen der *διάλλ.* *τρόπος* hiess, nicht schliessen, Aenesidemus könne sich dieses Ausdrucks noch nicht bedient haben), *κρίτηριον* (ebd. 114 ff.), *κατὰ διαφορὰν* (ebd. 137), und die Bezeichnung der Gegner als *λογματικοί* (ebd. 98. 145. 158. 160 f.), ferner die Erwähnung des Epikur und Chrysippus (ebd. 155. 160), des Stoikers Theon (DIOG. IX, 82) und des Herophileers Chrysermos (SEXT. 84); bestimmter in die römische Zeit, der lateinische Name Rufinus (SEXT. 83), und was bei DIOG. 84 über die Feuerbestattung der Römer, bei SEXT. 149. 152 über römische Gesetze, 156 über die Gladiatoren gesagt ist. Wären wir vollends sicher, dass die Worte *Τιβέριος δὲ ὁ Καίσαρ ἐν σφόδρῃ ἐώρα*, welche bei SEXT. 84 in der Ausführung des zweiten Tropus vorkommen, schon bei Aenesidem standen, so wäre diess nicht nur für die vorliegende Frage, sondern auch für die Bestimmung des Zeitalters Aenesidem's von entscheidender Bedeutung; indessen steht diese Notiz dafür

erste von diesen | Tropen¹⁾ beweist die Unsicherheit unserer Wahrnehmungen aus der Thatsache, welche von den Skeptikern durch viele Belege und Vermuthungen erhärtet wurde, dass sich der gleiche Gegenstand verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstelle; wobei die Einwendung, dass diess eben unvernünftige Thiere seien, wenigstens von den späteren Skeptikern mit der Behauptung abgeschnitten wird, die Erfahrung berechtige uns durchaus nicht, den Thieren weniger Vernunft beizulegen, als dem Menschen²⁾. Der zweite Tropus³⁾ weist das gleiche an den körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen nach. Der dritte⁴⁾ zeigt, dass nicht einmal der einzelne Mensch in seiner Ansicht von den Dingen mit sich einig sei, indem die verschiedenen Sinne verschiedenes und nicht selten entgegengesetztes | über sie aussagen; wozu noch kommt, dass wir gar nicht wissen, ob wir nicht mit weiteren Sinnen noch manche uns verborgene Eigenschaft an ihnen entdecken würden. In dem vierten⁵⁾ wird dargethan, dass die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Nüchternheit und Trunkenheit, Ruhe und Bewegung, Neigung und Abneigung, heitere und traurige Stimmung, auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend einwirken; an was wollen wir nun erkennen, fragt der Skeptiker, ob wir in einem Zustande sind, der eine richtige Auffassung der Dinge möglich macht? Welches Kennzeichen wir auch aufstellen möchten, so bedürfte dieses eines Beweises, aber ob unser Beweis richtig ist, können wir nicht wissen, wenn wir kein Kennzeichen der Wahrheit haben, wir bewegen uns also in einem unvermeidlichen Zirkel. Zu diesen vier Gründen aus

doch zu vereinzelt, und konnte zu leicht in einer späteren Darstellung beigefügt werden.

1) SEXT. P. I, 40—61. Diog. 79 f.

2) SEXT. 62—78; zu der Ausführung des Aenesidemus scheint diese Erörterung, welche Sextus selbst als eine an sich entbehrliche Zuthat einführt, nicht gehört zu haben.

3) SEXT. 79—89. D. 80 ff.

4) S. 90—99. D. 81.

5) S. 100—117. D. 82.

der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts fügt der siebente und der zehente Tropus, wie SEXTUS bemerkt¹⁾, zwei, welche von der des Objekts hergenommen sind. Jener führt aus, dass das gleiche bei verändertem Massverhältniss anders erscheine, dass z. B. derselbe Gegenstand zerkleinert weiss, als feste Masse schwarz oder gelb aussehen könne, dass ein einzelnes Sandkorn sich hart, ein Sandhaufen weich anfühle, dass derselbe Stoff in grösserer Menge genossen anders auf den Körper wirke, als in kleinerer²⁾; dieser zeigt, dass durch die Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der Gewohnheiten und Meinungen die Entscheidung über das Wahre, Gute und Naturgemässe schwankend werde³⁾. Von den übrigen, nach der Eintheilung des Sextus auf das Verhältniss des Subjekts zum Objekt bezüglichen Tropen, erörtert der fünfte⁴⁾ die Verschiedenheiten, welche sich für die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter denen sie erfolgt (Entfernung, Beleuchtung, Lage eines Dings u. dgl.). Der sechste⁵⁾ verweist auf den Umstand, dass wir alles durch irgend ein Medium (Luft, Flüssigkeit u. s. w.) wahrnehmen, dessen Einfluss auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können; der achte⁶⁾ folgert mit theilweiser Wiederholung des früheren aus der Relativität aller Erscheinungen Wahrnehmungen und Begriffe die Unmöglichkeit, die Dinge rein zu erkennen; der neunte endlich⁷⁾ schliesst aus der That- sache, dass das ungewohnte einen weit stärkeren Eindruck auf uns macht, als das gewohnte, auf die Subjektivität der Eindrücke, von denen unsere Vorstellungen ausgehen.

Der durchgehende Grundgedanke dieser sämtlichen Beweise ist, nach SEXTUS' richtiger Bemerkung⁸⁾, die Relativität

1) Pyrrh. I, 38, was übrigens in Betreff des zehenten Tropus nicht passt.

2) S. 128—134. Bei Diog. 86 ist dieser Tropus der achte.

3) S. 145—163. D. 83 nimmt dieser Tropus die fünfte Stelle ein.

4) Bei SEXT. 118—123; D. 85 der siebente.

5) S. 124—128. D. 84 f.

6) S. 135—140, bei Diog. 87 der zehente, bei Favorinus der neunte.

7) S. 141—144. Diog. 87. Wenn der letztere sagt, dieser sein neunter Tropus sei bei Favorin der achte, bei Sextus und Aenesidemus der zehente, so ist diess in Betreff des Sextus, wie der Augenschein zeigt, unrichtig.

8) Pyrrh. I, 39 (nach der Eintheilung der 10 Tropen in die oben-

aller unserer Vorstellungen. Den Nachweis derselben führen sie aber fast ausschliesslich an der sinnlichen Wahrnehmung, ohne die darüber hinausgehenden Einwürfe zu berücksichtigen, denen wir in Aenesidem's grösserem Werke begegnen; was jedenfalls beweist, dass er mit der Zuverlässigkeit der Sinne auch jeder anderen Art der Ueberzeugung den Boden entzogen zu haben glaubte. Das Ziel und Ergebniss dieses Zweifels sind die alten skeptischen Sätze: dass schlechthin kein sicheres, begreifendes Wissen möglich sei, dass sich von keinem Gegenstand das eine mit mehr Recht aussagen lasse, als das andere, dass alles ebensogut falsch, wie wahr, unwahrscheinlich, wie wahrscheinlich, unwirklich, wie wirklich sei; dass man daher gar nichts behaupten, keiner Annahme zustimmen dürfe, in allen Fällen vielmehr sein Urtheil zurückhalten müsse, und dass auch dieser Satz selbst nicht als eine Behauptung des Skeptikers, sondern nur als Kundgebung seines inneren Zustandes aufzufassen sei¹⁾; ebenso wollen die skeptischen Einwürfe nach Aenesidemus nur den Widerstreit und die Verwirrung aussprechen, in welche sich der Philosoph durch die Erschei-

angegebenen drei Klassen): *πάλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι* (sc. *τρόποι*) *ἀνάγονται εἰς τὸ πρὸς τι· ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ τοὺς δέκα*. Vgl. GELL. N. A. XI, 5, 7: (die Akademiker und Pyrrhoneer) *omnes omnino res, quae sensus hominum movent, tūn πρὸς τι esse dicunt*.

1) PHOT. 169, b f. (s. o. S. 25, 1), wo u. a.: *καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυρρώνιος ὀρίζει, ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, ἡγῆσιν, ὅπως τὸ ποούμενον ἐκκαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν*. Aus Aenesidemus stammt aber, mittelbar oder unmittelbar, ausser DIOG. IX, 106 (1. Abth. 487, 4³), wahrscheinlich auch GELL. XI, 5. DIOG. IX, 74: die Skeptiker haben alle Behauptungen anderer Schulen bestritten, aber selbst nichts behauptet; auch das *οὐδὲν ὀρίζομεν* solle keine Behauptung sein, sondern nur eine *μήνυσις τῆς ἀπροπτιωσίας*. *διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὀρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀρξέψιας πάθος δηλοῦται· ὁμοίως δὲ καὶ διὰ τῆς Οὐδὲν μᾶλλον καὶ τῆς Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται*. Auch diese bezeichnen nur das *ἀπροςθετεῖν* (nicht zustimmen), die *ἐποχή*, die *ἀγνοσία τῆς ἀληθείας* u. s. f. καὶ αὐτῇ δὲ τούτῳ τῇ λόγῳ λόγος ἀντίκειται, ὅς καὶ αὐτὸς μετὰ τὸ ἀνελεῖν τοὺς ἄλλους ὑφ' ἑαυτοῦ περιτραπείς ἀπόλλυται, κατ' ἴσον τοῖς καθαρτικοῖς ἃ τὴν ὕλην προεκκρίναντα καὶ αὐτὰ ὑπεκκρίνεται καὶ ἐξαπόλλυται. (Diese Vergleichung führt auch ARISTOTEL. bei EUS. pr. ev. XIV, 18, 16 als skeptisch an.)

nungen und durch seine eigenen Begriffe versetzt findet¹⁾; denn auf den Werth von Beweisen im strengen Sinn konnten sie allerdings im Munde derer, welche jede Möglichkeit der Beweisführung bestritten, keinen Anspruch machen²⁾. Von diesem ihrem Verhalten sind die mancherlei Namen hergenommen, mit denen die jüngeren Skeptiker, vielleicht schon nach Pyrrho's Vorgang, sich bezeichneten³⁾; aus dem gleichen Grunde wollten sie ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (*αἵρεσις*), sondern nur eine Richtung (*ἀγωγή*) genannt wissen⁴⁾. | Den praktischen Gewinn dieses Standpunkts und das höchste Ziel des menschlichen Strebens fand aber auch Aenesidemus, wie schon Pyrrho und Timon, in der unerschütterlichen Gemüthsruhe⁵⁾, oder wie er auch sagt, in der Lust⁶⁾, welche für ihn eben mit der Gemüthsruhe zusammenfiel; dabei leugnete er indessen so wenig, als die früheren

1) Diog. IX, 78: *ἔστιν οὖν ὁ Πυρρῶνειος λόγος μῆνυσις τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὑποσούν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὐρίσκεται, καθὰ φησιν Αἰνησιδῆμος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυρρῶνεια ὑποτυπώσει.*

2) Dass sie die Unmöglichkeit des Beweises beweisen wollen, hatte ja namentlich Antiochus den Akademikern als Widerspruch vorgerückt; vgl. 1. Abth. 601, 2^a.

3) Diog. IX, 69: *οὗτοι πάντες Πυρρῶνειοὶ μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, ἀπορητικοὶ δὲ καὶ σκεπτικοὶ καὶ ἐπὶ λεπτικοὶ καὶ ζητητικοὶ ἀπὸ τοῦ οἶον δόγματος προσηγορεύοντο. ζητητικοὶ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν u. s. w.* Diog. folgt hier ohne Zweifel einem der jüngeren Skeptiker. Aehnlich GELL. XI, 5, 6, wie es scheint, nach Favorinus, und SEXT. P. I, 7.

4) *Ἀγωγή* ist der stehende Name für die skeptische Denkweise z. B. bei Diog. IX, 115. SEXT. P. I, 16 f. (wenn man unter der *αἵρεσις* die Zustimmung zu einem Dogma verstehe, habe der Skeptiker keine *αἵρεσις*, wohl aber, wenn man darunter *τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγήν* verstehe) und sehr oft. ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22. Dass schon Aenesidemus sich dieses Namens bediente, setzt die 36, 1 angeführte Stelle voraus.

5) Diog. IX, 107: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἣ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἢ ἀταραξία, ὥς φασιν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνησιδῆμον· οὔτε γὰρ τὰδ' ἐλούμεθα ἢ ταῦτα φειζόμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἔστι.* Vgl. 1. Abth. 8. 488 f.

6) ARISTOKL. a. a. O. § 2: *τοῖς μέντοι διαχειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησιδῆμος δὲ ἡδονήν.*

und späteren Skeptiker, dass man in praktischen Dingen theils dem Herkommen, theils der jeweiligen Empfindung und dem Bedürfniss folgen müsse¹⁾. Ueber den Widerspruch aber, dass er die Möglichkeit, ein letztes Lebensziel aufzustellen, bestritt (s. o. S. 23), während er selbst doch thatsächlich in der Gemüthsruhe und der durch sie zu gewinnenden Glückseligkeit ein solches aufstellte²⁾, suchte wohl er schon, wie seine Nachfolger, sich mit der Auskunft wegzuhelfen: der Skeptiker dürfe zwar nicht mit Sicherheit zu wissen glauben, was der höchste Lebenszweck sei und wie er sich erreichen lasse; nachdem ihm aber die Erfahrung ungesucht bewiesen habe, dass mit der *ἐποχή* auch die Ataraxie und mit dieser die Glückseligkeit eintrete, werde er sich diese Erfahrung in der gleichen Weise und mit den gleichen Vorbehalten wie jede Erfahrung für sein Verhalten zur Richtschnur nehmen³⁾.

1) Diog. a. a. O. fährt fort: τὰ δ' ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεύγειν, ὡς τὸ πεινῆν καὶ ἀλγεῖν· οὐκ ἔστι γὰρ λόγῳ περιελθεῖν ταῦτα, und dann wieder: ὥστε καὶ αἰρούμεθα τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεύγομεν καὶ νόμοις χρώμεθα. ARISTOTEL. § 15: ὁπόταν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, ὅτι δέοι κατακολουθοῦντα φύσει καὶ τοῖς ἔθελαι ζῆν u. s. w. Dass diese Aussagen auch auf Aenesidemus anwendbar sind, lässt sich um so weniger bezweifeln, da einerseits Diogenes (bzw. die Quelle desselben) seine Darstellung der pyrrhonischen Skepsis (auch nach IX, 62) im wesentlichen Aenesidemus entnommen zu haben scheint, andererseits die gleichen Grundsätze in seiner Schule, bei Sextus, uns begegnen werden.

2) Dass sich Aenes. nicht minder, als seine Vorgänger und Nachfolger, in diesen Widerspruch verwickelte, liegt auf der Hand, und ob er selbst ebenso, wie Diog. IX, 107, die Ataraxie als *τέλος* bezeichnete oder nicht, ist sachlich unerheblich: was die Skeptiker als das höchste, nur durch ihre Philosophie zu erreichende Gut rühmten, war ebendamt auch für den Zweck ihres Philosophirens erklärt. Vgl. HIRZEL Untersuch. III, 88 f.

3) Wenn die Skeptiker überhaupt eine Lösung des oben besprochenen, von ihren Gegnern doch schwerlich übersehenen Widerspruchs suchten, stand ihnen hiefür auf ihrem Standpunkt wohl kein anderer als der hier angenommene Ausweg offen. Dass sie ihn aber auch wirklich einschlugen, wird durch die S. 62³ anzuführende Darstellung des Sextus über die Art, wie in der Skepsis das Mittel zur Ataraxie entdeckt wurde, wahrscheinlich. Je geflissentlicher diese Darstellung das Ungesuchte und Unerwartete dieser Entdeckung hervorhebt, um so mehr ist zu vermuthen, dass sie den didaktisch-apologetischen Zweck habe, die Frage zu beantworten, wie es sich mit dem skeptischen Verzicht auf's Wissen vertrage, in der Skepsis

Dass nun von einem so unbedingten Zweifel kein gangbarer Pfad zur heraklitischen Physik führte, liegt am Tage; nichtsdestoweniger soll Aenesidemus diesen Uebergang gemacht haben. Nach SEXTUS sagte er, die Skepsis sei der Weg zur heraklitischen Lehre; denn ehe man mit Heraklit behaupten könne, dass demselben Ding entgegengesetztes zukomme, müsse man mit den Skeptikern nachgewiesen haben dass an demselben entgegengesetztes erscheine¹⁾; und im Zusammenhang damit werden ihm nicht allein von Sextus, sondern auch von Tertullian und seinem Gewährsmann Soranus²⁾, physikalische und anthropologische Lehren beigelegt, welche sich an Heraklit anschliessen, zugleich aber die Bestimmungen dieses Philosophen an manchen Punkten, unter dem Einfluss der stoischen Lehre, umdeuten.

Für das Urwesen erklärte Aenesidemus nach dieser Darstellung die Luft³⁾; was zwar thatsächlich der heraklitischen Lehre nicht entspricht⁴⁾, aber ihr um so eher unterlegt werden konnte, da bei den Stoikern das Urfeuer auch als Pneuma gefasst wurde⁵⁾, und da es allerdings auch bei Heraklit an

die Bedingung der Glückseligkeit zu sehen. Dass aber die Antwort, welche Sextus hierauf gibt, schon seinen Vorgängern, mindestens seit Aenesidemus, vermuthlich aber schon seit Pyrrho und Timon, angehört, ist zum voraus wahrscheinlich; und so legt auch Diog. 107 Timon und Aenesidemus den Satz bei, dass der *ἐποχή* *σκιᾶς τροπον ἐπακολουθεῖ ἢ ἀταραξία*“, dasselbe, wie bei SEXT. I, 29: *ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχεῶς ἢ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι*.

1) Pyrrh. I, 210: *ἐπεὶ δὲ οἱ περὶ τὸν Αἰνησίδημον ἔλεγον ὁδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἑρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγείται τοῦ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τάναντία περὶ τὸ αὐτό, οἱ δὲ Ἑρακλείτριοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, φάμεν πρὸς τούτους u. s. w.*

2) Hierüber DIELS Doxogr. 206 f. Soranus ist Hadrian ungefähr gleichzeitig.

3) SEXT. Math. X, 233: *τό τε ὃν κατὰ τὸν Ἑρακλείτην ἀή ἐστιν, ὡς φησιν ὁ Αἰνησίδημος*.

4) Worüber Bd. I, 647 f.

5) Vgl. 1. Abth.³ 142. 99, 1. 118. Als Pneuma bezeichnet das Feuer schon Theophrast Fr. 3 De igne c. 4: *καὶ γὰρ τὸ πῦρ οἷον πνεύματος τις φύσις*. Bei den Stoikern fällt das Pneuma einerseits, wiefern es Ursache des Lebens ist, mit der Lebenswärme oder dem *πῦρ τεχνικὸν* zusammen,

Anknüpfungspunkten für diese Auffassung nicht ganz fehlte¹⁾. Von diesem Urstoff sollte auch die Zeit und | Zahl nicht verschieden sein; denn mit der Einheit und dem Jetzt sei nichts anderes gemeint, als die körperliche Substanz²⁾, nur

andererseits wird es luft- und dunstartig vorgestellt; um so leichter konnte das Urfeuer Heraklit's, indem es dem stoischen Pneuma gleichgesetzt wurde, in Luft verwandelt werden.

1) Der bedeutendste derselben liegt wohl in dem Begriff des heraklitischen Urfeuers selbst, unter welchem nicht sowohl die Flamme, als das Warme überhaupt zu verstehen ist, und welches daher auch wohl durch *ἀναθυμίασις* erklärt wird (vgl. Bd. I, 647 f. und PLATO Krat. 413 C); denn dass die *ἀναθυμίασις* nicht die warme Ausdünstung, sondern nur „die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins“ u. dgl. bezeichne (LASSALLE Herakl. I, 147 ff.), wird niemand glauben, welcher sich die realistische Natur der heraklitischen Anschauungen klar gemacht hat, und welcher es mit den Zeugnissen der Alten etwas genauer nimmt, als Lassalle. Unter allen den Stellen, auf welche sich dieser beruft, von denen übrigens keine Heraklit angehört oder von ihm handelt, ist auch nicht eine einzige, in der man unter *ἀναθυμίασις* etwas anderes als die Ausdünstung verstehen könnte. Als *ἀναθυμίασις* erscheint nun das Feuer namentlich in der Seele (s. Bd. I, 704 f.); und wenn Heraklit allerdings auch hier nicht von der Luft gesprochen haben kann, die bei ihm überhaupt noch nicht unter den elementaren Umwandlungsformen des Urstoffs vorkommt, so liess sich doch diese *ἀναθυμίασις* von der späteren Voraussetzung der vier Elemente aus ebensogut der Luft zuweisen, als dem Feuer und wurde von Einzelnen auch wirklich auf sie gedeutet (vgl. Bd. I, 676, 6); liess doch auch Heraklit die Seele sich durch Einathmung aus der Luft nähren (ebd. 707); und so wird ja die Seele von den Stoikern ganz allgemein nicht blos als Feuer, sondern auch als *πνεῦμα*, als *ἀναθυμίασις*, als warme Luft, als zusammengesetzt aus Luft und Feuer beschrieben (s. I. Abth. 195, 23). Wer sich daher Heraklit von der Stoa deuten liess, der konnte auch dadurch in der Meinung bestärkt werden, dass sein Feuer etwas luftartiges sei, und SCHLEIERMACHER's Vermuthung (Herakleitos. W. W. z. Philos. II, 115 f.), dass Aenesidemus gerade von der Seelenlehre aus zu seiner Ansicht über die Luftnatur des heraklitischen Urstoffs gekommen sei, trifft ohne Zweifel wenigstens einen von den Gründen dieser Annahme. Eine weitere Veranlassung zu derselben konnte in dem Ausdruck *αἰθήρ* liegen, wenn Heraklit sein Urfeuer wirklich so bezeichnet hat (hierüber Bd. I, 646, 2), denn bei dem Aether, den z. B. Empedokles geradezu für das Element der Luft setzt, dachte man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eher an Luft, als an Feuer; ebenso in dem *πρηστήρ* (a. a. O. 647, 1), sofern dieses Wort eigentlich den Gluthwind, also eine Lufterscheinung, bedeutet (vgl. ARIST. Meteorol. III. 1. 371a, 15 u. a. St. LASSALLE a. a. O. II, 87 f.).

2) Dieser ziemlich unklare Satz soll wohl besagen: wenn man von

aus der Vervielfältigung jener beiden entstehe aber die Zahl und die Zeit¹⁾. Indem jenes Urwesen entgegengesetzte Bestimmungen | annimmt²⁾, entstehen die Dinge; und „Aenesidemus“

einer Einheit rede, so denke man an irgend ein körperliches Ding, und ebenso bei dem Jetzt an die Gegenwart eines solchen Dings.

1) Sext. Math. X, 216: *σῶμα μὲν οὖν ἔλεξεν εἶναι τὸν χρόνον Ἀλησιδῆμος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρειν χάρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. Ἔθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς (vgl. S. 23, 2, Schl.) κατὰ ἐξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἀπλὰς ἐξεις, αἰτίνες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μονάς ἐπὶ τῆς οὐσίας (die οὐσία im stoischen Sinn, worüber 1. Abth. S. 94³) τετάχθαι φησίν, ἥτις ἐστὶ σωματική. τὰ δὲ μεγέθη τῶν χρόνων καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἀριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μάλιστα ἐκφέρεσθαι· τὸ μὲν γὰρ τὸν, ὃ δὴ χρόνου μήνυμά ἐστιν, εἶτι δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν, τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμὸν ὑπάρχειν τοῦ νῦν, φημι δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμὸν εἶναι τῆς μονάδος. (Auf diese Ansicht von der Zeit kommt Sext. § 230 ff. noch einmal zurück; vgl. Pyrrh. III, 138: *οἱ μὲν σῶμα αὐτὸν [τὸν χρόνον] ἔφασαν εἶναι, ὡς οἱ περὶ τὸν Ἀλεσιδήμον· μὴδὲν γὰρ αὐτὸν διαφέρειν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.*) Auf den „trefflichen Bericht“ über Heraklit's Lehre, den LASSALLE (Herakl. I, 358 f. II, 120. 211) in dieser Stelle findet, den er aber sofort dahin umdeutet, dass die Zeit „Continuität von Jetzt und Nichtjetzt“, „der reale Process“ u. s. f. sei, können wir freilich um so weniger bauen, da sich uns bereits gezeigt hat, dass „Aenesidemus“ mit Heraklit's Ansichten in wichtigen Punkten, wie gleich in Betreff seines Urstoffs, theils selbst die eingreifendsten Aenderungen vorgenommen, theils die von den Stoikern vorgenommenen sich angeeignet hat, und da auch in unserer Stelle selbst Ausdrücke, wie οὐσία (als ob Heraklit, der jedes beharrliche Sein leugnete, von einer οὐσία hätte sprechen können!), *πρῶτον σῶμα, μονάς, τὸ νῦν* u. s. w. den Sprachgebrauch und die Begriffe der aristotelischen und stoischen Philosophie mit Händen greifen lassen. Nicht einmal das kann man mit Sicherheit aus unserer Stelle abnehmen, dass Heraklit die Zeit für etwas körperliches erklärt, oder überhaupt von ihr gesprochen hat, denn wir haben durchaus keine Bürgschaft dafür, dass Sextus eine so genaue Kenntniss der heraklitischen Lehre besaß, um nicht das, was er bei „Aenesidem“ fand, ohne weiteres für heraklitisch zu halten, mochte es diess auch noch so wenig sein; sagt er doch auch unter Berufung auf Aenes. (s. o. 36, 3), Heraklit erkläre das *ὄν* für Luft. Auch Sext. Math. X, 232 hat LASS. (II, 121) missverstanden, wenn er in den Worten: *οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον* den Sinn findet: „dass nach vieler Meinung das Allererste bei Heraklit kein Körper sei“, während schon das unmittelbar folgende ausser Zweifel stellt, das zu übersetzen war: „dass es den von Heraklit angenommenen Urstoff nicht gebe“.*

2) Hierüber S. 36, 1.

unterschied desshalb zwischen der Art, wie die Substanz im Weltganzen, und wie sie in den einzelnen Dingen ist, wenn er mit den Stoikern sagte, das Ganze sei mit dem Theil sowohl identisch, als von ihm verschieden: identisch, weil Eine und dieselbe Substanz Ganzes und Theil sei, verschieden, weil sie Ganzes in der Welt sei, Theil in den Einzelwesen¹⁾. Von den Stoikern hatte er auch die Unterscheidung von zwei Hauptgattungen der Bewegung entlehnt: der räumlichen Bewegung und der qualitativen Veränderung²⁾; und auf die gleiche Quelle verweisen | die anthropologischen Bestimmungen, die ihm beigelegt werden³⁾. Er hielt nämlich die Seele, wie uns berichtet wird, für einen Luftstrom, welcher sich durch den ganzen Körper verbreite und bis in die Oeffnungen der Sinnesorgane herausdringe⁴⁾; er nahm mit Heraklit an, dass

1) SEXT. Math. IX, 337: ὁ δὲ Αἰνισίδημος, κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἑτερόν φησι τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταυτόν· ἡ γὰρ οὐσία καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος, ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῶον ἡΐσιν. Auch diese Stelle darf man aber natürlich nicht (mit LASSALLE II, 70) so verstehen, als ob Heraklit selbst in dieser Weise vom Verhältniss des Ganzen und der Theile gesprochen hätte, sondern diess ist ein Satz der stoischen Logik (vgl. 1. Abth. 97, 2^a), für den Heraklit's Lehre von der Einheit des Urstoffs benützt wird.

2) SEXT. Math. X, 38: οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἶσι καὶ οἱ περὶ τὸν Αἰνισίδημον, διτινὴν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω (in letzter Beziehung) κίνησιν ἀπολείπουσι, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικὴν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικὴν. Vgl. 1. Abth. S. 197^a. Die weitere, ganz stoische, Erläuterung dieses Unterschieds lässt sich nicht mit Sicherheit auf „Aenesidemus“ zurückführen. Seine Bemerkungen über denselben können sich allerdings auch im Zusammenhang seiner skeptischen Erörterungen über die Bewegung (s. o. 25, 4) gefunden haben; und diess um so eher, da der sonst bei Sextus in seinen Berichten über Aenesidem's Heraklitismus stehende Beisatz κατὰ τὸν Ἡράκλειτον hier fehlt.

3) Denn mit dem Standpunkt des Skeptikers vertragen sie sich ebenso wenig und der stoisch-heraklitischen Lehre stehen sie eben so nahe wie die Bestimmungen, welche Sextus mit einem Αἰνισίδημος κατὰ Ἡράκλειτον anführt; da haben wir doch nicht den geringsten Grund zu der Annahme, dass sie anderswoher stammen als diese.

4) TERTULL. De an. 9: non ut aër sit ipsa substantia ejus [animae], etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heracito. Ebd. 14. SEXT. Math. VII, 350. (Beide Stellen sind Bd. II b, 918, 3^a abgedruckt.)

sie sich mittelst des Athems aus der äusseren Luft nähre¹⁾; und liess nach dem Vorgang der Stoiker²⁾ das Kind erst nach der Geburt durch den Einfluss der kälteren Luft ausser dem mütterlichen Leibe die Lebenskraft gewinnen³⁾. In allem diesem erscheint Aenesidemus als ein Anhänger der stoisch-heraklitischen Physik.

Es ist nun freilich leicht zu sehen, und auch die späteren Skeptiker konnten es ohne Mühe nachweisen⁴⁾, dass sich diese dogmatischen Sätze mit einer so rückhaltlosen Skepsis, wie die Aenesidem's, nicht vertrugen, und dass ein Philosoph, der jeden Schluss von der Erscheinung auf's Sein für unstatthaft hielt, diesen Schluss auch in der Form nicht zulassen durfte, in welcher er ihm hier zugeschrieben wird⁵⁾. | Wie soll man sich dann aber diesen Widerspruch bei einem so scharfsinnigen Denker, wie Aenesidemus, erklären? Dass er ihn nicht bemerkt, dass er ohne jede Einschränkung in Einem Athem die Unmöglichkeit aller objektiven Erkenntniss, die Unzuverlässigkeit der Wahrnehmungen, die Unsicherheit der Vermuthungen über die Ursachen der Dinge ausgesprochen, und zugleich von den Dingen und ihren Ursachen alles das behauptet haben sollte, was so eben angeführt wurde, lässt sich kaum denken. Aber wie lässt sich dann beides nebeneinander in seinem Munde zusammenreimen? Man könnte den Versuch machen, das Nebeneinander in ein Nacheinander

1) Nur dieses wird nämlich das thatsächliche an Sextus' Angabe, Math. VII, 349, sein (zu der Bd. I, 644 f. z. vgl.): *οἱ μὲν ἐκτὸς τοῦ σώματος [τὴν ψυχὴν εἶναι ἐλεῖαν], ὥς Ἀλησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.*

2) Vgl. 1. Abth. 197, 1^a.

3) TEXT. c. 25; *isti, qui praesumunt, non in utero concipi animam, . . . sed effuso partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi . . . [carnem] editam, et de uteri fornace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aëris rigore percussam et vim animale[m] rapere et vocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo.* Diese Darstellung ist freilich, was die Stoiker betrifft, jedenfalls ungenau, denn sie liessen die Seele nicht nach der Geburt erst in das Kind kommen, sondern nur jetzt erst zur animalischen Seele sich verdichten, und so mag es sich mit Aenesidemus ähnlich verhalten, wenn wir auch das genauere bei ihm nicht angeben können.

4) Vgl. Sext. Pyrrh. I, 210 ff.

5) Nach S. 36, 1.

zu verwandeln, indem man annähme, er sei zuerst zwar heraklitisirender Stoiker gewesen, später aber an diesem wie an jedem Dogmatismus irre geworden und zur Skepsis übergegangen; oder man könnte ihn umgekehrt auf dem Umwege über die Skepsis zu Heraklit und der Stoa gelangen lassen. Aber wenn er selbst nach Sextus die Skepsis als den Weg zur heraklitischen Lehre bezeichnete¹⁾, so kann er nicht den umgekehrten, von Heraklit zur Skepsis, gemacht haben; wenn er andererseits den Akademikern vorwarf, dass sie ihre skeptischen Grundsätze aufgeben und sich dem stoischen Dogmatismus in die Arme geworfen haben²⁾, wenn also seine eigene Skepsis gerade im Gegensatz zu dem stoisirenden Eklekticismus der Akademie sich entwickelt, gerade dieser Gegensatz seine Trennung von der akademischen Schule veranlasst hatte, so lässt sich nicht annehmen, dass ihn eben diese Skepsis in ihrem weiteren Verlaufe zu Heraklit und der Stoa zurückführte; wollten wir uns vielmehr auch einen solchen, an sich nicht sehr wahrscheinlichen, Wechsel seiner Ueberzeugung gefallen lassen, so könnte derselbe nur durch ein Aufgeben seines skeptischen Standpunkts herbeigeführt sein, die Skepsis könnte ihn daher auch in diesem Fall nicht zu Heraklit geführt haben, da sie ihn ja vielmehr von dem Dogmatismus abgeführt und dann wieder dieser als stoisirender Heraklitismus ihn der Skepsis abwendig gemacht hätte. Davon nicht zu reden, dass er unmöglich von Freund und Feind einstimmig als der Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis betrachtet werden könnte, wenn er diese in der Folge selbst wieder aufgegeben hätte. Diese beiden Auswege sind uns daher verschlossen. Einen andern scheint die Angabe des SEXTUS³⁾ zu zeigen, dass Aenesidemus unter den Erscheinungen

1) Vgl. S. 36, 1.

2) S. 8. 22. 24.

3) Math. VIII, 8: *οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Ἀλεξανδρῆμον* (wofür aber im vorangehenden entweder *π. τ. Ἀλεξ. καθ' Ἡράκλειτον* oder *π. τ. Ἀλεξ. καὶ Ἡράκλ.* steht, welches beides in diesem Fall das gleiche besagt) *λέγουσι τινα τῶν φαινόμενων διαφορὰν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα. ὁθεν καὶ ἀληθὲς περὶ τούτων εἰρησθαι τὸ μὴ λῆθον τῇ κοινῇ γνώμῃ.*

solche unterscheide, die sich allen gemeinsam, und solche, die sich nur Einzelnen darstellen, und das, was allen erscheine, für wahr, das übrige für unwahr halte. Man könnte vielleicht, hieran anknüpfend, vermuthen, die dogmatischen Bestimmungen, welche Aenesidemus beigelegt werden, wollen eben nur jenes Gemeinsame in den Erscheinungen ausdrücken, über die Erscheinungen dagegen, auf welche seine Skepsis uns beschränkt¹⁾, wollen sie nicht hinausgehen; er beanspruche für jene Bestimmungen die Geltung von Wahrheiten nicht in dem Sinne, dass ihnen etwas Wirkliches entsprechen sollte, sondern nur um damit das auszudrücken, was thatsächlich allgemein als wahr galt²⁾. Allein schon diese Unterscheidung dessen, was allgemein und was individuell erscheint, widerspricht den Grundsätzen, zu denen sich Aenesidemus sonst bekennt. Denn woher kann der Skeptiker wissen, dass andere die gleiche Wahrnehmung haben, wie er, ja wie wäre diess nur möglich, wenn Aenesidemus mit dem Nachweis³⁾ Recht hat, dass die Dinge verschiedenen Personen, verschiedenen Sinnen, zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen sich nicht bloß verschieden, sondern sogar entgegengesetzt darstellen? Wollten wir uns aber auch in Bezug auf diese Frage bei der Antwort beruhigen, dass der Skeptiker hier nur die gleiche Inconsequenz begehe, wie wenn er (s. o. S. 35) das Herkommen, das ja doch auch nur auf der allgemeinen Uebereinstimmung beruht, zu einer von den Normen unseres praktischen Verhaltens macht: ist es irgend glaublich, dass Aenesidemus wirklich „das, was allen erscheint“, „was der gemeinen Meinung nicht verborgen ist“, für wahr erklärt hat? Sextus selbst legt diese Erklärung (wie S. 41, 3 gezeigt ist) nur dem *Αἰνισίδημος καὶ Ἡράκλειτος* bei, d. h. er hat sie nur in dem Bericht gefunden, um dessen Glaubwürdigkeit es sich hier eben handelt. Der ächte Aenesidemus dagegen beweist ausführlich (s. S. 25), dass es kein Wahres geben

1) Vgl. S. 34, 1. SEIT. Pyrrh. 1, 19 f. 22 u. o.

2) So jetzt HIRZEL Untersuch. III, 95 ff., indem er eine von mir nur versuchsweise aufgestellte und sofort bestrittene Annahme sich aneignet und gegen mich in Schutz nimmt.

3) Worüber S. 31 f.

könne; und wenn dieser hiebei unter dem .Wahren, wie Jedermann, die der Wirklichkeit entsprechenden Vorstellungen verstand, so haben wir nicht das mindeste Recht zu der Annahme, dass jener etwas anderes darunter verstanden habe. Er sagt wohl (S. 41, 3), wahr sei, was allen als wahr erscheint, d. h. er betrachtet, wie die gleichzeitigen Dogmatiker, die allgemeine Uebereinstimmung als Beweis der Wahrheit. Aber er verräth mit keinem Wort, was er doch unbedingt sagen müsste, wenn es seine Meinung wäre: dass er mit „Wahrheit“ etwas anderes bezeichnen wolle, als das, was alle Welt mit diesem Worte bezeichnet, dass er mit dem Satze: „was allen erscheint, ist wahr“ nur die Tautologie aussprechen wolle: „was allen als wahr erscheint, gilt allgemein für wahr“. Und gehören denn die Bestimmungen, welche „Aenesidemus nach Heraklit“ in den Mund gelegt werden, zu dem, was allen erscheint? Die Sätze, dass die Luft der Urstoff sei, dass die Seele aus Luft bestehe und sich als solche durch den Körper verbreite u. s. w., sprechen nicht bloß nichts allgemein erscheinendes und allgemein anerkanntes aus, sondern sie beziehen sich überhaupt nicht auf das Erscheinende, die Phänomenen: sie stellen vielmehr über das Wesen der Dinge und die Gründe der Erscheinungen Behauptungen auf, wie sie Aenesidemus nie aufstellen konnte, so lang er nicht auf alle Ergebnisse seiner Skepsis verzichtete.

Unter diesen Umständen entsteht nun allerdings die Frage¹⁾, ob wir Aenesidemus alles das zuschreiben dürfen, was Sextus und Tertullian ihm beilegen, oder ob nicht vielleicht das, was er nur als Heraklit's Lehre berichtet hatte, von jenen missverständlich | zu seiner eigenen gemacht sei²⁾. Und wenn sie

1) Welche DIELS Doxogr. 210 f. zuerst aufgeworfen hat.

2) Das nämlich scheint mir unverkennbar, dass dieselben die oben besprochenen heraklitisirenden Bestimmungen Aenesidemus wirklich beilegen, und dass es ihrer Absicht nicht entspricht, wenn ARNIM (S. 79 ff. der oben S. 9, 7 angeführten Schrift) aus ihren Angaben herausliest: Aen. wolle den Heraklitismus nicht als das Höhere bezeichnen, für welches die Skepsis nur die Vorbereitungsstufe bilde, sondern nur angeben, wie Heraklit zu seiner Lehre gekommen sei. Wenn die Skepsis der Weg zur heraklitischen Philosophie genannt wird, so heisst diess doch: man gelange zu dieser, wenn man die Gedanken der Skeptiker in der von ihnen eingeschlagenen Richtung

oder ihre Quellen wirklich bei Aenesidemus gefunden haben, was sie als seine ihm mit Heraklit gemeinsame Lehre bezeichnen, werden wir kaum umhin können, uns für die zweite von diesen Annahmen zu entscheiden. Sie bietet uns in diesem Fall das einzige Mittel, um Aenesidem's Lehre mit sich selbst in Einklang zu bringen und von Widersprüchen zu befreien, welche zu greifbar daliegen, als dass sie dem scharfsinnigen Manne so leicht hätten entgehen können, und welche er auf sich zu nehmen in seiner skeptischen Theorie schlechterdings keine Veranlassung hatte. Wenn ferner Sextus bei der Erwähnung der dogmatischen Bestimmungen, die er dem Skeptiker zuschreibt, sich fast durchaus der Wendung bedient: „Aenesidemus sagt nach Heraklit“¹⁾, so scheint diese, in ihrer ständigen Anwendung befremdliche, Einführungsformel sich am besten durch die Annahme zu erklären, er habe das, was er so einführt, bei Aenesidem selbst nur als ein „nach Heraklit“ gültiges, als Heraklit's, nicht als seine eigene Lehre, bezeichnet gefunden. Da wir endlich wirklich wenigstens Einen Fall nachweisen können, in dem Sextus das, was er zuerst, allem nach aus Aenesidemus, als Heraklit's Lehre mitgeteilt hat, in der Folge von „Aenesidemus nach Heraklit“ anführt²⁾, so scheint ebendamt der Beweis dafür geführt zu

weiter verfolgt, nicht: man gelange zu ihr, wenn man von denselben in entgegengesetzter Richtung, zum Dogmatismus hin, abbiegt; und wenn Aenesidemus über die Luft als Urstoff, über die Seele u. s. w. alles das gesagt hat, was Sextus und Tertullian ihm in den Mund legen, so hat er Heraklit's Physik, so wie er diese auffasst, nicht blos geschichtlich zu erklären versucht, sondern sich selbst zu ihr bekannt.

1) Abgesehen von Pyrrh. I, 210 (s. o. 36, 1) und der S. 39, 1 besprochenen Bestimmung, welche mit Aenesidem's Heraklitismus nichts zu thun hat, geschieht diess ganz allgemein; vgl. S. 38, 1. 39, 1. 40, 1 und damit, was S. 35, 3 aus Sext. M. X, 233 angeführt ist: *τό τε ὃν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἄηρ ἐστιν, ὡς γηστὴν ὁ Αἰνησίδημος*. Hier wird Aen. nur als Zeuge für Heraklit's Lehre angeführt; aber wie nahe ist es von diesem Ausdruck zu dem der andern drei Stellen: *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον γηστὴν* u. dgl.

2) M. vgl. mit der S. 41, 3 aus Math. VIII, 8 angeführten Stelle ebd. VII, 131: *τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον . . . χρητέριον ἀληθείας γηστὴν ὁ Ἡράκλειτος, ὅθεν τὸ μὲν κοινὴ πᾶσι φαινόμενον τοῦτ' εἶναι πιστόν . . . τὸ δὲ τιμὴ μόνῃ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν*. Diese letztere Angabe

sein, dass er fähig gewesen sei, das, was er bei Aenesidem in einer Darstellung der heraklitischen Lehre gefunden hatte, ihm selbst als seine eigene Meinung beizulegen.

Nun schreibt aber einen Theil davon auch Tertullian und derjenige, dem er seine Angaben entnommen hat, Valerius Soranus (s. S. 36, 2), Aenesidem zu. Da Soranus erheblich älter war, als Sextus, andererseits aber die Mittheilungen des letztern über die uns von Tertullian erhaltenen aus Soran's vier Büchern von der Seele weit hinausgehen, und für manche von ihnen in diesem psychologischen Werke überhaupt nicht der geeignete Ort war, müssen wir annehmen, dass beide Berichte, der des Sextus und der des Soranus, aus einer dritten, spätestens den ersten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts angehörigen Quelle geflossen seien, und dass es eben diese gewesen sei, in der Aenesidemus jene heraklitisirenden und stoisirenden Lehren beigelegt waren, die wir ihm nicht zu-
trauen konnten. Denn wäre diess in ihr noch nicht geschehen gewesen, hätte sie sich erst auf die Angabe beschränkt, dass Aenesidem jene Lehren Heraklit beilege, ohne ihn selbst sie sich aneignen zu lassen, so hätten Sextus und Soranus unabhängig von einander durch das gleiche Missverständniss dieser Angabe zu ihren Darstellungen gekommen sein müssen; und diess ist undenkbar. Hat aber Soranus und Sextus schon eine Schrift vorgelegen, in welcher Aenesidemus der Uebergang von der Skepsis zu der angeblich heraklitischen Physik beigelegt war, so ist es allerdings viel wahrscheinlicher, dass diese Schrift aus einer bestimmten dogmatischen Tendenz, als dass sie aus einem blossen Missverständniss hervorgegangen war. Und da nun überdiess SEXTUS (Pyrrh. I, 210 ff.) „die

findet sich in einem Abschnitt, von dem es DIELS Doxogr. 210 durch die Vergleichung von § 129 mit TERTULL. De an. 9 und SEXT. Math. X, 283 wahrscheinlich gemacht hat, dass er aus Aenesidemus (sei es dem ächten oder dem unächtten) herstamme, und von dem diess um so glaublicher ist, da auch das, was Heraklit über das *ἔννόν* und die *ἰδίᾳ φρόνησις* gesagt hatte (SEXT. VII, 133 vgl. Th. I, 715, 2. 660, 3), hier in die dem Skeptiker geläufigen Begriffe übersetzt, auf das *κοινῶς* und *ἰδίᾳ φαινόμενον* (s. o. 41, 3) gedeutet wird. Was HENZEL Unters. zu Cic. III, 69 ff. hiegegen bemerkt, hat mich nicht überzeugt.

Herakliteer“, und zwar gerade diejenigen, welche mit dem angeblichen Aenesidem (s. o. 36, 1) die Skepsis als den Weg zur heraklitischen Physik bezeichneten, als Gegner behandelt, die zu seiner Zeit noch vorhanden waren, und deren eingehende Widerlegung er noch nöthig findet, wird PAPPENHEIM¹⁾ mit der Vermuthung wohl Recht haben, dass die Schrift, der Soranus und Sextus ihre Angaben über Aenesidem's Heraklitismus entnommen haben, das Werk eines jüngeren Neupyrrhoneers war, welcher in demselben den Namen des Aenesidemus missbräuchlich zu dem Versuche benützt hatte, unter seiner gefeierten Auktorität eine Rückbildung des Pyrrhonismus in einen — mehr noch stoischen als heraklitischen — Dogmatismus herbeizuführen, und welcher mit diesem Versuche, wie es scheint, wenigstens bei einzelnen Mitgliedern der Partei Anklang gefunden hatte²⁾. An der geschichtlichen Richtigkeit ihrer Angaben über Aenesidemus hat aber allem Anschein nach weder Soranus noch Sextus gezweifelt³⁾. |

1) Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Aenesidemus; vgl. besonders S. 29 ff.

2) Für bestimmtere Vermuthungen über diese Schrift scheint es mir an ausreichenden Anhaltspunkten zu fehlen. PAPPENHEIM a. a. O. S. 28 hält *Αλησιδῆμος καὶ Ἡράκλειτος* für den Titel der Schrift; ich möchte mir diese Bezeichnung eher daraus erklären, dass dieselbe, ohne Nennung eines Verfassers erschienen, sich als einen Bericht über das gab, was Aenesidem *καὶ Ἡράκλειτος* gesagt habe. Ueber ihren Verfasser wage ich keine Vermuthung; ihre Abfassungszeit mag, nach dem S. 45 Bemerkten, dem ersten Drittheil des 2. Jahrhunderts angehören, auch diess lässt sich aber nur mit Vorbehalt sagen.

3) In Betreff des Soranus ergibt sich diess daraus, dass er, bezw. Tertullian, die heraklitisirenden Bestimmungen Aenesidem ohne jede Andeutung einer entgegengesetzten Möglichkeit durchaus im Tone geschichtlicher Berichterstattung zuschreibt. Sextus betreffend bestreitet es PAPPENHEIM S. 32 mit Unrecht. Auch er legt das, was Aenesidem „nach Heraklit“ gesagt haben soll, auch da, wo er diesen Zusatz macht, doch immer Aenesidem bei; er macht ihn aber (wie aus S. 36, 1 hervorgeht) auch nicht immer, und seine ganze Polemik gegen „die um Aenesidem“ P. I, 210 ff. hätte wesentlich anders ausfallen müssen, wenn er Aenesidemus selbst nicht mit zu ihnen rechnete.

2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus.

Unter den Nachfolgern des Aenesidemus ist der erste, über dessen wissenschaftliche Thätigkeit uns etwas bekannt ist, Agrippa. Von ihm hören wir nämlich, dass er den skeptischen Tropen des Aenesidemus fünf weitere beifügte, welche mit jenen zwar theilweise zusammenfallen, mit denen er aber doch, wie wir annehmen dürfen, die des Schulstifters nicht verdrängen, sondern nur ergänzen wollte¹⁾. Die Ordnung und der Inhalt derselben wird von SEXTUS²⁾ und DIOGENES³⁾ übereinstimmend so angegeben. Der erste⁴⁾ führt aus, dass bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen keine feste Ueberzeugung möglich sei; der zweite⁵⁾ zeigt, dass jeder Beweisgrund selbst eines Beweises bedürfte, und so fort in's unendliche, dass man mithin niemals zu einer wirklich gesicherten Annahme kommen könne; der dritte behauptet die Relativität aller Vorstellungen, weil sich die Dinge je nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den Umständen, unter denen sie wahrgenommen werden, verschieden | darstellen⁶⁾;

1) HIRZEL, welcher in seiner Besprechung Agrippa's, Untersuch. III, 117—130, diesen Punkt zuerst in's Licht gestellt hat, verweist hiefür mit Recht auf SEXT. P. I, 177 (über die 5 Tropen der „jüngeren Skeptiker“, d. h. Agrippa's): οὐς ἐκτίθενται οὐκ ἐκβάλλοντες τοὺς δέκα τρόπους ἀλλ' ἐπὲρ τοῦ ποικιλώτερον καὶ διὰ τούτων σὺν ἐλείνοις ἐλέγχειν τὴν τῶν δογματικῶν προπέτειαν, und DIOG. IX, 88: οἱ δὲ περὶ τὸν Ἀγρίππαν τοῦτοις (den 10 Tropen) ἄλλους πέντε προσεῖςάγουσι. Ihrem ganzen Standpunkt nach konnten die Skeptiker nicht behaupten, dass mit einer gewissen Zahl von Tropen alle überhaupt möglichen erschöpft seien, und so verwahrt sich denn auch SEXTUS P. I, 35 vor der Darstellung der 10 Tropen: er gebe dieselbe οὔτε περὶ τοῦ πλήθους οὔτε περὶ τῆς δυνάμεως αὐτῶν διαβεβαιούμενος. ἐνδέχεται γάρ, καὶ σαθεροὺς εἶναι καὶ πλείους τῶν λεχθησομένων. Das letztere setzt auch Agrippa voraus.

2) Pyrrh. I, 164 ff.

3) IX, 88 f.

4) Ὁ ἀπὸ τῆς διαφανείας.

5) Ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων.

6) Dieser Tropus, ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, führte nach Sextus aus, dass πρὸς μὲν τὸ χρεῖον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται τὸ ὑποκείμενον. Er fällt daher, wie Sextus selbst bemerkt, mit dem achten Aenesidem's (s. o. S. 32, 6) zusammen, welcher gleichfalls gezeigt hatte, dass alles als ein πρὸς τι erscheine, und zwar in doppelter Hinsicht: ein-

der vierte¹⁾, eigentlich nur eine Ergänzung des zweiten, verbietet einer Untersuchung unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde zu legen; der fünfte²⁾ endlich sucht darzuthun, dass dasjenige, was einer Annahme zum Beweis dienen soll, seinerseits erst mit Hilfe dieser Annahme bewiesen werden müsste, und dass namentlich die Wahrheit des Denkens nur aus der sinnlichen Wahrnehmung, und die Wahrheit der letzteren nur aus dem Denken bewiesen werden könnte. Im Vergleich mit den zehen Wendungen des Aenesidemus verrathen diese fünf unverkennbar das Bestreben, die skeptische Methode auf allgemeinere Gesichtspunkte zurückzuführen und dadurch zu vereinfachen, zugleich zeigen sie sich auch darin gründlicher, als jene, dass sie nicht nur einseitig die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmungen und der unwissenschaftlichen Meinungen, sondern namentlich auch die nach der Sicherheit des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in's Auge fassen.

Noch einfacher lautet die skeptische Beweisführung bei denen, welche nur zwei Tropen annahmen³⁾. Wenn nämlich etwas erkannt werden könnte, sagten sie, so müsste es entweder aus sich selbst oder aus einem andern erkannt werden. Dass aber nichts aus sich selbst zu erkennen sei, lasse sich aus dem durchgreifenden Widerstreit der Meinungen abnehmen, und dieser Widerstreit sei auch gar nicht zu schlichten, da die Wahrheit der Sinne durch denselben ebenso in Frage gestellt sei, wie die des Denkens. Ebendamit sei aber

mal *ὡς πρὸς τὸ κρίνον*, sofern es eben nur diesem Subjekt, diesem Sinne u. s. w. so oder so erscheine, und sodann *πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, ὅτι πρὸς τήνδε τὴν ἐπιμίξιν* (Umgebung) *καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν σύνθεσιν τήνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν* *ἐκαστον φαίνεται*.

1) *Ὁ ὑποθετικός.*

2) *Ὁ διάλληλος.*

3) SEXT. PYRRH. I, 178 f. RITTER IV, 297 denkt dabei an Menodotus und seine Nachfolger, was sich jedenfalls mehr empfiehlt, als die Ansicht SAISSET's (S. 225), der die zwei Tropen gleichfalls Agrippa beilegt; denn wer nur zwei Tropen zählte, kann nicht zugleich fünf gezählt haben, und ebensowenig können die zwei zur blossen Ergänzung der fünf aufgestellt worden sein, da ja der zweite und fünfte von diesen (der *εἰς ἄπειρον ἐκβάλλον* und der *διάλληλος*) in den zweien wiederkehrt. Die letzteren spielen auch unter den Beweisen des Sextus eine grosse Rolle.

auch die Möglichkeit einer Erkenntniss aus anderem aufgehoben, da wir doch am Ende auf ein aus sich selbst erkennbares zurückkommen müssen, wenn wir nicht entweder dem Fortgang in's unendliche oder dem Zirkelschluss anheimfallen wollen. Die Urheber dieser zwei Tropen hatten es mit denselben, wie es scheint, nicht blos, wie Agrippa mit den seinigen, auf eine Ergänzung der älteren, sondern auf ihre Ersetzung durch ein einfacheres Verfahren abgesehen. Für eine Verbesserung kann aber diese Vereinfachung nicht angesehen werden, denn der Grund, auf den sie in letzter Beziehung zurückführt, der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen, ist gerade ebenso unwissenschaftlich, als andererseits die popularphilosophische Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung.

• Die ganze Errungenschaft der skeptischen Schule, wie sie sich gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts herausstellte, ist uns allem Anschein nach vollständig in den Schriften des Empirikers Sextus¹⁾ erhalten²⁾. Der Zweck

1) Ueber die Lebenszeit des Sextus ist schon S. 10 ff. gesprochen worden. Das wenige, was über seine Person und sein Leben überliefert ist, bespricht nach FABRICIUS (in der Einleitung zu s. Ausgabe) PAPPENHEIM Lebensverhältnisse des Sext. Emp. (Progr. d. Cöln. Gymn. zu Berlin 1875). Dass er ein Grieche war, ergibt sich aus seinen eigenen Aussagen Math. I, 246 vgl. Pyrrh. I, 152. III, 211. 214; aber welchem Theil der hellenischen Welt sein Geburtsort angehörte, wissen wir nicht, er müsste denn wirklich der von SUIDAS (s. S. 50 u.) genannte „Libyer Sextus“ sein, und aus der Cyrenaika stammen. Aus M. I, 246 sieht man nur, dass er weder Athener noch Koër war. Ob ihm Alexandria aus eigener Anschauung bekannt war, lässt sich aus Pyrrh. III, 221. M I, 213 um so weniger entscheiden, da wir nie wissen, was er von älteren Vorgängern entlehnt hat; in Alexandria selbst können diese Stellen nicht wohl niedergeschrieben sein; dagegen wird in einem dritten Werke, M. X, 15. 95, von Alexandria so gesprochen, als ob der Verfasser sich dort aufhielte. Auch in Athen muss er gelebt haben, da er M. VIII, 145. P. II, 98 Athen als Beispiel eines Ortes anführt, den er gegenwärtig nicht wahrnehme; auf einen römischen Aufenthalt lässt die Kenntniss römischer Gesetze und Gebräuche P. I, 149. 152. 156 (die Erwähnung des Basilides hat nach S. 10, 4 mit Rom nichts zu thun) nicht mit Sicherheit schliessen; da aber Herodot, der Lehrer des Sextus, nach GALEN De puls. IV, 11. Bd. VIII, 751 K. wenigstens eine Zeit lang als gefeierter Arzt in Rom lebte, ist auch von seinem Schüler zu vermuthen, dass er dort war. Als Schulvorstand (worüber S. 5, 3) bezeichnet sich Sextus P. III, 120, als

dieser Schriften | ist eine umfassende Widerlegung des Dogma-

Arzt M. I, 260; über seine medicinischen Schriften sogleich. Welcher ärztlichen Schule er angehörte, ist streitig. Sein Beiname *ὁ ἐμπειρικός*, den schon Diogenes kennt, lässt in ihm einen Anhänger der empirischen Schule erkennen, der ihn eine pseudogalenische Schrift ausdrücklich zuzählt (vgl. S. 10, 3), und wenn er nach Math. I, 61 *Ἐμπειρικά ὑπομνήματα* verfasste, wird man darin so wenig mit PAPPENHEIM (De S. Emp. libr. 7) eine gegen die Empiriker gerichtete Schrift sehen können, als in den *σkeptικά ὑπομνήματα* (worüber folg. Anm.) und den *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus, den *Πυρρώνειοι λόγοι* des Aenesidemus, Schriften gegen den Pyrrhonismus, oder in den *Πυθαγορικά ὑπομνήματα* Diog. VIII, 24 eine Schrift gegen die Pythagoreer, sondern es können mit diesem Titel nur solche Darstellungen gemeint sein, welche vom Standpunkt der Empiriker ausgehen. Nun bemerkt aber Sextus auch wieder P. I, 236 ff. über die Behauptung, dass der Standpunkt der empirischen Aerzte mit dem skeptischen zusammenfalle: wenn die ersteren die Unbegreiflichkeit der *ἀδελὰ* behaupten, sei diess nicht der Fall, es würde vielmehr dem skeptischen Standpunkt das Verfahren der Methodiker besser entsprechen (vgl. S. 20, 1), und damit stimmen auch einige andere (von PAPPENHEIM Lebensverh. d. S. E. 6. 36 zusammengestellte) Spuren einer Vorliebe des Sextus für die methodische Schule überein. Von den verschiedenen Vermuthungen, durch welche man sich diese Aeusserungen im Munde des „Empirikers“ erklären könnte (PAPPENHEIM a. a. O.), scheint mir die einfachste die zu sein, dass Sextus ebenso, wie Herodot (von dem diess PAPPENHEIM a. a. O. 5, 3 bestreitet), aus einer Schule empirischer Aerzte hervorgegangen war, aber wie sich jener (s. S. 7, 2) bei irgend einem Anlass auf die Seite der Pneumatiker gestellt hatte, so auch dieser die Lehre der Empiriker nicht durchaus festhielt, und nachdem er sie in seinen medicinischen Schriften vertreten hatte, in der Folge die Art, wie die Methodiker ihren Standpunkt definirten, den skeptischen Grundsätzen noch entsprechender fand, als die in der damaligen empirischen Schule gebräuchliche, allzu dogmatische Ausdrucksweise, die aber doch aus den allgemeinen Grundsätzen derselben nicht folgte, und daher auch nur bedingungsweise (*εἴπερ ἡ ἐμπειρία ἐκείνη περὶ τῆς ἀκαταλήψιας τῶν ἀδελῶν διαβεβαίουσας*) von Sextus getadelt wird. Vgl. PAPPENHEIM Erläuterungen u. s. w. S. 93. Wenn Suid. IIb, 714 Bernh. in seine Angaben über den i. Abth. S. 803^b besprochenen Sextus aus Chaeronea, den Neffen Plutarch's, solche über Sextus Empir. und dessen Schriften einmengt, einen Theil der letzteren aber (die 3 uns erhaltenen) Sp. 715 auch wieder einem *Σέξτος Ἀβύς* beilegt, so beweist diess, wie längst bemerkt worden ist, lediglich, dass in diesem Fall, wie bei Suid. öfters, verschiedene Artikel durch einander gerathen sind. SEFF's Versuch dagegen (Pyrrh. Stud. 85 ff. 121) in dieser Darstellung, statt einer von Suidas oder seinen Abschreibern angerichteten Verwirrung einen geschichtlich treuen Bericht nachzuweisen und diesen zur Grundlage weit greifender, ebenso zuversichtlicher als unerwiesener Combinationen zu machen, war durchaus verfehlt. Plutarch's (um 48—125) Neffe kann das Ende von M. Aurel's Regierung nicht mehr

tismus; | diese Widerlegung soll nicht in der Art geführt

erlebt haben und wird auch von diesem *πρ. έαντ.* I, 9 als Verstorbener behandelt; den Empiriker müssen wir erheblich später setzen; und in dem, was M. Aurel a. a. O. über seinen Lehrer und Freund mittheilt, tritt uns nicht allein (trotz Sepp) keine Spur der von Sext. Emp. vertretenen Skepsis, sondern durchaus der dogmatische Ton der akademischen und stoischen Ethik entgegen. Das *καταληπτικῶς λευρετικὸν τῶν εἰς βίαν ἀναγκαζῶν δογμαμάτων* hätte man keinem Alt- oder Neupyrrhoneer nachrühmen können.

2) Von den Schriften des Sextus (über welche PAPPENHEIM De S. Emp. libr. numero et ordine. Berl. 1874. Gymn. progr. zu vergleichen ist) besitzen wir noch die pyrrhonischen Hypotyposen in drei Büchern (eine Uebersetzung derselben von PAPPENHEIM erschien 1878, Desselben „Erläuterung zu des S. Emp. pyrrhon. Grundzügen“ 1881) und die zwei Werke, welche in neuerer Zeit, in elf Bücher vertheilt, unter der Bezeichnung: „gegen die Mathematiker“ zusammengefasst (und der Einfachheit wegen auch im folgenden so citirt) werden. Das älteste von diesen Werken sind die Hypotyposen; an sie schliesst sich die Schrift gegen die dogmatischen Philosophen (hierüber M. VII, 1. IX, 1. X, 351. XI, 1) d. h. Math. VII—XI durch ihren Anfang unmittelbar an: wenn jene den skeptischen Standpunkt im allgemeinen dargestellt und begründet hatten, will ihn diese an den einzelnen Fragen durchführen, wobei es aber freilich ohne viele Wiederholungen nicht abgeht. Von den drei Abschnitten, in die sie zerfällt, den Erörterungen über die Logik, die Physik und die Ethik, hat der erste in den Handschriften auch den Titel: *περὶ φιλοσοφίας*. Das aus den sechs ersten Büchern bestehende Werk, welches sich mit der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik, also überhaupt mit den zur *ἐγκύκλιος παιδεία* gerechneten Fächern beschäftigt, nennt Sextus I, 1. VI, 68: *τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντιρρόησιν, τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διέξοδον*. Dass Sextus die drei Werke in dieser Reihenfolge erscheinen liess, sieht man aus den zahlreichen Verweisungen der späteren auf die früheren; vgl. ausser M. VII, 1 und ausser den sogleich (S. 52) weiter anzuführenden Stellen: M. VII, 29 mit P. I, 21 f.; § 345 mit P. I, 36 ff.; IX, 195 (wo nicht *περήσεως*, sondern mit Bekker *νοήσεως* zu lesen ist) mit P. III, 13 f.; XI, 144 mit P. I, 25 f.; XI, 236. I, 33 mit P. III, 259 f.; M. I, 35 mit IX, 195. X, 310 f.; III, 116 mit IX, 279 f. Umgekehrt wird in den Hypotyposen auf die Schrift gegen die Dogmatiker als eine zukünftige verwiesen; so I, 21 auf M. VII, 29 ff.; II, 215 auf IX, 330 ff.; nicht anders aber (vgl. PAPP. 15) auch I, 222. Hält PAPPENHEIM a. a. O. S. 16 nichtedestoweniger die Schrift gegen die *μαθήματα* für die früheste, so kann ich nicht bestimmen. P. glaubt zwar in der letztgenannten Schrift Zeichen jugendlicher Unreife und eine weniger entschiedene Skepsis zu erkennen, als in den Hypotyposen und den fünf Büchern gegen die Dogmatiker. Aber wie sollte Sextus in diesem Fall dazu gekommen sein, in sein Jugendwerk bei der Herausgabe die Bezugnahme auf spätere Schriften hineinzucorrigiren, während er es doch unterlassen hätte, dasselbe sachlich mit jenen in Einklang zu

werden, dass auf die | einzelnen Systeme eingegangen und jedes

bringen? Ich möchte mir daher die Verschiedenheit zwischen beiden, so weit sie überhaupt von Erheblichkeit ist, eher daraus erklären, dass sich Sextus in ihnen an verschiedene Vorbilder gehalten hat. Auf eine weitgehende Abhängigkeit von seinen Quellen weist neben anderem (worüber PAPPENHEIM Erläut. S. 241) namentlich der Umstand, dass in dem Werke gegen die Dogmatiker (wie schon S. 10, 4 gezeigt ist) ausser Aenesidemus nicht ein Schriftsteller genannt wird, der über die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. herabreichte, da sich doch nicht annehmen lässt, dass Sextus, wenn sein Werk aus selbständigen Studien hervorgegangen war, zur Berücksichtigung späterer Vorgänger oder Gegner keine Veranlassung gehabt hätte. Auch seine beiden andern Werke sind aber so karg an Beziehungen auf Personen und Dinge, welche über die Zeit des Aenesidemus herabgehen, dass bei ihnen gleichfalls die Vermuthung nahe liegt, sie seien zum grösseren Theil aus älteren Schriften geschöpft; doch erwähnen die Hypotyposen nicht allein den Kaiser Tiberius (I, 84), und wie es scheint die Skeptiker Menodotus und Herodotus (vgl. S. 6, 2), sondern sie berichten auch eingehend über die fünf Tropen Agrippa's und die späteren zwei, wenn auch über diese ohne Angabe ihrer Urheber (vgl. S. 47 f.); in den Abhandlungen gegen die μαθήματα wird II, 62 in Hermagoras ein Zeitgenosse des Cäsar und Augustus, und I, 60 in dem Peripatetiker Ptolemäus (über den Th. II b, 54^o) ein Mann genannt, der erst dem ersten oder zweiten christlichen Jahrhundert angehört zu haben scheint. Auch in dem Werke gegen die Dogmatiker sprechen aber die Angaben über „Aenesidem nach Heraklit“ (s. S. 86 ff.) für die Annahme, seine nächste Quelle seien weniger die eigenen Schriften Aenesidem's als eine jüngere Darstellung seiner Lehre gewesen. Unter einander zeigen die drei Werke eine solche Verwandtschaft, dass grosse Abschnitte der Hypotyposen in der Schrift gegen die Dogmatiker, der letzteren in der gegen die μαθήματα, dem Inhalt und nicht selten sogar den Worten nach wiederkehren; wie diess aus einer Vergleichung der im folgenden beigebrachten Belegstellen erhellt. — Auf die noch vorhandenen Schriften des Sextus haben wir auch eine Reihe von Ausführungen zu beziehen, die sich einer anderen Bezeichnung bedienen. Der ἀντιρρητικός λόγος P. I, 20 ist die Schrift gegen die Dogmatiker, wo sich (M. VII, 29 ff.) das hier verheissene findet. Περὶ στοιχείων M. X, 5 wird von PAPPENHEIM S. 6 mit Recht auf P. III, 124 ff. bezogen, sofern dieser Abschnitt noch zu der § 30 beginnenden Erörterung über die ὑλικαὶ ἀρχαὶ gehört. Mit den σχεπτικὰ ὑπομνήματα M. I, 29. II, 106. VI, 52 sind die Hypotyposen und das Werk gegen die Dogmatiker, oder auch nur das letztere gemeint; das erste von den drei Citaten findet nämlich P. II, 80 ff. M. VIII, 1 ff., das zweite P. II, 144 ff. M. IX, 337 ff., das dritte (sobald man M. VI, 52 mit PAPPENHEIM S. 4 f. καὶ ἀπὸ τῆς τῶν Δογματικῶν ὁμιλίας liest) M. VIII, 131 ff. seine ausreichende Parallele. Auch M. I, 26 (ἐν τοῖς σχεπτικοῖς ὑπομνήμασιν) führt nur auf M. IX, 359 ff. P. III, 38 ff.; M. VII, 29 ohnedem (ἐν τοῖς περὶ τῆς σχεπτικῆς ἀγωγῆς) geht auf P. I, 21 f. In denselben Schriften findet sich, was in der gegen die μαθήματα aus den

derselben von seinen | eigenen Voraussetzungen aus bestritten würde¹⁾; doch ist diess in der Wirklichkeit in so bedeutendem Umfang geschehen, dass Sextus hinter den Akademikern,

Πυρρώνεια angeführt wird; m. vgl. zu M. VI, 61: M. X, 169 ff. P. III, 136 ff., zu M. I, 282 (wo *ΠΑΡΡΗΝΕΙ*. S. 5 um eine zutreffende Parallele in Verlegenheit ist) P. I, 147. 150 (denn wenn der Skeptiker die Widersprüche der *μυθική πίστις* aufzeigen soll, muss er ihre Auktoritäten, und in erster Reihe Homer, kennen lernen). Sextus selbst weist VI, 58 auf die vorher (§ 52) angeführten *σχεπτικά ὑπομνήματα* mit den Worten zurück: *περὶ ὧν, ὡς ἔφη, ἐν τοῖς Πυρρώνειοις ὑπομνηματίζόμενοι διεξέρχμεν*. Aber auch Diog. IX, 116 (*Σέξτος ὁ ἐμπειρικός οὐ καὶ τὰ δέκα τῶν σχεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα*) werden wir bei den *δέκα τ. σχεπτ.* an keine von den erhaltenen Werken des Sextus verschiedene Schrift denken dürfen. Schriften müssen freilich damit gemeint sein; und lässt sich auch *ΠΑΡΡΗΝΕΙ*'s (S. 8 ff.) Deutung des Ausdrucks auf die 10 skeptischen Tropen durch Suidas, welcher Sextus 10 Bücher *Σχεπτικά* zuschreibt (die angebliche Eudocia bildet keine selbständige Quelle), nicht unbedingt widerlegen (weil er nämlich hier offenbar von Diogenes abhängt, und ihn möglicherweise missverstanden haben könnte), so spricht doch sonst alles gegen sie. Denn einmal rührten die 10 Tropen, wie Diogenes selbst ausführlich berichtet hat, nicht von Sextus her, sondern von Aenesidemus; und sodann konnten dieselben unmöglich mit *τὰ δέκα τῶν σχεπτικῶν* bezeichnet werden, und werden nie in dieser oder einer ähnlichen Weise bezeichnet; zu *τὰ δέκα* kann man vielmehr nur *βιβλία* suppliren, vollends da *καὶ ἄλλα κάλλιστα* folgt, was auch hier nicht anders zu verstehen sein wird, als die nach der Angabe von Büchertiteln so oft vorkommenden ähnlichen Zusätze, denen wir namentlich bei *SUIDAS* ungemein häufig begegnen: *καὶ ἄλλα, κ. ἄ. τινά, κ. ἄ. πολλά, κ. ἄ. πάμπολλα, κ. ἄ. πλείστα, καὶ ἄλλα πλείστα καὶ ἄριστα* (*SUID. Μιδνμ.*), *καὶ ἑτέρα πλείστα καὶ λόγου ἄξια* (ebend. *φιλόστοι.* vgl. *Τυραννίων Μεσ.*) u. s. w.; da ferner wenige Zeilen vorher, unsern Worten ganz entsprechend, von Aenesidemus gesagt war: *ὅς καὶ Πυρρώνειων λόγων ὁτιῶ συνέγραψε βιβλία*; da endlich Sextus selbst seine Bücher *σχεπτικά* oder *σχεπτικά ὑπομνήματα* nennt. Aber diese 10 Bücher, nach Suidas das Hauptwerk des Sextus, ausser den uns erhaltenen zu suchen, haben wir keine Veranlassung; es sind damit vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach die beiden Werke gegen die *μαθήματα* und gegen die Dogmatiker gemeint, welche demnach schon damals vereinigt waren, und wenn der Bücher nur zehn, statt elf, gezählt werden, rührt diess davon her, dass das kleine Buch gegen die Arithmetiker mit dem vorangehenden gegen die Geometer verbunden wurde. — Auf verlorene Schriften des Sextus beziehen sich unter den uns überlieferten Titeln nur die *ιατρικά ὑπομνήματα* (M. VII, 202), von welchen die *ἐμπειρικά ὑπομνήματα* (M. I, 61 vgl. vor. Anm.) nicht verschieden gewesen zu sein scheinen, und eine Schrift *περὶ ψυχῆς* M. VI, 55. X, 284.

1) *SEXT.* Math. IX, 1.

welchen er dieses Verfahren zum Vorwurf macht, an Breite der Darstellung wohl schwerlich zurückstand. Auch die skeptische Schule hatte ja in jener Zeit ihre Lebendigkeit längst verloren und sich ebensogut, wie die andern, gewöhnt, statt der selbstthätigen Fortbildung der Wissenschaft auf eine möglichst vollständige Sammlung und eine übersichtliche Zusammenstellung der Schultraditionen den grössten Werth zu legen.

Unter den Gründen gegen den Dogmatismus, welche Sextus in grossen Massen, aber nicht immer in der besten Ordnung zusammengetragen hat, können wir solche unterscheiden, welche die formalen Bedingungen des Wissens, und solche, die den materiellen Inhalt der metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Lehren betreffen. Ich stelle in beiden Beziehungen das wesentlichste aus den Beweisführungen unseres Skeptikers zusammen, ohne dass ich ihm doch in alle einzelnen Wendungen zu folgen, oder neben dem philosophischen auch das Gebiet der encyklitischen Wissenschaften zu berühren die Absicht hätte, denen eines von den drei noch vorhandenen Werken des Sextus gewidmet ist.

Was nun zuerst die formalen Bedingungen des Wissens betrifft, so gibt zunächst schon die vielbesprochene Frage über das Kriterium dem Skeptiker, wie sich diess nicht anders erwarten liess, zu den vielfachsten Einwendungen Anlass. Denn da das Kriterium selbst in Frage steht, so müsste man für die Erkenntniss desselben wieder ein anderes Kriterium haben, ebenso aber für dieses und so fort in's unendliche¹⁾. Wenn ferner unter dem Kriterium dreierlei verstanden werden kann: das urtheilende Subjekt, die Thätigkeit, vermittelt welcher, und die Norm, nach welcher geurtheilt wird²⁾, so lässt sich in keiner von diesen drei Beziehungen ein Kriterium finden. Das urtheilende Subjekt müsste der Mensch sein. Aber die Philosophen streiten sich ja darüber, was der Mensch ist, ihre Definitionen desselben geben keinen deutlichen Begriff,

1) Pyrrh. II, 18 ff. 34. 85. 92. Math. VII, 314 ff. 340 ff.

2) Sextus bezeichnet diese drei Bedeutungen durch die Ausdrücke *κριτήριον ὡς* 'ὡς, δι' ὡς, καὶ' ὡς.

weder das Wesen des Leibes noch das der Seele ist uns bekannt¹⁾; der Satz selbst, dass die Entscheidung über die Wahrheit dem Menschen zustehe, ist eine unbewiesene Annahme; es fragt sich endlich, welchem Menschen sie zusteht, ob einem einzelnen oder der Mehrheit, und wie in dem ersteren Fall jener einzelne gefunden, wie in dem andern eine übereinstimmende Aussage der vielen erzielt werden soll²⁾. (Gesetzt aber auch, die Berechtigung des Menschen zur Beurtheilung der Wahrheit wäre anerkannt: mit welchem Geistesvermögen sollte er sie beurtheilen? Die Sinne könnten es nicht sein: denn einmal wird über ihre Wahrheit selbst gestritten, wir brauchten also wieder ein weiteres Kriterium; sodann sagen die Sinne zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen, und die verschiedenen Sinne im Vergleich mit einander, verschiedenes über denselben Gegenstand aus; endlich kann die Behauptung, dass etwas so oder so beschaffen sei, überhaupt nicht den Sinnen zustehen, da diese immer nur von einem subjektiven Eindruck Kunde geben. Ebenso wenig kann es aber der Verstand sein, da dieser sowohl über sein eigenes Wesen als über die Beschaffenheit der Dinge durchaus nicht mit sich im reinen ist, und da man nicht ein-

1) Dass Sextus selbst sich, die Seele betreffend, dem Materialismus zuneigte, ist zwar an sich nicht unwahrscheinlich, da es nicht allein die verbreitetsten philosophischen Schulen jener Zeit, die stoische und epikureische, sondern auch die Aerzte von der Richtung des Sextus wohl fast ausnahmslos so machten. Aber aus den Stellen, welche RITTER IV, 317 f. anführt, geht es nicht mit Bestimmtheit hervor. Einige dieser Stellen, wie Math. VIII, 161. 206, haben mit dieser Frage gar nichts zu thun; in den übrigen (P. II, 70. 81. III, 188. M. IX, 71 f.) spricht Sextus ausdrücklich von der gegnerischen Voraussetzung aus. Mag ihm daher auch für seine Person die materialistische Vorstellung vielleicht besser zugesagt haben, so unterlässt er es doch als ächter Skeptiker, sich für sie zu erklären; er zeigt vielmehr P. II, 31 ff. ausdrücklich, dass die Seele *ἀκατάληπτος* sei. In dem gleichen Sinn wird er die Frage in der Schrift über die Seele (worüber S. 53 unt.) behandelt haben, und wenn er M. VI, 55 sagt, er habe dort gezeigt, dass *οὐδὲν ἐστὶ ψυχὴ*, so folgt daraus nicht, dass er sie für körperlich hielt. Er greift ja (s. u.) ebenso auch den Begriff des Körpers an.

2) Pyrrh. II, 22—47. Math. VII, 263—342, wo namentlich der Satz, dass das Wesen des Menschen unerkennbar sei, in eingehender Kritik der verschiedenen anthropologischen Bestimmungen ausgeführt wird.

sieht, wie der Verstand im Innern des Menschen das Aeussere beurtheilen sollte; womit dann von selbst gegeben ist, was aber Sextus natürlich in seiner Weise auch noch durch besondere Argumente bestätigt, dass auch nicht beide zusammen das Mittel der Beurtheilung sein können¹⁾. Wenn endlich die Norm für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen (den Stoikern zufolge) die Vorstellung (*phantasia*) sein soll, so ist für's erste das Wesen der Vorstellung, auch nach den vermeintlichen Erklärungen der Philosophen, unbekannt; sodann hängt die Vorstellung von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmung aber belehrt uns nicht über das Objekt, sondern nur über die subjektive Empfindung; da endlich unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, so wäre wieder ein Kriterium zur Unterscheidung der wahren Vorstellung von der falschen nöthig, ebenso für dieses wieder eines und so in's unendliche²⁾.

Diese Untersuchungen über das Kriterium konnten im Grunde genügen, um die formale Möglichkeit des Wissens zu leugnen; aber das Streben nach logischer Vollständigkeit und nach allseitiger Widerlegung (der Gegner ist bei Sextus und seiner Schule viel zu stark, als dass er nicht noch mancherlei weitere Beweise beibringen sollte, in denen sich freilich die Hauptgründe in verschiedenen Wendungen auf ermüdende Weise wiederholen, während zugleich die Oberflächlichkeit des philosophischen Streiters, der auch schlechte und sophistische Gründe nicht verschmäht, noch stärker hervortritt, als diess bisher schon der Fall war. Gäbe es auch ein Kriterium der Wahrheit, sagt Sextus, so würde uns diess doch nicht das mindeste nützen, wenn wir nicht behaupten können, dass es eine Wahrheit³⁾ gebe. Wie sollen wir aber erkennen, ob es eine Wahrheit gibt, da jeder Beweis für ihr Dasein wieder

1) P. II, 48—69. M. VII, 343—369.

2) P. II, 70—84, ausführlicher M. VII, 370—445, wo besonders die stoischen Definitionen der Vorstellung und die Lehre von der begrifflichen Vorstellung kritisiert werden.

3) Oder eigentlich: ein Wahres; Sextus nimmt hier auf die stoische Unterscheidung der *ἀλήθεια* vom *ἀληθές* (I. Abth. S. 87³⁾) Rücksicht, die wir bei Seite lassen können.

eines Beweises bedürftig wäre? (Dieser Grund fällt offenbar mit der Untersuchung über das Kriterium zusammen.) Wenn es ferner eine gäbe, so müsste sie entweder in der Erscheinung (*φαινόμενον*) gesucht werden, oder in dem Verborgenen (*ἄδηλον*), oder theils in jener, theils in diesem. Aber das erste ist unmöglich, da weder alle Erscheinungen für wahr gelten können, noch ein Theil derselben: jenes nicht, denn die Erscheinungen widersprechen sich, dieses nicht, denn es fehlt an einem unterscheidenden Kennzeichen der wahren Erscheinungen; das andere ist unmöglich, weil sich ebenso die Wahrheit alles verborgenen nicht ohne Widerspruch annehmen lässt, für die Wahrheit eines Theils kein Kennzeichen zu finden ist; die Unmöglichkeit des dritten ergibt sich hieraus von selbst¹⁾. Weiter, wenn etwas wahr sein soll, so fragt sich — Sextus wiederholt hier ein Sophisma seiner Schule²⁾ —: ist das Etwas wahr, oder falsch, oder beides, oder keines von beiden? Was man auch antworten möge, so müsste das, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten, denn jedes Ding ist etwas, es müsste also entweder alles wahr, oder alles falsch, oder alles wahr und falsch zugleich, oder alles weder wahr noch falsch sein. Dass keiner dieser Fälle möglich ist, war leicht zu zeigen. Die Wahrheit kann endlich weder etwas anundfürsichseiendes und von anderem unabhängiges sein, noch auch etwas bloß relatives³⁾, denn im ersteren Fall | müsste sie allen gleich erscheinen, im andern wäre sie nur Sache der subjektiven Vorstellung, nichts objektives⁴⁾.

1) Das gleiche, nur in abstrakterer und verwickelterer Form, wird M. VIII, 40 ff. nach Aenesidemus so ausgeführt, dass gezeigt wird, die Wahrheit könne weder ein *αἰσθητόν* noch ein *νοητόν* sein; vgl. S. 25, 5.

2) Vgl. Math. VIII, 32.

3) Die Kunstaussdrücke der Schule sind: für das Anundfürsichseiende τὸ κατὰ διαφοράν, für das Relative τὸ πρὸς τι oder πρὸς τί πως ἔχον. Vgl. M. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, ψαλὸν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἴσιν κατὰ διαφοράν, τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφοράν μὲν ὁπίσσω κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται . . . πρὸς τι δὲ ἴσιν τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα u. s. w. Es ist diess stoisch; vgl. I. Abth. 101, 3^a.

4) P. II, 80—96. M. VIII, 2—39. Ich führe absichtlich hier und sonst auch sophistische und nichtssagende Beweise an, denn sie gerade sind für diese Skepsis bezeichnend.

Ich unterlasse es, auf die Einwendungen näher einzugehen, welche Sextus aus Anlass der ebenbesprochenen Frage den Annahmen verschiedener Philosophen, dem platonischen Satz, dass nur die Vernunfterkennniss Wahrheit habe, der epikureischen Behauptung, dass alle Sinnesempfindungen wahr seien, namentlich aber der stoischen Lehre von der Wahrheit und Unwahrheit, von dem Gedachten (dem *λεκτόν*) und von den Sätzen, mit gewohnter Ausführlichkeit entgegenhält¹⁾. Ich kann diess um so eher, da uns das wesentliche dieser Beweisführungen theils schon vorgekommen ist, theils sogleich in der Untersuchung über die Erkennbarkeit des Wahren mittelst äusserer Zeichen (*περὶ σημείου*)²⁾ begegnen wird. Wollten wir nämlich auch annehmen, dass es eine Wahrheit gebe, so wäre es doch, wie unser Skeptiker meint, ganz unmöglich, das verborgene Wahre aus irgend einem Zeichen zu erschliessen. Das Zeichen soll uns nicht blos an solches erinnern, was wir schon in Verbindung mit demselben wahrgenommen haben — ein Zeichen in diesem Sinn gibt auch der Skeptiker in derselben Weise zu, wie er überhaupt das thatsächliche, als solches, zugibt —, sondern es soll uns auch über dasjenige unterrichten, was entweder vermöge seiner Natur, oder in Folge besonderer Umstände unserer unmittelbaren Beobachtung entgeht³⁾. Diess lässt sich aber aus vielen Gründen nicht denken. Denn da der Begriff des Zeichens ein Verhältnissbegriff ist und als solcher den des bezeichneten voraussetzt, so kann das Zeichen ebensowenig vor dem bezeichneten erkannt werden, als dieses | vor jenem; werden sie aber gleichzeitig erkannt, so gelangen wir nicht erst vermittelt des Zeichens zur Kenntniss des bezeichneten, was doch eben der Begriff des Zeichens ist⁴⁾. Wenn ferner das Zeichen entweder durch die Sinne oder durch den Verstand aufgefasst

1) M. VIII, 55—140.

2) Die ja auch Aenesidemus bestritten hatte; vgl. S. 27, 1.

3) P. II, 97—103. M. VIII, 141—158 nach den Stoikern. Das Zeichen in der ersteren Bedeutung heisst *σημεῖον ὑπομνηστικόν*, in der andern *σημεῖον ἰνδεικτικόν*. Nur das letztere wird von Sextus bestritten.

4) M. VIII, 163—175. 272 f. (P. II, 117—120) in verschiedenen Wendungen.

werden müsste, so sind für's erste die Philosophen selbst nicht einig darüber, wie es sich hiemit verhält, und dieser Zwiespalt lässt sich so wenig, als irgend ein anderer, schlichten, aus dem vielgebrauchten Grunde, dass jeder Beweis selbst eines Beweises für seine Wahrheit bedürfen würde; und ebenso verhält es sich, um diess gleich hier zu bemerken, überhaupt mit der Frage nach der Existenz eines beweisenden Zeichens¹⁾; sodann verwickelt aber auch jede von jenen beiden Annahmen in unauflösliche Schwierigkeiten. Soll das Zeichen etwas sinnliches sein, so müsste dasselbe, abgesehen von dem unlösbaren Streit über die Realität des Sinnlichen, jedenfalls von allen, deren Sinne gleich beschaffen sind, gleich aufgefasst werden, während es doch Thatsache ist, dass dieselben Zeichen von verschiedenen sehr verschieden gedeutet werden²⁾; soll es etwas unsinnliches und bloß gedachtes sein, so wird bekanntlich die Existenz des Gedachten³⁾ von manchen Seiten bestritten, und wer vermöchte sie zu beweisen, da jeder Beweis (wie zum Ueberdruss wiederholt wird) selbst nur durch ein Zeichen und ein gedachtes geführt werden könnte⁴⁾; es lässt sich ferner nicht denken, wie das Gedachte ein körperliches sein sollte, oder wie es andererseits als das unkörperliche, wofür es die Stoiker ausgeben, wirken und etwas beweisen kann, es lässt sich nicht einsehen, wie wir uns von der Richtigkeit der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten überzeugen sollten, es lässt sich endlich nicht erklären, dass auch solche aus Zeichen Schlüsse ziehen, welchen die logischen Operationen ganz fremd sind, auf die jene Schlüsse von den Stoikern zurückgeführt werden⁵⁾. [Können daher auch die Dogmatiker ihrerseits für die Annahme beweisender Zeichen manches geltend machen, so lässt sich doch theils die Beweis-

1) M. VIII, 176—182. P. II, 121 f.

2) Dieser sophistische Einwurf wird M. VIII, 183—243 äusserst weitläufig, mit lästigen Abschweifungen, ausgeführt.

3) Des *λεπτόν*, wie es mit den Stoikern genannt wird; vgl. I. Abth. S. 86 f.².

4) M. VIII, 244—261, vgl. über das *λεπτόν* ebd. 75—78. P. II, 107—115 und die unten anzuführende Untersuchung über den Beweis.

5) M. VIII, 262—272.

kraft ihrer Gründe auch wieder bestreiten, theils folgt aus dem Vorhandensein entgegenstehender Gründe jedenfalls so viel, dass sich die ganze Frage zu keiner bestimmten Entscheidung bringen lässt¹⁾.

Gibt es kein beweisendes Zeichen, so versteht es sich von selbst, dass es auch keinen Beweis gibt, denn der Beweis fällt, wie Sextus sagt²⁾, unter den allgemeinen Begriff des Zeichens. Natürlich wird uns aber die umständliche Erörterung dieser specielleren Frage darum nicht erspart: Sextus zeigt, um nur seine Hauptsätze herauszuheben, auf's breiteste, was wir schon so oft gehört haben, dass die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen selbst erst bewiesen werden müsste, dass diess aber wieder nur durch Beweise geschehen könnte³⁾; er fragt, ob der Beweis nur aus den Prämissen bestehe, oder ob der Schlusssatz mit dazu gehöre, und er findet beides undenkbar⁴⁾; er bezweifelt die Möglichkeit eines Schlusses, denn der Schluss wäre aus Sätzen zusammengesetzt, diese Zusammensetzung sei aber unmöglich, da der erste Satz nicht mehr vorhanden sei, wenn wir den zweiten aussprechen⁵⁾; er wiederholt, was er schon über das beweisende Zeichen gesagt hatte, dass der Beweis etwas relatives sei, dass er mithin nur zugleich mit dem zu beweisenden gedacht werden könnte, während er ihm doch als seine Begründung vorangehen soll, dass sich aber freilich die Existenz des Relativen überhaupt nicht denken lasse⁶⁾; er sucht insbesondere die Stoiker zu widerlegen, indem er behauptet, sie selbst wissen nicht blos nicht, was der Beweis, sondern nicht einmal, was die Vorstellung sei (weil Chrysippus und Kleanthes | sie verschieden definiren), jedenfalls könnten sie (wie schon beim *σημείον*)

1) M. VIII, 273—298. P. II, 130—133.

2) P. II, 134. M. VIII, 277. 299.

3) M. VIII, 340—381. 411—428. P. II, 152—170. 177—184.

4) M. VIII, 385—390. P. II, 173—176: die Prämissen allein würden keinen Schluss bilden, der Schlusssatz seinerseits ist der Zweck des Beweises, er kann also nicht sein Theil sein, und ist für sich genommen etwas unbekanntes, ein solches darf aber in einem bündigen Beweis nicht vorkommen. Die Schwäche dieser Gründe liegt am Tage.

5) P. II, 144.

6) M. VIII, 391—395. 453—462.

nicht erklären, wie der Beweis als etwas unkörperliches auf die Seele wirken könne¹⁾; er hält endlich den Gegnern den Fangschluss entgegen, dass sich die richtigen Schlüsse nicht als solche erkennen lassen, wenn man sie nicht von den falschen, und die falschen nicht, wenn man sie nicht von den richtigen zu unterscheiden wisse, dass mithin der Kenntniss der richtigen die der falschen, und der Kenntniss der falschen die der richtigen vorangehen müsste²⁾. Der Schluss aber, welcher aus allem diesem gezogen wird, ist der, den wir bereits kennen: dass zwar auch die Dogmatiker ihrerseits manches für sich anzuführen haben, dass es insofern übereilt wäre, die Möglichkeit des Beweises positiv zu leugnen, dass wir aber noch viel weniger berechtigt seien, sie zu behaupten, dass uns daher auch hier nur die skeptische Zurückhaltung des Urtheils übrig bleibe³⁾.

Das angeführte wird die Richtung, welche diese Kritik der Logik nimmt, hinreichend bezeichnen. Ich übergehe daher die Erörterungen des Sextus über andere Theile dieser Wissenschaft, über die Lehre von den Schlüssen und von der Induktion⁴⁾, über die Begriffsbestimmung, die Eintheilung, die Gattungen und die Arten, die Sophismen, die Amphibolien und anderes⁵⁾ um mich seinen Erörterungen über die materiellen Theile der Philosophie zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Metaphysik, so ist es im allgemeinen der Begriff der Ursache, im besonderen theils der der wirkenden, theils der der materiellen Ursache, gegen den sich die An-

1) M. VIII, 396—410.

2) M. VIII, 429—452.

3) M. VIII, 463 ff. P. II, 185 ff.

4) Nur beiläufig mag in Betreff dieser beiden angeführt werden, was auch RITTER IV, 328 als eine von Sextus' bedeutenderen Bemerkungen hervorhebt, dass seiner Ansicht nach der allgemeine Satz, welcher den Obersatz des Schlusses bildet, immer nur mittelst einer vollständigen Induktion bewiesen werden könnte, welche den Schlusssatz selbst schon enthalten müsste (dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nur behaupten, wenn ich es von allen einzelnen weiss, in diesem Fall weiss ich es aber auch von Cajus); eine solche vollständige Induktion ist aber freilich nicht möglich. Pyrrh. II, 194—204.

5) Pyrrh. II, 193—259.

griffe | unseres Skeptikers vorzugsweise richten. Ist überhaupt eine Wirkung des einen auf das andere denkbar? Es ist wahr, sagt Sextus, die Erfahrung scheint dafür zu sprechen. Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein, zu fragen, warum keine möglich sei¹⁾. Aber andererseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken. Die Ursache ist etwas relatives, sie ist das, was sie ist, nur in ihrer Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; wie problematisch aber die Existenz des relativen überhaupt ist, und wie gleich schwierig es ist, sich den Grund ohne das begründete und ihn gleichzeitig mit demselben vorzustellen, ist auch schon bei der Lehre vom Beweis gezeigt worden²⁾. Wie sollen wir uns ferner die Ursache und die Wirkung vorstellen, körperlich oder unkörperlich? Das körperliche kann weder durch unkörperliches bewirkt werden, noch dieses durch jenes, weil beide ungleichartig sind; ebensowenig aber auch körperliches durch körperliches und unkörperliches durch unkörperliches, denn was aus den wirkenden Substanzen werden soll, muss immer schon in ihnen sein, dann ist es aber nicht erst geworden³⁾. Aehnlich lässt sich zeigen, dass weder ein ruhendes Ursache des bewegten sein kann, noch umgekehrt, ebensowenig aber ruhendes Ursache eines ruhenden oder bewegtes eines bewegten⁴⁾. Weiter, wenn die Ursache für sich allein wirkt, so müsste sie auf alles die gleiche Wirkung hervorbringen, wenn andererseits ihre Wirkung durch die Beschaffenheit dessen bedingt ist, auf welches gewirkt wird, so wäre das leidende ebensogut Ursache zu nennen, als das wirkende⁵⁾. Aber wie soll überhaupt ein Ding auf das andere einwirken? entfernt oder gegenwärtig, allein oder mit dem andern zusammen, mittelst

1) M. IX, 195—206. P. III, 17—19.

2) M. IX, 207 f. 232—236. P. III, 20—23. 25—28.

3) M. IX, 218—226, nach Aenesidemus (s. o. 25, 6). Eine andere Wendung ebd. 214 ff.

4) M. IX, 227—231.

5) A. a. O. 237—245, womit § 246—251 im wesentlichen zusammenfällt.

blosser Berührung oder mittelst allgemeiner Durchdringung? Das entfernte kann nicht wirken, das, was mit einem andern | zusammenwirkt, ist ebensogut ein leidendes als ein wirkendes, und umgekehrt; eine Wirkung durch blosser Berührung ist nicht möglich, denn was sich berührt, sind nur die unkörperlichen Oberflächen, das unkörperliche aber kann (nach dem stoischen Satz) weder wirken noch leiden; eine Durchdringung mehrerer Körper, die nicht am Ende doch wieder auf ein blosses Nebeneinander ihrer Theile, eine blosser Berührung, zurückkäme, ist undenkbar, und aus verwandten Gründen bietet auch der Begriff der Berührung selbst grosse Schwierigkeiten, ob man nun das Ganze von dem Ganzen berührt werden lasse, oder nur den Theil von dem Theile, oder den Theil von dem Ganzen, oder umgekehrt¹⁾. Nicht minder schwierig ist der Begriff des Leidens oder des Verändert-werdens, denn leiden kann nur das, was ist, aber gerade so-fern etwas ist, wird es nicht verändert, da die Veränderung eben darin besteht, dass ein Ding das wird, was es nicht ist: man kann nicht sagen, das weisse sei schwarz geworden, denn sofern es schwarz wird, ist es kein weisses mehr, aber das schwarze kann auch nicht schwarz werden²⁾. Dasselbe ist auch im besondern an den Begriffen der Vermehrung, Verminderung und Verwandlung nachzuweisen. Etwas vermindern heisst, einen Theil vom Ganzen wegnehmen; aber wenn diess geschieht, so hat dieses Ganze aufgehört zu existiren, es ist also nicht bloß vermindert, das übrigbleibende umgekehrt ist so geblieben, wie es war³⁾. Ebenso verhält es sich andererseits mit der Vermehrung. Mit der Verminderung und Vermehrung fällt aber auch die Versetzung der Theile, und mit dieser alle und jede Veränderung. Wir können uns das Leiden so wenig vorstellen, als das Wirken⁴⁾.

Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitäts-begriffs, welche doch alle Gründe gegen denselben so emsig

1) M. IX, 252—266.

2) A. a. O. 267—276.

3) Diess ist wenigstens der Hauptgedanke der unnöthig verwickelt und spitzfindig ausgesponnenen Erörterung Math. IX, 280—320.

4) A. a. O. 321—329.

zusammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neueren Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht, | und wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Wäre diese Frage von einem seiner Vorgänger erörtert worden, so würde sie Sextus nicht übergangen haben, da sie gerade dem Skeptiker die schärfsten Waffen bieten musste. Dass diess selbst in der nacharistotelischen Philosophie nicht geschah, ist bezeichnend. So sehr sich auch das philosophische Interesse der subjektiven Seite zugewendet hat, so richtet sich doch das Denken ungleich mehr auf den Inhalt der Begriffe, als auf ihre psychologische Entstehung; die Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeiten, welche für die neuere Philosophie so wichtig geworden ist, hat für das gegenständliche Denken der Griechen selbst in dieser seiner letzten Entwicklungsperiode nicht die gleiche Bedeutung gewinnen können.

Bietet der Begriff der Ursache überhaupt bedeutende Schwierigkeiten, so bietet der Begriff der wirkenden Ursache, oder der Gottheit, keine geringeren. Wollen wir auch davon absehen, dass die Philosophen über die Entstehung des Götterglaubens nichts weniger als einig sind, und dass sich jeder von den aufgestellten Ansichten mancherlei Bedenken entgegenstellen ¹⁾, müssen wir auch den Beweisen der Dogmatiker für das Dasein Gottes ²⁾ das einräumen, dass sie scheinbar genug lauten, so treten doch diesen Beweisen andere Gründe mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft in den Weg. Da die Vorstellungen über die Gottheit so widersprechend sind, so wissen wir nicht, was wir uns überhaupt unter derselben denken sollen ³⁾, und da streng genommen überhaupt kein Beweis möglich ist, so lässt sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen ⁴⁾. Die Hauptsache ist jedoch, dass der Begriff Gottes

1) M. IX, 14—47.

2) Ebd. 60—136 nach den Stoikern dargestellt.

3) P. III, 2—5, vgl. M. IX, 50—59.

4) P. III, 6—9 — die specielle Widerlegung der stoischen Beweise, die er doch M. IX, 60 ff. so ausführlich berichtet, hat sich Sextus erspart.

selbst nicht ohne die vielfachsten Widersprüche zu vollziehen ist. Sextus eignet sich in dieser Beziehung jene ganze Kritik des Karneades an, über welche schon früher | berichtet wurde¹⁾. Da ich hier nur wiederholen könnte, was dort beigebracht wurde, und da auch der Einwurf gegen das Walten einer Vorsehung, welchen das Uebel in der Welt an die Hand gab²⁾, nichts weniger als neu ist³⁾, so werde ich mich ohne längeren Aufenthalt der Untersuchung über die materielle Ursache, oder den Begriff des Körpers, zuwenden dürfen.

Dass es auch mit diesem nicht besser bestellt ist, ergibt sich, wie Sextus selbst bemerkt⁴⁾, schon aus seinen Beweisen gegen die Begriffe des Thuns und des Leidens, denn ein Körper ist ja, nach der stoischen Definition⁵⁾, was des Thuns oder des Leidens fähig ist. Aber auch der mathematische Begriff des Körpers ist seiner Meinung nach durchaus unhaltbar. Ein Körper soll sein, was in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, diese drei zusammen müssten also den Körper bilden. Aber wenn weder die Länge, noch die Breite, noch die Tiefe für sich genommen ein Körper ist, wie kann aus ihrem Zusammentreten ein Körper entstehen?⁶⁾ Wie sollen wir uns ferner die Länge u. s. w. an sich selbst und in ihrem Verhältniss zum Körper vorstellen? Die Ausdehnung in die Länge, oder die Linie, soll dadurch entstehen, dass sich ein Punkt fortbewegt. Da jedoch der Punkt keine Ausdehnung haben soll, so könnte auch nichts ausgedehntes aus ihm entstehen, und auch die Wiederholung desselben würde höchstens eine Vielheit von einzelnen Punkten erzeugen, aber keine Linie⁷⁾. Das gleiche gilt von der Entstehung der

1) M. IX, 137—194; vgl. 1. Abth. S. 507 ff.³.

2) P. III, 9—12.

3) Schon Plato hat diesen Einwurf berücksichtigt, die Epikureer haben ihn mit grossem Nachdruck geltend gemacht, und die stoische Theodices ist eifrig mit seiner Widerlegung beschäftigt. RITTER (IV, 388) legt daher diesem Punkt eine unverhältnissmässige Bedeutung bei.

4) P. III, 38. M. IX, 366.

5) Worüber 1. Abth. S. 117³.

6) M. III, 83—90. IX, 368—375. P. III, 41.

7) M. III, 22—36. IX, 376—389. Ich brauche übrigens wohl kaum

Fläche aus der Linie: wenn man der Linie keine Breite beilegen will, kann durch die Bewegung oder die Wiederholung derselben unmöglich eine Fläche zu Stande | kommen¹⁾; wir können uns aber freilich eine Länge ohne Breite überhaupt nicht denken, da eine solche weder in unserer Erfahrung vorkommt, noch durch irgend eine Analogie erschlossen werden kann²⁾; wozu noch kommt, dass beim Aneinanderlegen zweier Flächen aus den sie begrenzenden Linien Eine Linie, mithin auch aus den Flächen selbst Eine, und aus den von ihnen begrenzten Körpern ein einziger werden müsste, wenn die Linien keine Breite haben³⁾. Ebenso müssten beim Aneinanderlegen zweier Körper ihre Berührungsflächen entweder zu Einer Fläche werden, dann aber wären die Körper nicht bloß an einander gelegt, oder sie müssten mit anderen Theilen einander berühren, mit anderen die Körper, welche von ihnen begrenzt werden, dann wären es aber keine blosse Flächen, ohne Tiefe⁴⁾; es müssten ferner — der Einwurf erscheint uns lächerlich, aber Sextus trägt ihn mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt vor⁵⁾ — entweder die Körper selbst einander berühren, oder die Flächen, von denen die Körper begrenzt werden, oder beide; aber im ersteren Fall wären die Körper ausserhalb ihrer Begrenzungsflächen, im zweiten fände keine Berührung der Körper statt, im dritten wären beide Schwierigkeiten vereinigt. Wie können aber überhaupt die Flächen, die doch keine Körper sind, berühren?⁶⁾ Dass auch die Undurchdringlichkeit der Körper undenkbar sein soll, weil sie nur durch Berührung wahrgenommen werden könnte, die Berührung aber weder als Berührung der Theile, noch als Berührung der ganzen Körper sich begreifen lasse⁷⁾; dass der

zu bemerken, dass ich dem Sextus auch hier nicht in alle Wendungen seiner Dialektik folgen kann.

1) M. III, 65—76. IX, 419—429.

2) M. III, 37—59. IX, 390—413.

3) M. III, 60—64. IX, 414—418.

4) P. III, 42 f.

5) M. III, 77—80. IX, 430—436.

6) M. III, 81 f. IX, 434—436.

7) P. III, 45 f.

Körper weder etwas wahrgenommenes, noch etwas gedachtes soll sein können, weil die Zusammenfassung der Bestimmungen, welche den Begriff des Körpers bilden, nicht Sache der Wahrnehmung sei, das gedachte andererseits nur aus einem wahrgenommenen abgeleitet werden könnte¹⁾; dass mit der Denkbarkeit | des Körperlichen auch auf die des Unkörperlichen verzichtet wird²⁾, will ich hier nur kurz andeuten.

Neben diesen und einigen anderen metaphysischen Bestimmungen³⁾ werden auch die specielleren physikalischen Begriffe der Mischung, der Bewegung, der Ruhe, der verschiedenen Veränderungen, des Werdens und Vergehens, des Raumes und der Zeit von Sextus ausführlich untersucht⁴⁾. Ich werde diese Erörterungen hier übergehen dürfen, da nicht bloß das Ergebniss bei allen Ein und dasselbe ist, die Unvollziehbarkeit der Begriffe, um die es sich handelt, sondern auch das Verfahren des Skeptikers, welches wir bisher schon hinreichend kennen gelernt haben, bei allen gleichmässig wiederkehrt. Dagegen sind seine Einwürfe gegen die ethischen Bestimmungen der dogmatischen Systeme noch kurz zu berühren.

Auch hier muss Sextus natürlich seinem skeptischen Standpunkt getreu bleiben, doch zeigt er auf diesem Gebiet im ganzen weniger Schärfe, als auf dem der theoretischen Philosophie. Den Hauptangriffspunkt bilden für ihn, wie sich erwarten liess, die Bestimmungen über das Gute und die Glückseligkeit. Diese Bestimmungen scheinen ihm, auch abgesehen von einigen formalen Ausstellungen, mit welchen die Gegner mehr geneckt, als widerlegt werden⁵⁾, schon deshalb höchst unsicher, weil sie bei den verschiedenen Philosophen so verschieden lauten. Wenn nicht bloß die Masse der Menschen, sondern selbst die weiseren über diese Dinge die widersprechendsten Ansichten haben, so können Gut und

1) P. III, 47 f. M. IX, 437 ff.

2) P. III, 49 ff.

3) Z. B. das Ganze und die Theile P. II, 215 ff. M. IX, 331 ff., die Zahl P. III, 151 ff. M. IV. X, 248 ff.

4) P. III, 56—150. Math. X.

5) M. XI, 7 ff. 31 ff.

Uebel keine natürlichen Begriffe sein, es kann mithin nichts von Natur gut oder schlecht sein¹⁾. Wenn ferner das Gute als der Gegenstand unseres Strebens bezeichnet wird, so entsteht die Frage, ob es unser Streben als solches, oder das von uns erstrebte ist, worin wir das Gute zu suchen haben. Jenes ist nicht anzunehmen, denn das Streben hat sein Ziel ausser sich, in dem erstrebten; dieses nicht, denn äussere Gegenstände | erstreben wir nur wegen des Einflusses, den sie auf den Zustand unserer Seele ausüben, was aber diesen betrifft, so wissen wir theils nicht, was die Seele ist, theils müsste das Gute hiernach auf der Vorstellung beruhen, aber gerade die Vorstellungen der Menschen vom Guten sind durchaus verschieden²⁾. Das gleiche gilt natürlich auch von dem Uebel³⁾. Wir können daher durchaus nicht behaupten, dass etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel sei. Könnten wir es aber auch, so würde doch dieses Wissen unsere Glückseligkeit nicht begründen, sondern zerstören; denn was wir für ein Gut halten, darnach müssen wir streben, was wir für ein Uebel ansehen, das müssen wir fliehen und fürchten, die Annahme von Gütern und Uebeln versetzt uns daher in den Zustand einer beständigen Unruhe und eines unbefriedigten Strebens, aus dem wir nur durch die Zurückhaltung jeder Entscheidung über diese Dinge befreit werden⁴⁾. Dass hiemit alle praktische Philosophie, alle kunstmässige Anleitung zum glücklichen Leben (*τέχνη περὶ βίον*) verworfen wird⁵⁾, versteht sich, und wenn Sextus dieses Urtheil auf die Wissenschaft überhaupt ausdehnt, und ganz im allgemeinen zu beweisen sucht, es könne nichts gelehrt werden⁶⁾, so ist auch dieses nach seinen Prämissen ganz in der Ordnung.

Wir sind über die ältere Skepsis zu unvollständig unterrichtet, als dass wir im einzelnen sicher beurtheilen könnten, wie viel von den Einwürfen des Sextus gegen die dogmatischen

1) P. III, 179—182. M. XI, 42 ff., besonders § 74—78.

2) P. III, 183—187. M. XI, 79—89.

3) M. XI, 90 ff.

4) M. XI, 110 ff. P. I, 27.

5) P. III, 188—279. M. XI, 168—256.

6) P. III, 253—279. M. I, 9—19. XI, 216 ff.

Philosophen der Schule des Aenesidemus eigenthümlich angehört, wie viel sie dagegen von ihren Vorgängern, namentlich von Karneades und seinen Schülern, entlehnt hat. Dass sich ihre Thätigkeit nicht auf blosse Wiederholung der akademischen Beweisführungen beschränkte, ist anzunehmen, und dass auch zu der Lehre des Aenesidemus während der zweihundert Jahre, die zwischen ihm und Sextus in der Mitte liegen, in dem fortwährenden Streit mit den Dogmatikern manches neue hinzukam, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln. Schon die Geschichte der skeptischen Tropen würde dieses beweisen. Aber die wesentliche Richtung ihrer Kritik war nicht blos den Späteren durch Aenesidemus, sondern auch diesem durch die Akademiker an die Hand gegeben, und von den einzelnen Beweisen stammt vielleicht gleichfalls die Mehrzahl aus derselben Quelle, wenn sie auch von unsern Skeptikern formell verarbeitet, und bald specieller ausgeführt, bald der bestimmten Beziehung gegen einzelne Gegner entkleidet und unter allgemeinere Gesichtspunkte gestellt worden sein mögen¹⁾. Wir haben von Sextus selbst gehört, dass er in wichtigen Abschnitten seines Werkes, wie namentlich in seiner Kritik des Götterglaubens, dem Karneades folgt; wir erfahren durch Denselben²⁾, dass die Akademiker seit Klitomachus die dogmatischen Theorien mit grosser Ausführlichkeit widerlegt haben; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass sie hiebei die Gründe, welche wir bei Sextus, offenbar mehr einem gelehrten Sammler als einem selbständigen Denker, vorfinden, grossentheils schon gebraucht hatten. Das eigenthümlichste in den Beweisen der späteren Skeptiker mögen die formell logischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wissens sein, welche zuerst in den fünf Tropen des Agrippa hervortreten. Am schwächsten erscheint ihre Kritik der Ethik, für die ihnen doch Karneades so tüchtig vorgearbeitet hatte; gerade seine sonstigen Hauptgegner, die Stoiker, berücksichtigt Sextus hier gar nicht besonders. Der Grund davon liegt wohl darin, dass die skeptische Schule so wenig, als eine andere in jener Zeit,

1) Man vgl. in dieser Beziehung SEXT. M. IX, 1.

2) A. a. O.

von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausgieng, und dass sie in ihrer praktischen Richtung den Stoikern zu nahe verwandt war, um durch eine rücksichtslose Bezweiflung der ethischen Grundsätze überhaupt und der stoischen Ethik im besondern sich selbst den Boden zu zerstören, auf welchen sie sich aus der Unruhe ihrer theoretischen Zweifel zurückzog.

Das allgemeine Ergebniss aller skeptischen Untersuchungen liegt in dem Satze, dass sich jeder Behauptung eine andere, und jedem Grund gleich starke Gründe entgegensetzen lassen, in der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*. Der Skeptiker wird daher nie etwas | dogmatisch behaupten, d. h. er wird nie die Ueberzeugung aussprechen, dass sich eine Sache so oder so verhalte; er wird auch nichts positiv leugnen, er wird nicht einmal das bestimmt behaupten, dass die Dinge unerkennbar sind, sondern er wird alles dahingestellt sein lassen, über alle Fragen sein Urtheil zurückhalten¹⁾. Oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird: das, worauf alle skeptischen Beweise zurückkommen, ist die Relativität aller unserer Vorstellungen²⁾; wir können nie wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen, das Kriterium des Skeptikers ist die Erscheinung³⁾. Auch seine eigenen Beweisführungen können insofern nicht auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen; er behauptet nicht, sondern er will nur berichten, wie sich ihm eine Sache in dem vorliegenden Momente darstellt, und auch wenn er seine Zweifel in der Form allgemeiner Behauptungen ausspricht, haben wir sie selbst in die Unsicherheit des Wissens mit einzuschliessen; wenn er sagt: ich will nichts entscheiden, so müssen wir hinzudenken: auch dieses selbst nicht, dass ich nichts entscheide⁴⁾. In der Wirklichkeit liess sich freilich dieser Standpunkt, der auch die skeptischen Annahmen und Beweise unmöglich gemacht haben würde, nicht durchaus

1) Pyrrh. I, 3. 8. 10. 12. 26. 187 ff. u. o. vgl. P. II, 130. M. VIII, 159 u. a. St.

2) Vgl. S. 47, 6.

3) P. I, 221, vgl. II, 10. M. VII, 29.

4) P. I, 4. 13 f. 187 ff. 193. 199 f. 206. II, 103. 188. M. VIII, 473. 480 u. o. Vgl. S. 47, 6.

festhalten, und eben bei Sextus tritt diess so unverhüllt hervor, dass er wohl auch geradezu sagt: wenn man sage, es gebe keinen Beweis, so nehme man dabei natürlich den Beweis dieses Satzes selbst aus¹⁾. Auch sonst lauten seine Ausdrücke nicht selten ungleich bestimmter, als seine Grundsätze eigentlich zuliessen²⁾. Nur wird durch diese | mehr oder weniger unvermeidlichen Inkonssequenzen der skeptische Standpunkt selbst nicht aufgehoben.

So wenig aber diese Skeptiker ein Wissen irgend einer Art zugeben, und so bestimmt sie in dieser Beziehung an der skeptischen *ἐποχή* festhalten, so stimmen sie doch mit ihren Vorgängern darin ganz überein, dass das praktische Handeln und das für's Handeln nöthige Mass der Ueberzeugung auch ohne ein wirkliches Wissen möglich sei. Auch der Skeptiker räumt ein, dass ihm etwas so oder anders erscheine, dass er sich so oder so afficirt finde, wie denn dieses eine Thatsache ist, welche gar nicht von unserer Reflexion abhängt; auch er handelt, je nachdem ihm die Dinge erscheinen; nur als Beweis für das Sein und die Beschaffenheit der Dinge will er die Erscheinung nicht gelten lassen³⁾. Ja auch das hält Sextus für möglich, durch fortgesetzte Beobachtung der Erscheinungen gewisse Regeln für's praktische Verhalten zu gewinnen. Denn soll auch der Schluss von der Erscheinung auf das Wesen nicht zulässig sein, so geht es doch, wie er meint, recht wohl an, die erfahrungsmässige Verknüpfung oder Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen zu beobachten, es muss mithin auch möglich sein, aus dem Dasein der einen das Dasein oder das Eintreten der andern zu vermuthen, es gibt, wie Sextus diess ausdrückt, zwar kein beweisendes oder

1) M. VIII, 479. M. XI, 208 gehört nicht hieher.

2) Z. B. M. XI, 140: τὸ δὲ γε διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς ἀρέψεως. M. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, καὶ οἱ ἀπὸ τῆς ἀρέψεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρὸς τί πως ἔχοντα. Nach den skeptischen Grundsätzen über die Eintheilung wäre weder diese noch eine andere von den zahllosen Unterscheidungen möglich, die Sextus seinen Beweisen zu Grunde zu legen gewohnt ist. M. VIII, 58: wir können uns nichts denken, wovon uns die Wahrnehmung fehlt. Woher weiss das der Skeptiker?

3) P. I, 13. 23. 237 f. M. VII, 29.

offenbarendes, wohl aber ein erinnerndes Zeichen¹⁾. Es muss mithin auch möglich sein, durch fortgesetzte Beobachtung den gewöhnlichen Gang der Dinge kennen zu lernen, und sich in Beziehung auf die Erscheinungen gewisse allgemeine Lehrsätze zu bilden²⁾; und für diesen Zweck trugen die Skeptiker kein Bedenken neben der eigenen Beobachtung nicht allein die geschichtliche Ueberlieferung, sondern auch die Analogie zu Hülfe zu nehmen. Doch waren über den letzteren Punkt die Ansichten in der Schule getheilt³⁾. Demgemäss wollten sie denn auch die praktisch nützlichen Künste überhaupt so wenig, als ihre eigene Kunst, die Heilkunde, in Frage stellen; nur den dogmatischen Theorien als solchen, dem Wissen,

1) M. VIII, 151 ff. 288 f. P. II, 99 ff. s. o. 58, 3. 27, 1.

2) M. VIII, 291 vgl. V, 103 f.

3) Nachdem Sextus M. VIII, 291 bemerkt hat, *ὅτι τῆς μὲν τῶν ἄλλων θεωρητικῆς τέχνης οὐδέν ἐστι θεωρημα . . . τῆς δὲ ἐν τοῖς γαινομένοις στρεφόμενης ἔστιν ἰδίον τι θεωρημα*, fährt er fort: *διὰ γὰρ τῶν πολλάκις τετηρημένων ἢ ἰστορημένων ποιεῖται τὰς τῶν θεωρημάτων συστάσεις*. Er sieht also neben der eigenen Beobachtung auch in der geschichtlichen Ueberlieferung eine geeignete Grundlage für Erfahrungssätze. Andere hatten beiden noch die Analogie beigelegt. Vgl. GALEN Subfig. empir. 39, 22 Bonn.: Die Stifter der empirischen Schule führen die gesammte Heilkunde auf die Erfahrung zurück, *quam ex per se inspectiva empiria consistere ajunt quam nominant per se inspectionem* [αὐτοψίαν] *et cum illa ex historia et similis transitione* [ἀπὸ τοῦ ὁμοίου μετάβασις]; die letztere bezeichnen sie als *viam ad tribicam empiriam* [τριβικὴν ἐμπειρίαν] *per similitudinum eorum quæ per experientiam scita sunt*. Zu denen, welche die genannten drei Quellen der Erfahrung annahmen, gehörte nach GALEN a. a. O. S. 40 Theudas, von dem hier und S. 39, 41, ohne Zweifel aus einer medicinischen Schrift, die Worte angeführt werden: *partes autem medicativæ per quas adipiscimur finem per empiriam nobis adveniunt quæ per se inspectionem* [αὐτοψίαν] *fit et historiam et transitionem eam quæ fit secundum convenientiam* [κατὰ τὸ ἀνάλογον; S. 39, 11 steht dafür *per convenientiam*, κατ' ἀναλογίαν, S. 41, 19: *similis transitionem*. Dass diess gleichbedeutend ist, erhellt u. a. aus SEXT. M. I, 236: *ἡ ἀναλογία ὁμοίου παράθεσις ἐστι*]. Von dieser letzteren hatte Theudas nach S. 40, 15 gesagt: *rationalibilem experientiam esse viam eam quæ per similitudinem*. Dagegen war es (nach GALEN a. a. O. 40, 10 ff.) unter den Empirikern streitig, ob Serapion, der zweite Hauptbegründer ihrer Schule, die *similis transitio* als Theil der Empirie gelten lasse, und von Menodotus hatte Cassius (s. o. 6, 4) in einer eigenen Schrift zu beweisen versucht, dass er sich ihrer nicht bediene, während Galen sagt, er bediene sich ihrer zwar, führe sie aber nicht ausdrücklich als einen Bestandtheil der Empirie auf.

das über die Erscheinung hinausgreifen will, gelten ihre Angriffe, und nur wenn sie über das Gebiet des unmittelbar nützlichen hinausgehend in wissenschaftliche Spitzfindigkeiten sich verlieren, werden auch die praktischen Künste von ihnen verworfen¹⁾. Keine geringere Beachtung scheint ihnen aber auch die Gewohnheit und das Herkommen zu verdienen, welches in solchen Fällen, über die kein kunstmässiges Urtheil möglich sei, die Stelle der Kunst vertreten soll²⁾; wollen sie doch sogar den Götterglauben und die hergebrachte Götterverehrung um der Gewohnheit willen sich gefallen lassen³⁾. Noch weniger können sie bestreiten, dass die natürlichen Triebe gewisse Thätigkeiten von uns fordern, und so ergeben sich ihnen im ganzen vier Normen für unser Handeln: die unmittelbare Wahrnehmung und Reflexion, das natürliche Bedürfniss, das Gesetz und Herkommen, die Kunst und Erfahrung⁴⁾. Sextus kommt so für's praktische Leben auf denselben Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstandes zurück, welcher bei den dogmatischen Philosophen seiner Zeit herrschend war; dass alle unsere Begriffe aus der Wahrnehmung entspringen, sagt er ausdrücklich, und zwar mit grösserer Bestimmtheit, als dem Skeptiker eigentlich erlaubt ist⁵⁾.

Nur als eine praktische Kunst wollen die Skeptiker auch ihre Philosophie betrachtet wissen. Der Zweck der Skepsis ist jene pyrrhonische Ataraxie, zu welcher der Mensch gelangt,

1) Man vgl. P. I, 237. II, 246. M. I, 50 f. 54. 172. II, 59. P. III, 151. M. V, 1 ff. und dazu RITTER IV, 310 f.

2) M. I, 183.

3) P. III, 2: τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως (der stehende Vorbehalt des Sextus) φαιμέν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαιμέν. Aehnlich M. IX, 49.

4) P. I, 237: ὁ βίος ὁ κοινός, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται, τετραμερὴς ἐστίν, τὸ μὲν τι ἔχων ἐν ὑψηλῇ φύσει [καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἐσμεν, wie der Ausdruck P. I, 24 erklärt wird], τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἐθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν. Etwas ausführlicher P. I, 23 f. mit der Einleitung: τοῖς φαινόμενοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παύσασθαι εἶναι. Vgl. § 17. Diog. IX, 108.

5) M. VIII, 58.

wenn er sich von der Unmöglichkeit des Wissens überzeugt hat. So lange wir irgend etwas für ein Gut oder für ein Uebel halten, werden wir von der Unruhe des Erstrebens und Fliehens, von der Angst vor Verlust und der Sehnsucht nach Besitz nicht frei werden; so lange wir im Suchen der Wahrheit begriffen sind, können wir nicht zur Ruhe kommen; nur dem wird diese zu Theil werden, der auf jede Meinung verzichtet hat¹⁾. Diese | Einsicht erwuchs den Menschen zunächst aus der Erfahrung. Ueber die Ungleichheit der Erscheinungen erstaunt suchten sie das Wahre vom Falschen zu unterscheiden; zuletzt ihrer Unfähigkeit inne geworden, verzichteten sie auf die weitere Untersuchung; da gieng es ihnen wie dem Maler, dem es nicht gelang, den Schaum eines Pferdes darzustellen, bis er am Ende ermüdet den Schwamm auf sein Bild warf und ihn dadurch hervorbrachte: als sie den Besitz der Wahrheit aufgegeben hatten, machten sie die Erfahrung, dass ihnen die Gemüthsruhe als eine natürliche Folge der skeptischen Stimmung von selbst zufiel. Nachdem man aber einmal diese Erfahrung gemacht hat, wird nun die Ataraxie auch ausdrücklich mittelst der Skepsis angestrebt: die Ursache des Zweifels ist der Wunsch nach Gemüthsruhe, und die Skepsis selbst, welche ebendesshalb besser eine Anleitung, als eine Lehre genannt wird²⁾, ist nichts anderes als die Kunst, zunächst zur Zurückhaltung des Urtheils, weiter zur Ataraxie zu gelangen³⁾. Ganz frei von Störungen kann der Mensch freilich nie sein, aber doch wird er selbst das unvermeidliche weit leichter ertragen, wenn ihn neben seinem thatsächlichen Zustand nicht auch noch die Meinung beunruhigt, dass dieser Zustand ein Uebel sei. Auch in solchen Fällen wird daher der Skeptiker wenigstens vor heftiger Gemüthsbewegung geschützt sein: die Frucht seiner Philosophie ist für das, was nur Sache der Einbildung ist, die Ataraxie, für das unvermeidliche die Metriopathie⁴⁾. Eine

1) P. I, 12. 25—29, vgl. M. XI, 110 ff. (s. o. 68, 4).

2) Vgl. S. 34, 4.

3) P. I, 8. 12. 25 ff.

4) P. I, 29 f. Für Ataraxie wurde auch wohl Apathie oder *πραότης* gesetzt Diog. IX, 108.

weitere Ausführung dieses Grundsatzes zu einem System besonderer Vorschriften war seiner Natur nach nicht zu erwarten¹⁾).

Dass sich die späteren Skeptiker in ihren ethischen Ansichten, wie in ihrer ganzen Lehre, an die pyrrhonische Schule anschlossen, wird von ihnen selbst bereitwillig zugestanden; aber auch von den Neuakademikern unterscheiden sie sich nur durch ihr ethisches Princip, die übrigen Unterschiede dagegen, welche man hervorgesucht hat, sind bei näherer Betrachtung entweder ganz unerheblich, oder gar nicht wirklich vorhanden. Sextus gibt sich viele Mühe, die Differenz beider Schulen zu einem grundsätzlichen Gegensatz zu erweitern. Die Akademiker, sagt er mit Aenesidemus, behaupten die Unmöglichkeit des Wissens, die Skeptiker lassen nur seine Möglichkeit dahingestellt sein, jene geben vor, zu wissen, dass sie nichts wissen, diese bekennen, dass sie auch nicht einmal diess wissen²⁾. Wir haben jedoch schon früher³⁾ gesehen, dass diess, die Akademiker betreffend, positiv unrichtig ist. Ein andermal streitet Sextus gegen die akademische Lehre von der Wahrscheinlichkeit⁴⁾. Aber was anders, als das Wahrscheinliche, ist jenes *παρόμενον*, dem er in allen praktischen Fällen zu folgen rath, und welche andere Ueberzeugung, als die durch Wahrscheinlichkeit, nimmt er selbst für seine wissenschaftlichen Beweise in Anspruch, wenn er sagt⁵⁾, diese Beweise wollen nicht unumstösslich sein, sondern nur wahrscheinlich? Nach dieser Seite hin lässt sich daher durchaus kein bestimmter Unterschied der beiden Schulen feststellen, und je wahrscheinlicher es uns nun schon früher geworden ist, dass die Skeptiker auch das einzelne ihrer Beweise grossentheils von den Akademikern entlehnt haben, um so deutlicher erhellt auch, dass sie es an wissenschaft-

1) Auf welche Gründe hin RITTER IV, 312 behauptet, die Ansicht des Sextus vom sittlichen Leben sei sehr niedrig gehalten, weiss ich nicht; er selbst hat sich darüber nicht ausgesprochen.

2) P. I, 3. 226. 233.

3) I. Abth. 495. 518 f.³.

4) M. VII, 435 ff.

5) M. VIII, 473.

licher Selbständigkeit ihren philosophischen Zeitgenossen nicht wesentlich zuvorthaten. Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volkes war ermattet, wir treffen überall nur Epigonen, und erst im Neuplatonismus raffte sich der griechische Geist noch einmal zu einer letzten bedeutenden Anstrengung zusammen.

In ihrer äusseren Ausbreitung war die Schule des Aenesidemus allem Anscheine nach beschränkt. SENECA kennt sie noch nicht¹⁾, und auch von den übrigen gleichzeitigen Schriftstellern wird sie so selten erwähnt, dass uns ohne das Excerpt bei Photius, die Schriften des Sextus und die Mittheilungen des Galen, | Diogenes und Aristokles, kaum eine Spur von ihrem Dasein übrig wäre. Dass ihre Ansichten aber doch auch ausserhalb ihres engeren Kreises Anklang fanden, zeigt das Beispiel des Favorinus²⁾; denn | war dieser Mann auch

1) S. o. S. 16, 4.

2) Ueber Favorinus' Leben und Schriften handelt nach FABRIC. Bibl. gr. III, 173 f. u. a. MARRES de Favorini Arelat. vita, studiis, scriptis (Utr. 1853). MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 577. CHRIST Gesch. d. griech. Litt. 585^f. Sein Geburtsort war Arelate in Gallien (PHILOSTR. v. soph. I, 8, 1. GELL. N. A. II, 22, 20 u. a.); dass er als Eunuche oder Hermaphrodit geboren sei, wird von PHILOSTR. a. a. O. nach seiner eigenen Aussage, LUCIAN a. a. O. und Demon. 12 f., SUID. bezeugt. Zum Lehrer hatte er den Dio Chrysostomus (PHILOSTR. I, 8, 3. 7); ob auch Epiktet, lässt sich aus GELL. N. A. XVII, 19, 1. 5. GALEN De opt. doctr. 1. libr. propr. 2 (Bd. I, 41. XIX, 44) nicht entscheiden, doch folgt auch das Gegentheil daraus noch nicht, dass er nach GALEN a. a. O. den Epiktet, wie es scheint noch bei dessen Lebzeiten, vom akademischen Standpunkt aus angegriffen hatte. Später lebte er eine Zeit lang in Athen, wo er mit Demonax zusammentraf (LUC. Demon. 12 f.), und mit Herodes Attikus eine enge Freundschaft schloss (PHILOSTR. I, 8, 4); nahm dann aber seinen dauernden Aufenthalt in Rom (PHILOSTR. I, 8, 3 f. 7), wo Gellius sein begeisterter Verehrer war (GELL. II, 26. III, 19. IV, 1. XIII, 25, 2. XIV, 2, 11. XV, 3, 1. XVII, 10, 1. XVIII, 1, 1. 16. XVIII, 7. XX, 1, 2 u. ö.). Auch mit Plutarch war er befreundet: dieser lässt ihn qu. conviv. VIII, 10 auftreten, widmet ihm die Schrift De primo frigido, und soll, dem angeblichen LAMPRIAS (π. τῆς ἀναγραφῆς τῶν Πλουτάρχου βιβλίων Nr. 129, Fabr. Bibl. V, 164) zufolge, einen Brief (nach einer Lesart den über die Freundschaft, von dem Stobäus im Florilegium Bruchstücke gibt) an ihn gerichtet haben; er seinerseits betitelte seine Schrift über die Gemüthsstimmung des Akademikers: Πλούταρχος (GALEN De opt. doctr. 1). Von seinen Zeitgenossen hoch gefeiert (PHILOSTR. I, 8, 3. 5. 7. GELL. XVI, 3, 1. XIV, 1, 32), stand er namentlich

mehr Grammatiker und Alterthumsforscher, überhaupt mehr Gelehrter und Rhetor, als Philosoph¹⁾, so hat er sich doch hinreichend mit Philosophie beschäftigt, um nicht blos den

bei Hadrian in Gunst, und die kaiserliche Ungnade, von der Philostratus I, 8, 1—3 berichtet, scheint nach seiner eigenen Angabe nicht sehr ernstlich gemeint gewesen zu sein. Ueber seinen leidenschaftlichen Streit mit dem Rhetor Polemo s. m. PHILOSTR. I, 8, 5. Die Zeit seiner Geburt und seines Todes lässt sich nur annähernd bestimmen. Wenn SUIDAS sagt: *γεγονώς ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ Καίσαρος καὶ παρατείνας μέχρι τῶν Ἀδριανοῦ χρόνων*, so ist diess keinesfalls genau; denn fällt auch der grössere Theil seines Lebens in diese Zeit, so muss er doch vor Trajan's Regierung geboren sein, da er bei Plutarch, wenn auch vielleicht in einer von seinen spätesten Schriften, schon als anerkannter Gelehrter auftritt (s. S. 78, 3); und andererseits muss er Hadrian um ein merkliches überlebt haben, da Fronto bei GELL. N. A. II, 26 als Consular von ihm besucht wird, Fronto's Consulat aber in das Jahr 143 fällt. Doch betrachtet ihn LUCIAN nicht mehr als seinen Zeitgenossen, denn er sagt von ihm Eunuch. 7: *ὀλίγον πρὸ ημῶν εὐδοκίμησας*. Er mag also zwischen 80 u. 90 n. Chr. geboren und um 150 gestorben sein.

1) Sowohl Favorin's, nach SUIDAS sehr zahlreiche Schriften, so weit wir davon wissen (ihr Verzeichniss bei FABRIC. a. a. O. MARRAS S. 71 ff., ihre Bruchstücke bei MARRAS S. 99—145. MÜLLER a. a. O.), als auch die sonstigen Nachrichten, lassen in ihm ganz überwiegend einen Rhetor und Polyhistor erkennen; SUID. nennt ihn *ἀνὴρ πολυμαθὴς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, φιλοσοφίας μεστός, ῥητορικῇ δὲ μᾶλλον ἐπιθέμενος*. Als Schulredner im Geschmack seiner Zeit zeigt er sich namentlich durch jene Lobreden auf schlechte und verächtliche Gegenstände, wie sie seit der Zeit der Sophisten im Schwange waren, (vgl. Bd. I, 1139, 3) auf Thersites und auf das Wechselieber (GELL. XVII, 12, 2), und *ἐπὶ τῶν λήρων* (PHILOSTR. I, 8, 6); auch die Reden *ὑπὲρ τῶν μοτομάχων* und *ὑπὲρ τῶν βαλανείων* (ebd.) gehören hierher. Von seinen gelehrten Arbeiten sind die wichtigsten die *παντοδαπὴ ἱστορία* und die *ἀπομνημονεύματα*. Die letzteren sind uns nur aus Diogenes Laërtius bekannt, ob sie sich aber auf Geschichte der Philosophie beschränkten, wissen wir nicht; über ihre Benützung durch Diogenes vgl. S. 18 unt. In Betreff der *παντοδαπὴ ἱστορία* folgert MÜLLER a. a. O. aus PHOT. Cod. 161 S. 103 b, 1 mit Unrecht, dass sie in alphabetischer Ordnung abgefasst gewesen sei, da hier vielmehr (wie nach NIETZSCHE Rh. Mus. N. F. XIII, 648 f. auch WILAMOWITZ-MÖLLENDOFF Philol. Unters. III, 145 zeigt) nur von einer alphabetischen Bezeichnung der Bücher die Rede ist, deren es *κατὰ στοιχεῖον* gezählt Α—Ω, also 24 waren. Die *ἐπιτομή* (STERN. BYZ. 'Ροπεῖς) war vielleicht ein blosser Auszug aus der *παντοδαπὴ ἱστορία* oder aus einem Werk der Pamphile; auch die *Κυρηναϊκά* (STERN. Ἀλεξάνδρεια) vielleicht nur ein Theil eines grösseren Werks. Eine Schrift *π. τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας* nennt SUIDAS. Was GELLIIUS von Fav. aufgezeichnet hat (s. d. Index), ist ebenfalls grösstentheils grammatisch,

stehenden Beinamen des Philosophen zu führen¹⁾, sondern auch eine Erwähnung in der Geschichte der Philosophie zu verdienen. Und da ist denn allerdings, neben den Sittensprüchen und den rednerischen Ausführungen über moralische Gemeinplätze, die von ihm überliefert sind²⁾, und neben einigen naturwissenschaftlichen Erörterungen und Annahmen, die an peripatetisches oder stoisches erinnern³⁾, der hervortretendste

antiquarisch und rhetorisch. Vgl. XX, 1, 20, auch PLUT. qu. rom. 28, S. 271.

1) So bei Philostratus und ganz regelmässig bei Gellius. Auch er selbst wollte aber, wie sein Lehrer Dio, in erster Linie für einen Philosophen gelten. Scire, sagt er bei GELL. IV, 1, 14 zu einem Grammatiker, *quid „penus“ sit, non ex nostra magis est philosophia, quam ex grammatica tua*, und nachdem er dann doch seine Gelehrsamkeit darüber gezeigt hat, fügt er bei: *haec ego, cum philosophiae me dedissem, non insuper tamen habui discere*.

2) Die meisten derselben finden sich bei Stobäus im Florilegium, die übrigen bei GELLIUS. Eine Sammlung solcher Sentenzen, die neben älteren Aussprüchen vielleicht auch eigenes enthielt, waren die von SUIDAS genannten Γνωμολογικά, deren, grösserentheils erst von ihm nachgewiesene, Ueberbleibsel FREUDENTHAL zu Favorinus Rhein. Mus. N. F. XXXV, 108 ff. bespricht. Zu den populär moralischen Schriften, welche an der Grenze der Philosophie stehen, gehörte wohl auch die von SUID. genannte Abhandlung *περί Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης* (gegen dieselbe schrieb GALEN, wie er selbst De libr. propr. 13. Bd. XIX, 45 sagt), ob auch die *περί Πλάτωνος* und *περί τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων* (SUID.), lässt sich nicht ausmachen.

3) So theilt GELL. II, 22 von ihm eine Erörterung über die Namen der Winde, II, 26 eine solche über die Farben mit, welche an Aristoteles und Posidonius erinnert. Bei demselben XII, 1, 18 finden wir in einer Deklamation gegen den Gebrauch von Ammen die Aeusserung: *patiemurne igitur, infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici, spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo?* Daher komme es, dass die Kinder so oft den Eltern an Leib und Seele unähnlich werden. Wie sich hierin der Einfluss der materialistischen stoischen Psychologie und ihrer Lehre vom Pneuma nicht verkennen lässt, so weist das erstangeführte auf peripatetische oder stoisch-peripatetische Quellen, und so mag es hauptsächlich dieses naturwissenschaftliche, überhaupt das gelehrte Interesse sein, was den Favorinus zu Aristoteles hinzog. Wir sind daher nicht genöthigt, es auf einen anderen Favorinus, als den unsrigen, zu beziehen, wenn PLUT. qu. conv. VIII, 10, 2. S. 784 sagt: *ὁ δὲ Φαβωρίνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαιμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἐραστὴς ἐστὶ καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην*. Schon diese Beschränkung auf das πιθανόν lässt uns vielmehr den Akademiker erkennen, und an sich

und beachtenswertheste Zug sein Skepticismus. Er selbst scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben¹⁾; zugleich wollte er aber, wie schon der Titel seines philosophischen Hauptwerks | zeigt²⁾, auch für einen pyrrhonischen Philosophen gelten³⁾, und wenn er mit den Skeptikern seiner Zeit in der Annahme übereinstimmte, dass die Akademiker im Unterschied von den Pyrrhoneern ihr Nichtwissen zu wissen glauben⁴⁾, so hätte er sich eher zu den letzteren, mithin zu der Schule des Aenesidemus, zählen müssen. Indessen hat dieser Unterschied ja überhaupt nicht viel auf sich, und ist mehr ein Streit um die Worte. Der Sache nach stimmte Favorinus in die gemeinsame Behauptung aller Skeptiker ein, dass es kein sicheres, begriffliches Erkennen gebe, dass man gleich starke Gründe für und gegen alles

ist es nicht wahrscheinlich, dass Plutarch neben dem berühmten Favorinus einen zweiten ohne jede nähere Bezeichnung eingeführt hätte.

1) GELL. XX, 1, 9. 20 sagt Favorinus zu Cäcilius: *scis enim, solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius quam decernere*, und dieser zu ihm: *degreidiare paulisper curriculis istis disputationum restrarum academicis* u. s. w. GALEN De opt. doctr. Anf. Bd. I, 40: *τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβωρίνος φησὶν. ὀνομάζουσιν δ' οὕτως οἱ Ἀκαδημαῖκοι, καθ' ἣν τὴν ἀντικειμένην προσηγορεύουσιν* (? vielleicht ist zu lesen: *τῶν ἀντικειμένων προσηγοροῦσι*).

2) PHILOSTR. I, 8, 6: *τοὺς φιλοσοφομένους αὐτῷ τῶν λόγων, ἃν ἄριστοι οἱ Πυρρώνειοι*. GELL. XI, 5, 5, nachdem er die Grundsätze der pyrrhonischen Schule dargestellt hat: *super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit; Πυρρώνειων τρόπων inscribit*. Er hielt sich hiebei ohne Zweifel an die Tropen Aenesidem's (s. o. S. 28 ff.). Weiter nennt GALEN a. a. O. c. 1 Schl. S. 42 von ihm drei Bücher *περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*, das erste Hadrian, das zweite Dryson, das dritte Aristarchus gewidmet; den *Πλούταρχος ἡ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως*, eine Schrift gegen Epiktet, worin er Onesimus, einen Sklaven Plutarch's, mit Epiktet sich unterreden liess, und einen *Ἀλκιβιάδης* (a. a. O. S. 41); Galen trat ihm mit einer Schrift *ὑπὲρ Ἐπικτήτου* entgegen (De libr. propr. 12. Bd. XIX, 44). Endlich sagt GALEN noch (De opt. doctr. c. 5 Schl. S. 52 vgl. c. 1, S. 40): er habe ein ganzes Buch geschrieben, um zu zeigen, *μηδὲ τὸν ἥλιον εἶναι καταληπτόν*. Vielleicht war diess aber auch eines der drei Bücher über die *καταληπτικὴ φαντασία*.

3) Wie auch HIRZEL Untersuch. III, 132 nachweist.

4) Dass Favorin diese Unterscheidung gut hiess, ist anzunehmen, da sie sein Schüler GELLIUS XI, 5, 8 gerade da, wo er von Favorin's pyrrhonischen Tropen gesprochen hat, vorträgt.

aufbringen könne, dass daher das richtige wissenschaftliche Verfahren allein in der dialektischen Rede und Gegenrede, das Ergebniss jeder Untersuchung in der Zurückhaltung des Urtheils bestehe¹⁾; und | der Widerspruch, den ihm GALEN vorrückt, dass er eine wissenschaftliche Ueberzeugung in Einem Athem für unmöglich erkläre und es seinen Schülern anheimgebe, sich eine solche zu bilden²⁾, trifft ihn schwerlich in höherem Grade, als alle anderen Skeptiker auch³⁾: seine Meinung war ja wohl nicht die, dass seine Zuhörer darüber entscheiden sollen, welche von den entgegengesetzten Annahmen wahr, sondern welche ihnen wahrscheinlich sei. Auch was ihm weiter vorgeworfen wird, dass er die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss doch auch wieder zuzugeben

1) GALEN a. a. O. c. 1, S. 40 (s. o. 79, 1). Ebd. S. 41: in seinem Alcibiades καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς Ἀκαδημαίους ἐπαινεῖ, προσαγορεύοντας [προηγοροῦντας?] μὲν ἑκατέρῳ [— ου] τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις λόγων, ἐπιτρέποντας δὲ τοῖς μαθηταῖς ἀρεῖσθαι τοὺς ἀληθεστέρους. Er sagte hier, πιθανὸν ἑαυτῷ φαίνεσθαι, μηδὲν εἶναι καταληπτόν. Ebenso in den drei Büchern gegen die begriffliche Vorstellung γενναίως ἀγωνίζεται πειρώμενος ἐπιδεικνύναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀνύπαρκτον. Vgl. folg. Anm. Als sein eigenes Glaubensbekenntniss werden wir auch das anzusehen haben, was GELL. XI, 5, sichtbar aus ihm, über die Skeptiker sagt: *nihil decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit.* Sie sagen nicht, dass sie etwas sehen und hören, *sed ita pati adficique, quasi videant vel audiant*; die Merkmale der Wahrheit und des Irrthums seien nach ihnen so vermischt, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge unbegreiflich sei, und nur das pyrrhonische Wort übrig bleibe: οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τόδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐδ' αὐτέρως. Vgl. S. 33, 1. M. s. auch PLUT. De primo frig. 23, S. 955.

2) Es ist diess das immer wiederkehrende Thema der mehrerwähnten kleinen Abhandlung Galen's. So gleich c. 1, S. 40: die älteren Skeptiker haben sich einfach mit der Zurückhaltung des Urtheils begnügt: οἱ νεώτεροι δέ, οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβωρίνος, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐποχὴν, ὥς μηδὲ τὸν ἥλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν· ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γνῶσιν, ὥς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπειν αὐτήν, sofern sie nämlich (vgl. vor. Anm.) ihren Schülern anheimgeben, nachdem sie das Für und Wider gehört, sich zu entscheiden.

3) Galen selbst sagt ja ausdrücklich, die andern Skeptiker seiner Zeit machen es ebenso; nicht anders wollte aber, nach Cic. Acad. II, 18, 60. Divin. II, 72, 150, auch Carneades und seine Schule verfahren.

scheine¹⁾, gründet sich allem nach nicht auf bestimmte Erklärungen in diesem Sinne. Das aber mag wohl sein, dass Favorinus, ähnlich wie Cicero, namentlich in rednerischen Ausführungen durch die Skepsis, zu der er sich bekannte, sich nicht abhalten liess, sich oft bestimmter auszusprechen, als seine Grundsätze eigentlich erlaubten; die akademische Wahrscheinlichkeitslehre²⁾ bot hiefür einen Anhaltspunkt, den auch andere nicht selten in der gleichen Weise benützt haben, und dieselbe machte es ihm auch möglich, sein praktisches Verhalten ebenso, wie seine Vorgänger, trotz seiner Skepsis mit dem aller Andern im Einklang zu erhalten³⁾. |

Favorinus ist allerdings der einzige, bei dem wir einen über die engeren Grenzen der Schule hinausreichenden Einfluss der Skepsis Aenesidem's mit Sicherheit nachweisen können⁴⁾. Doch dürfen wir die geschichtliche Bedeutung dieser Skepsis trotz ihrer verhältnissmässig geringeren Ausbreitung nicht zu niedrig anschlagen. Erstreckte sich auch

1) GALEN a. a. O. S. 41: im Alcibiades bestreite er, dass es ein *καταληπτόν* gebe, *ἐν δὲ τῷ Πλουτάρχῳ συγχωρεῖν ἔοικεν, εἶναι τι βεβαίως γνωστόν*.

2) Diese haben wir ja auch schon S. 78 unt. 80, 1 getroffen.

3) Darauf, dass er sich auch über die Frage nach der Vereinbarkeit der Skepsis mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens geäußert hatte, (was ein Skeptiker ja kaum unterlassen konnte), weist PHILOSTR. v. Soph. I, 8, 6: *τοὺς γὰρ Πυθῶνείους ἐπετιχοὺς ὄντας οὐκ ἀφαιρεῖται* (Fav.) *καὶ τὸ δικάζειν δύνασθαι* (eine Stelle, an der NATORP Forsch. 74 ohne Noth Anstoss nimmt). Wie ARISTOKLES b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 14 den alten Vorwurf, dass die Skepsis das Handeln unmöglich mache, in den Worten exemplificirt: *ὁποίας γὰρ ἂν γένοιτο πολλῆς ἢ δικαστῆς ἢ σύμβουλος ἢ φίλος ἢ ἀπλῶς εἰπεῖν ἄνθρωπος ὅς γε τοιοῦτος*, so hatte Favorin in's einzelne eingehend gezeigt, dass auch der Skeptiker als Richter u. s. f. ein Urtheil abgeben könne. — Sonst mag von ihm hier noch die gute Kritik der Astrologie bei GELL. XIV, 1 angeführt werden, mit der er sich an die akademische Polemik gegen den Weissagungsglauben (1. Abth. 511³) anschliesst.

4) Neben ihm ist vielleicht jener Licinius Sura zu nennen, an den Plinius zwei Briefe (IV, 30. VII, 27) gerichtet hat. Wir sehen nämlich aus diesen Briefen nicht allein, dass er ein Gelehrter war, und sich, wie es scheint, namentlich auch mit naturwissenschaftlichen Fragen abgab, sondern VII, 27, 16 wird ihm auch in den Worten: *licet etiam utramque in partem, ut soles, disputes* ein Verfahren zugeschrieben, welches sonst als Eigenthümlichkeit der Akademiker betrachtet wird. Vgl. 1. Abth. 513, 2. 651 f.³.

ihr unmittelbarer Einfluss nur auf einen beschränkteren Kreis, so ist sie uns doch ein Zeichen des Zustandes, in welchem sich die Philosophie jener Zeit überhaupt befand. Es kommt in ihr das Misstrauen des Denkens gegen sich selbst, die Unsicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, die dem herrschenden Eklekticismus zu Grunde lag, nur zu ihrem bestimmteren Ausdruck; sie ist ein Symptom der Altersschwäche, die sich des wissenschaftlichen Geistes bemächtigt hat, und eben weil sie diess ist, zeigt sie auch an sich selbst wenig Frische und Eigenthümlichkeit, und bewegt sich ebenso, wie der gleichzeitige Dogmatismus, in der Hauptsache nur in einer Wiederholung der Gedanken, welche die Früheren an's Licht gebracht hatten.

Je weniger aber die Wissenschaft festen Grund in sich selbst hatte, um so eher musste dem Denken das Bedürfniss entstehen, die Wahrheit, in deren Besitz es sich nicht sicher fühlte, ausser sich, in einer höheren Offenbarung, zu suchen, und dieses Bestreben musste auch auf die ganze Weltansicht zurückwirken. Aus dieser Quelle ist im Laufe des dritten Jahrhunderts der Neuplatonismus entsprungen; die Vorgänger dieser Richtung finden sich aber schon weit früher. Sie sind es, die uns zunächst beschäftigen.

C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

Einleitung.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Erscheinungen, welche ich unter dem obigen Namen zusammenfasse, liegt in dem | Versuche, durch göttliche Offenbarung zu einer Erkenntniss und Glückseligkeit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Denken als solchem versagt ist. Diese Offenbarung konnte zunächst in den überlieferten Religionen und in philosophischen Systemen von religiöser Färbung gesucht werden; nur dass man in diesem Fall, von dem allgemein angenommenen und gewöhnlichen nicht befriedigt, theils dem bekannten einen verborgenen Sinn unterlegte, theils auf minder bekanntes, auf die Religionen ferner Länder, auf die Mysterien der Vorzeit, auf verschollene Philosopheme zurückgriff. Um

aber den tieferen Gehalt solcher Offenbarungen zu verstehen, wird ihr Jünger auch seinerseits in ein ähnliches Verhältniss zur Gottheit treten müssen, wie diejenigen, welchen sie ursprünglich ertheilt wurden: der Philosoph wird als Diener der Gottheit betrachtet, und der Besitz des wahren Wissens soll durch die Frömmigkeit bedingt sein. Sofern nun hiebei vorausgesetzt wird, dass die Erkenntniss der göttlichen Dinge durch den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch als solchen nicht zu erreichen sei, wird die Gottheit aus dem Gebiete des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der mit den Sinnen und dem Verstand erkennbaren Welt, entrückt, sie erscheint ihrem Wesen nach als unbegreiflich und als schlechthin erhaben über jede Berührung mit der Welt; sofern es aber andererseits gerade die Offenbarung dieser verborgenen Gottheit, der Besitz der jenseitig gesetzten Wahrheit ist, worauf der Philosoph ausgeht, muss man sich nach einer Vermittlung umsehen, durch welche eine Mittheilung der überweltlichen Gottheit an das menschliche Bewusstsein und an die Welt überhaupt möglich wird. Diese Vermittlung liegt nach der objektiven Seite in den Mittelwesen, welche in den göttlichen Kräften, der Weltseele, den Dämonen, zwischen die oberste Gottheit und die Sinnwelt eingeschoben werden, nach der subjektiven in den mancherlei inneren und äusseren Reinigungsmitteln, durch die sich der Mensch fähig macht, die höhere Weisheit zu empfangen. Zu einem umfassenderen System können sich aber diese Lehren in unserem Zeitabschnitt auf griechischem Boden noch nicht ausbilden.

Diese Denkweise steht nun mit der ursprünglichen Richtung des griechischen Geistes so vielfach im Widerspruch, dass man bis in die neuere Zeit herab fast ausnahmslos darüber einig war, | sie sei nicht aus der inneren Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern aus fremden, orientalischen Einflüssen zu erklären. Selbst ein so umsichtiger Forscher, wie RITTER¹⁾, bezeichnet sie schlechtweg als „Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen“. So allgemein aber diese Annahme auch sein mag, so schwierig ist

1) Gesch. d. Phil. IV, 522.

die genauere Angabe der Lehren, welche die Vorgänger des Neuplatonismus von den Orientalen entlehnt hätten, und der Quellen, aus denen sie ihnen zugeflossen sein müssten. Man hat in dieser Beziehung, zunächst aus Anlass der alexandrinischen Religionsphilosophie, daran erinnert, dass sich im macedonischen und römischen Weltreich durch die Vereinigung der Griechen mit den Orientalen das Bestreben erzeugen musste, die beiderseitigen Bildungsformen zu verschmelzen, ihren Gegensatz zu überwinden, und für alle Völker Eine wahre Religion und Philosophie zu verwirklichen. Zu dieser universellen Bildungsform habe das griechische Volk seine Philosophie, der Orient seine Religion beige-steuert; aus jener stamme die reine und abstrakte Fassung der Gottesidee, aus dieser der Trieb, des Göttlichen als einer unmittelbar gegenwärtigen Macht sich bewusst zu werden, das Bedürfniss fortgehender Offenbarung; beide Elemente schliessen ihren Frieden in dem Glauben an göttliche Mittelwesen. Die Systeme dieser Richtung sind insofern als die Philosophie des Weltreichs bezeichnet, und einestheils durch die Jenseitigkeit des Göttlichen, andererseits durch die Forderung des ascetischen oder beschaulichen Lebens charakterisiert worden¹⁾. So viel treffendes aber diese Bemerkungen auch enthalten, so können sie doch zur Lösung der vorliegenden Aufgabe schwerlich ganz genügen. Der Begriff einer „Philosophie des Weltreichs“, so, wie er von GEORGI bestimmt wird, erscheint theils als zu eng, theils auch wieder als zu weit. Zur Philosophie des Weltreichs müssten alle nacharistotelischen Systeme gerechnet werden, denn sie alle haben die durch Alexander bewirkte Verschmelzung der Hellenen und Barbaren zur Voraussetzung, und sie alle tragen demgemäss das Gepräge jenes Kosmopolitismus, | von welchem auch der religiöse Synkretismus der Alexandriner nur eine besondere Form ist²⁾; aber von orientalischen Einflüssen lässt sich bei den meisten von ihnen

1) GEORGI in der geistvollen Abhandlung „über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie“ in ILLGEN'S Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 33 ff. 41 ff.

2) M. vgl. in dieser Beziehung, was I. Abth. S. 298³ über den stoischen Kosmopolitismus bemerkt worden ist.

nichts oder nur ein kleinstes wahrnehmen. Wenn andererseits GEORGI drei Hauptformen jener Philosophie aufzählt: auf dem Boden des jüdischen Monotheismus die Religionsphilosophie Philo's, das Christenthum und die Kabbala, auf dem der orientalischen Anschauung den Gnosticismus, auf dem des Griechenthums die Stoa und den Neuplatonismus, so stellt er hiebei auch solche Erscheinungen unter den Begriff der Philosophie, welche wesentlich religiöser Art sind, und durch deren Aufnahme die Grenzen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat, in's unbestimmte verrückt würden. Aber auch das kann ich nur theilweise zugeben, dass das Bewusstsein von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Welt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der orientalischen Denkweise ausmache. Dieses Bewusstsein fehlt auch der griechischen Philosophie nicht; es hat nach Xenophanes, Parmenides und Heraklit in dem stoischen Pantheismus einen Ausdruck gefunden, welcher gerade für die halb orientalische Spekulation eines Philo und seiner Nachfolger zu stark war: die Stoiker lehren eine wesentliche, die jüdischen Alexandriner und die Neuplatoniker bloß eine dynamische Immanenz Gottes in der Welt. Nur das ist richtig, dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das bewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der griechischen Philosophie in ihrer klassischen Periode theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist¹⁾, und auch in der Folge, bis zum Auftreten des Neupythagoreismus, nur an einzelnen Punkten²⁾ zum Vorschein kommt; und hierin mag man immerhin, neben dem allgemeinen Gegensatz des religiösen und des philosophischen | Standpunkts, auch den Unterschied des klaren hellenischen Geistes von dem unfreien Wesen der orientalischen

1) Wie problematisch ist z. B. bei Plato die dogmatische Bedeutung der Vorstellungen von Dämonen und höherer Offenbarung, und wie tief steht ihm zufolge der Enthusiasmus, welcher einem Philo und Plotin das höchste ist, unter dem wissenschaftlichen Denken!

2) Wie in der Dämonologie des Xenokrates und der stoischen Vertheidigung der Mantik.

Spekulation anerkennen. Was dagegen die theoretische Fassung der Gottesidee betrifft, so liesse sich eher das umgekehrte, die Transcendenz des Göttlichen, als die eigenthümlich orientalische Anschauung behaupten. Die griechische Wissenschaft fand allerdings selbst in der jüdischen Religion Stoff genug zur Polemik gegen Anthropomorphismen, und der abstraktere Gottesbegriff der jüdischen Alexandriner beruht zunächst auf platonischen und aristotelischen Bestimmungen. Aber der Grund hievon liegt in dem allgemeinen Wesen der Religion als solcher und ihrem Verhältniss zur Philosophie, und die griechische Religion hat in dieser Beziehung vor den orientalischen so wenig voraus, dass sie gerade zur Kritik der anthropomorphistischen Vorstellungen von der Gottheit den reichsten Anlass bot; sehen wir dagegen auf die Grundbestimmung des religiösen Verhältnisses, so ist nicht blos dem Judenthum, sondern selbst den orientalischen Naturreligionen, jene Vorstellung von der Erhabenheit des Göttlichen über die Welt, jene Vorliebe für religiöse Ueberschwänglichkeit eigen, welche in der philonischen und neuplatonischen Transcendenz ihren schroffsten wissenschaftlichen Ausdruck erhält. Die letztere war aber freilich auch von philosophischer Seite durch Plato und Aristoteles vorbereitet, und so fragt es sich immer, inwieweit wir für die weitere Ausbildung dieser Neigung orientalische Einflüsse anzunehmen genöthigt sind. Nicht einmal die Emanationslehre, so weit sie in unserem Zeitabschnitt überhaupt vorkommt¹⁾, lässt mit Sicherheit auf einen Zusammenhang mit dem Orient schliessen. Denn als ein Ausfluss der Gottheit im strengsten Sinn werden die Kräfte der Natur und des menschlichen Geistes zuerst von den Stoikern betrachtet, denen Philo und Plotin gerade für ihre Vorstellung von den göttlichen Kräften so viel verdanken; die Bestimmung, dass die Vollkommenheit der abgeleiteten |

1) Strenggenommen passt dieser Name, wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet.

Wesen mit ihrer Entfernung vom Urwesen abnehme, spielt in der aristotelischen Weltansicht eine wichtige Rolle; und wie nahe man bei dem Versuche, stoische Immanenz und aristotelisch-platonische Transcendenz zu verknüpfen, dem Emanationssystem kommen musste, kann ausser anderem das Buch von der Welt zeigen¹⁾. Auch abgesehen von jenen Vorgängern war aber dieses System bei der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten, wenn man das letztere weder pantheistisch mit der Weltsubstanz identificiren, noch dualistisch durch sie beschränken wollte, so schwer zu umgehen, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, aus dem gemeinsamen Gebrauch dieser Vorstellungsweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang zweier Systeme zu schliessen, wofern nicht speciellere Anzeichen davon vorliegen.

Ist es nun schon im allgemeinen sehr zweifelhaft, ob die Abhängigkeit der späteren griechischen Philosophie vom Orient wirklich so weit gieng, wie man nicht selten annimmt, so ist es auch nicht ganz leicht zu bestimmen, von wem jener massgebende orientalische Einfluss ausgegangen sein sollte. Halten wir uns zunächst an den heidnischen Orient, so kann an eine Einwirkung der ägyptischen Volksreligion, von der sowohl Philo als die Neupythagoreer mit der grössten Geringschätzung reden, nicht wohl gedacht werden, da keine ihrer eigenthümlichen Vorstellungen in die Philosophie, mit der wir es hier zu thun haben, tiefer eingreift, mögen auch die Mythen von Isis und Osiris gelegentlich zu philosophischer Ausdeutung benützt werden; die priesterliche Geheimweisheit aber, an die man wohl gedacht hat, ist selbst mehr als problematisch, und in den Lehren, um deren Erklärung es sich für uns handelt, ist nichts, was uns zur Voraussetzung einer so unbekannten und unwahrscheinlichen Quelle ein Recht gäbe. Von den Chaldäern hätte höchstens der astrologische Aberglaube entlehnt werden können, welchen die Philosophen der neupythagoreischen Richtung theils ausdrücklich bekämpfen, theils nur nebenher und in jener unbestimmten Allgemeinheit sich

1) Vgl. 1. Abth. S. 640 f.². Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W. 1885, S. 399 ff.

aneignen, in der er schon längst in die Volksvorstellungen und auch in den stoischen Weissagungsglauben | übergegangen war. Der persische Dualismus ist allerdings dem neupythagoreischen und philonischen verwandt genug, um von Männern dieser Richtung als Zeuge für ihre Ansichten gebraucht zu werden. Aber gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des ersteren sind bei den letzteren zu vermissen. Dort ruht der Dualismus wesentlich auf dem Gegensatz des Lichts und der Finsterniss als allgemeiner Naturmächte, hier theils auf der ethischen Unterscheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, theils auf der metaphysischen von Geist und Materie; und die weitere Ausführung desselben hat dort ihren Mittelpunkt in dem Kampfe der guten Geister mit den bösen, hier in dem Kampfe des Geistes mit den materiellen Elementen der Welt und des Menschen, neben welchem die Annahme böser Dämonen theils nur in untergeordneter Bedeutung herspielt, theils auch ganz aufgegeben wird. Wenn endlich auf die Aehnlichkeit mancher alexandrinischen Lehren und Einrichtungen mit indischen, namentlich buddhistischen, grosses Gewicht gelegt wurde, so hält dem GEORGII¹⁾, zunächst in Betreff Philo's, mit Recht entgegen: die Produktivität des menschlichen Geistes könne sich unter gleichen Bedingungen auch in gleichen Formen äussern; so gross diese Gleichheit aber im vorliegenden Fall auch beim ersten Anblick erscheinen möge, so verschwinde sie doch so gut wie ganz, wenn wir das indische und das philonische System in ihr Princip verfolgen; dort sei reiner Pantheismus, hier dualistischer Emanatismus, dort entstehe alles aus der Gottheit allein, hier aus Gott und der gleich ursprünglichen Materie, dort erscheine alles Gewordene als behaftet mit der Materialität, hier seien immaterielle Mittelwesen; dort sei das höchste Ziel Selbstvernichtung, hier Vertiefung in die Gottheit, als das absolut Wirkliche. Noch weit geringer ist die Aehnlichkeit der neupythagoreischen Vorstellungsweise mit den indischen Systemen.

1) A. a. O. 60 ff., wo auch die ältere Litteratur über diese Frage. Denselben S. 55 ff. vgl. man in Betreff des angeblich Persischen, Ägyptischen und Chaldäischen bei Philo.

Nehmen wir dazu, dass von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist¹⁾, und dass die eigenen Aussagen der Alexandriner und Neupythagoreer, mit Ausnahme des späten und unzuverlässigen Philostratus, weder eine Abhängigkeit ihrer Lehre von der indischen behaupten, noch eine nähere Bekanntschaft mit dem indischen Wesen beweisen, so muss uns dieser ganze Zusammenhang sehr zweifelhaft erscheinen.

Weit mehr liesse sich für die Vermuthung geltend machen, dass das Judenthum nicht blos zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythagoreischen Philosophie mitgewirkt habe. Für's erste nämlich ist auch diese, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso, wie jene, in Alexandria, somit in dem Ort entstanden, in welchem das Judenthum in die tiefste und folgenreichste Berührung mit der griechischen Philosophie trat; und dass sich in diesem Verkehr die Juden nur aufnehmend verhielten, und nicht auch ihrerseits durch ihre religiösen Anschauungen mit der Zeit einigen Einfluss auf die Griechen gewannen, lässt sich kaum annehmen. Im Judenthum sind ferner jene Eigenthümlichkeiten, in denen wir die wesentlichsten Berührungspunkte des späteren Pythagoreismus und Platonismus mit der orientalischen Denkweise anerkannt haben, — einestheils die Ueberweltlichkeit des Göttlichen, anderntheils der Glaube an unmittelbare Offenbarungen, und die prophetisch-ekstatische Form dieser Offenbarungen — am schärfsten ausgeprägt; die jüdische Religion steht durch ihren ethischen Charakter und ihren strengen Monotheismus den philosophischen Systemen, aus denen der Neupythagoreismus hervorgieng, viel näher als die orientalischen Naturreligionen; auf jüdischem Boden, bei der Sekte der Essener, finden wir, wie diess später gezeigt werden wird, einige der frühesten Spuren vom Dasein des Neupythagoreismus, in der jüdischen Spekulation Philo's hat sich die Richtung, welche beiden Theilen gemein ist, schneller

1) Wie diess in Betreff des Buddhismus S. 323³ und ausführlicher in meiner Abhandlung: „Zur Vorgeschichte des Christenthums“, in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. Jahrg. XLII (1899), 309 ff., gezeigt ist.

und kräftiger, als in der gesammten hellenischen Wissenschaft vor Plotin, entwickelt. Es wird keine zu kühne Vermuthung sein, wenn wir annehmen: der jüdische und der griechische Alexandrinismus hängen schon in ihrer Wurzel zusammen, und diese ganze Denkweise habe sich erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt. Nur werden wir uns auch in diesem Fall vor der Meinung zu hüten haben, als ob das Eigenthümliche derselben nur ein der griechischen Wissenschaft äusserlich eingepflanztes fremdartiges | Element sei; den grösseren Beitrag muss vielmehr jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben. Nicht blos die wissenschaftliche Form und Methode des philosophischen Systems ist eigenthümlich hellenisch, nicht blos die einzelnen Begriffe und Sätze desselben sind zum weitaus grösseren Theil, selbst bei Philo, von Plato, von Aristoteles, von den Stoikern, von den Pythagoreern entlehnt: sondern die ganze Richtung der alexandrinischen Spekulation hat die Entwicklung der griechischen Philosophie zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, und ist durch sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Wenn die neuen Platoniker und Pythagoreer die logischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigen, und sich dafür fast ausschliesslich den theologischen, religiösen und ethischen Fragen zuwenden, so folgen sie nur einer Neigung, von welcher die gesammte Philosophie ihrer Zeit beherrscht wird, und welche namentlich für Philosophen, wie Antiochus, Cicero und ihre Nachfolger, so bezeichnend ist. Wie ferner bei diesen mit jenem Uebergewicht des praktischen Interesse's über das wissenschaftliche die eklektische Verbindung von ursprünglich verschiedenen und ungleichartigen Lehrbestimmungen Hand in Hand geht, so wird uns der gleiche Zug auch bei den Männern der alexandrinischen Schule begegnen. Fügen endlich die letzteren zu den philosophischen Auktoritäten die religiösen, wollen sie die Philosophie selbst als eine Offenbarung und einen Gottesdienst, die Philosophen als Werkzeuge der Gottheit betrachtet wissen, und lehnen sie sich im Zusammenhang damit theils an die positive Religion, theils an eine dualistische Metaphysik an,

so ist doch auch diese Wendung durch die bisherige philosophische Entwicklung angebahnt. Denn einerseits hatte sich der Stoicismus schon in ein ähnliches Verhältniss zur Religion gesetzt, und namentlich durch den Werth, den er der Weissagung beilegte, das Bedürfniss einer höheren Offenbarung ausgesprochen¹⁾; andererseits musste dieses Bedürfniss durch die Skepsis, und überhaupt durch jenes weitverbreitete Gefühl wissenschaftlicher Ermattung, dessen schärfster theoretischer Ausdruck die Skepsis ist, erzeugt und genährt werden. Wenn das Denken | daran verzweifelt, die Wahrheit in sich zu finden, so ist es natürlich, dass es sie ausser sich sucht; wenn man das Vertrauen zur Wissenschaft verloren hat, wirft man sich dem Glauben in die Arme. Während aber nüchterneren Naturen in dieser Beziehung der Glaube an die angeborenen allgemeinen Vernunftwahrheiten genügte, wie wir ihn in dem griechisch-römischen Eklekticismus gefunden haben, so giengen erregtere und religiöser gestimmte dazu fort, die Wahrheit nicht bloß aus dem wissenschaftlichen Denken, sondern aus dem menschlichen Bewusstsein überhaupt hinauszuverlegen, ihre Mittheilung von einer göttlichen Offenbarung zu erwarten, und ihren Besitz an alle die religiösen Vermittlungen zu knüpfen, durch welche man sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen hoffte²⁾. Die Neigung dazu musste nun natürlich durch eine Atmosphäre, wie die alexandrinische, in hohem Grade begünstigt werden. Wo alles von Wunder- und Offenbarungsglauben erfüllt, für Aberglauben und religiöse Schmärmerei empfänglich war, konnten auch die Philosophen um so leichter von der gleichen Stimmung angesteckt werden, auch ihrerseits auf die Auktorität gottgesandter Männer, wie Pythagoras, zurückgehen, und den Versuch machen, durch mystische Spekulation und ascetisches Leben in Verbindung mit der Gottheit zu kommen und in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Bewusstsein ent-

1) Man vgl. hierüber I. Abth. 309 ff., namentlich S. 337 f. 345^a.

2) Besonders deutlich tritt dieser Zusammenhang bei Philo hervor (vgl. S. 9, 7 und unten S. 410³); er wird aber, wie für den Eklekticismus dieser Jahrhunderte überhaupt, so namentlich auch für die offenbarungsgläubige Form desselben ganz allgemein anzunehmen sein.

schwunden war. Aber so nachhaltig der Anstoss auch gewesen sein mag, den die alexandrinische Philosophie von dieser Seite her erhielt: ihrem Inhalt nach gehört sie doch ganz überwiegend dem Griechenthum an, und wenn sich in ihr orientalische Einflüsse mit griechischen Bildungselementen vermischen, sind doch diese als die stärkeren und beherrschenden zu betrachten.

In ihrer weiteren Entwicklung spaltet sich aber diese Schule allerdings in zwei Aeste, einen rein griechischen und einen griechisch-jüdischen. Beide sind sich vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs nahe verwandt und haben auf einander und auf den weiteren Gang der griechischen Philosophie eingewirkt; die gegenwärtige Darstellung hat sich daher mit beiden zu beschäftigen. Der christliche Alexandrinismus dagegen, den man als eine dritte Form dieser Spekulation anführen könnte, liegt ausserhalb ihrer Grenzen: theils weil er sich erst später von dem jüdischen | abgezweigt und in die griechische Wissenschaft allem nach nie tiefer eingegriffen hat, theils weil in ihm das christliche Element über das hellenische so entschieden im Uebergewicht ist, dass wir seine Darstellung der Geschichte der christlichen Wissenschaft überlassen müssen.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.

1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung.

Die pythagoreische Schule verliert sich, wie früher bemerkt wurde, als philosophische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts aus der Geschichte. Dagegen finden sich gerade um diese Zeit zahlreiche Spuren von der Verbreitung der orphisch-pythagoreischen Mysterien; und als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieses Mysterienwesens werden die gleichen Enthaltungen bezeichnet, die uns auch schon

früher in der orphischen Ascese begegnen¹⁾. Bei den Dichtern der mittleren attischen Komödie, in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts, scheint dieser orphische Pythagoreismus ein sehr beliebter Gegenstand ihrer Scherze gewesen zu sein, was doch immer beweist, dass er eben damals in Athen, wohin er aus Tarent eingeführt war²⁾, Anhang und Bedeutung gewonnen hatte; und einige Bruchstücke jener Dichter sind es, durch die wir zunächst etwas näheres von ihm erfahren. So bezeugt Antiphanes, die Anhänger des Pythagoras essen nichts lebendiges³⁾, und um einen Geizhals zu schildern, sagt er, er habe keinerlei Speisen, ausser den Zwiebeln, in sein Haus eingelassen, nicht einmal von denen, welche der preiswürdige Pythagoras genoss. Von Alexis erfahren wir, dass die Freunde des pythagoreischen Lebens kein Fleisch assen und keinen Wein tranken, um sich statt dessen mit Wasser und Brod, mit getrockneten Feigen, Oliven-träbern und Käse zu begnügen, dass auch ihre Opfer nur hierin bestanden, dass sie sich nicht zu baden pflegten, und sich eines schweisgsamen Ernstes befleissigten⁴⁾. Aehnlich

1) M. s. hierüber Bd. II a, 29 f. — Das nächstfolgende ist meiner Abhandlung „über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum“ Theol. Jahrbh. XV, 407 f. entnommen

2) Darauf weist, was S. 97, 3 aus Kratinus' „Tarentinern“ angeführt ist.

3) Bei ATHEN. IV, 161 a (das weitere ebd. III, 108 f.):

*πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζαν ἐσθίει
ἐμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοῦβολοῦ
μάξης μελαγχρῇ μερίδα λαμβάνων λέπει.*

4) ATHEN. IV, 161 b: *οἱ πυθαγορίζοντες γάρ, ὥς ἀκούομεν
οὐτ' ὄψον ἐσθίουσιν, οὐτ' ἄλλ' οἷδ' ἐν
ἐμψυχον, οἷόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.*

Ebd. *πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι*

*λεπτοί, διεσμιλευμένοι τε φροντίδες (ausgeschnittelte Grübeleien)
τρέφουσ' ἐκείτους· τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε·
ἄριστος καθαρὸς εἰς ἐκατέρῳ ποτήριον
ὑδατος.*

Ebd. *ἡ δ' ἐστίασις ἰσχυάδες καὶ στέμφυλα
καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος
τοῖς Πυθαγορείοις.*

Ebd. *ἔθει θ' ὑπομεῖναι μικροσιτίαν. ῥύπον,
ῥίγος, σιωπὴν, στυγνότητι, ἀλουσίαν.* Bei der σιωπῇ schon an

äussern sich Aristophon¹⁾ und Mnesimachus²⁾, und verwandte Schilderungen muss die Pythagoristin des jüngeren Kratinus³⁾ enthalten haben. Zu diesen pythagoreischen Asceten gehörte jener Diodor von Aspendus⁴⁾, welcher um den Anfang des dritten Jahrhunderts durch seine | cynische Lebensweise Aufsehen erregte, wenn auch die Angabe, dass er dieselbe bei den Pythagoreern zuerst aufgebracht habe, nach dem eben angeführten nicht richtig sein kann. Die Fortdauer der pythagoreischen Schule setzt ferner für seine Zeit EUDEMUS in seiner (I, 442 besprochenen) Aeusserung über eine ihrer theologischen Dogmatik angehörige Lehre voraus. Ebendahin

die Echemythis der späteren Pythagorassage (Bd. I, 315, 3) zu denken, sind wir nicht genöthigt, indessen steht dieser Beziehung auch nichts im Wege.

1) Bei DIOG. VIII, 38: *ἐσθίουσι τε*

λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τοῦτοις ὕδωρ.

φθείρας δὲ καὶ τριβωνα τὴν τ' ἀλουσίαν

οὐδεὶς ἂν ὑπομείνει τῶν νεωτέρων. Vorher lässt derselbe

Komiker erzählen, nur die Pythagoristen dürfen im Hades mit Pluto an Einem Tisch speisen (vgl. hiez. Bd. I, 57, 1), worauf ein anderer erwidert: *δυσχερὴ θεὸν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἡδεται ξυνών.* Eine ähnliche Schilderung von ihm findet sich ATHEN. VI, 238 c, und ebd. IV, 161 e sagt er: die Pythagoristen haben ja den Schmutz (*ρυπαρὴν*) und die rauhen Kleider (*τριβωνες*) nur deshalb zum Grundsatz gemacht, weil sie nichts besseres haben, wenn man ihnen Fische und Fleisch vorsetzte, würden sie alle Finger danach lecken. Bei der Benützung dieser Aussagen darf man nun natürlich nie vergessen, dass man es mit Komikern zu thun hat, die kein Bedenken trugen, die Züge, welche ihnen an den Pythagoreern zunächst in die Augen fielen, durch Uebertreibung in's Lächerliche und Gemeine zu verzerren; aber schon die Uebereinstimmung der Zeugen beweist, dass diese ihre Schilderung in der Hauptsache nicht aus der Luft gegriffen hatten. Andererseits hat man aber auch kein Recht alles, was den Pythagoristen vorgerückt wird, und einzelnen ohne Zweifel, ebenso wie gleichzeitigen Cynikern, mit Grund vorgerückt werden konnte, den Schmutz und die *φθείρες*, (mit HILGENFELD Ztschr. f. wiss. Theol. XLIII, 184) zum Extrem gesteigert, auf alle zu übertragen. Wie wenig die *ἀλουσία*, die Enthaltung von warmen Bädern, ein Beweis von Unreinlichkeit ist, könnte schon PLATO Symp. 174 A vgl. m. 223 D, und die Pythagoreer betreffend DIOG. VIII, 33 zeigen.

2) Bei DIOG. VIII, 37: *ὡς πυθαγοριστὶ εὐόμεν τῷ Λοξίῳ*

ἐμψυχον οὐδὲν ἐσθιόντες παντελῶς.

3) DIOG. a. a. O.

4) M. s. über ihn Bd. I 389, 4. Da nach ATHEN. IV, 163 e f. Timon der Phliasier, Timäus aus Tauromenium und Sosikrates Diodor's erwähnt hatten, muss er eine in seiner Zeit sehr bekannte Persönlichkeit gewesen sein.

weisen die Erweiterungen, welche die Sagen über Pythagoras während der alexandrinischen Periode erfuhren¹⁾; und aus demselben Kreise mögen jene mystischen Schriften hervorgegangen sein, welche schon um den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts unter Pythagoras' Namen im Umlauf waren²⁾. Da nun ferner die Verbreitung der orphisch-dionysischen Geheimdienste, mit welchen die pythagoreischen von Anfang an so eng zusammenhiengen³⁾, für die Jahrhunderte nach Alexander ausser Zweifel steht, und da dieselben, wie die Geschichte der römischen Bacchanalien beweist, in der ursprünglichen Heimath des Pythagoreismus, und namentlich in Tarent, dem Schauplatz seiner letzten glänzenden Nachblüthe, einen Hauptsitz hatten⁴⁾; da mit diesem äusseren

1) Es ist freilich in den meisten Fällen unmöglich, im einzelnen mit Sicherheit zu bestimmen, wann die verschiedenen Bestandtheile der Pythagorassage entstanden sind, und wie vieles von dem, was uns aus Schriftstellern des dritten und zweiten Jahrhunderts mitgetheilt wird, erst nach Aristoxenus zu den älteren Ueberlieferungen der Schule hinzukam. Doch wird man die Angaben des Neanthes, Hermippus, Alexander Polyhistor über den Unterricht, den Pythagoras bei Chaldäern, Persern, Brahmanen, Thraciern und Galliern genossen habe (s. Bd. I, 299 ff.), theils an sich selbst, theils wegen des Stillschweigens, das noch Aristoxenus hierüber beobachtet zu haben scheint, unbedenklich der Tradition des alexandrinischen Zeitalters zuweisen dürfen; und wenn die Hadesfahrt des Pythagoras unter den uns bekannten Zeugen zuerst bei Hieronymus und Hermippus, die Gütergemeinschaft der Pythagoreer bei Epikur und Timäus, die Sage von den Pythagoreern, welche sich lieber tödten liessen, als dass sie ein Bohnenfeld betreten hätten, und die abenteuerlichen Vorstellungen über das Ordensgeheimniss der Pythagoreer bei Hermippus, Hippobotus und Neanthes vorkommen (m. s. a. a. O. 313. 371, 1. 5. 324, 1), so lässt diess immerhin vermuthen, dass in der Zeit, der diese Schriftsteller angehören, die Pythagorassage in fortwährender Entwicklung begriffen war.

2) Vgl. Bd. I, 283, 3.

3) Ebd. S. 56 ff. 305 ff. Ztschr. f. w. Theol. (s. o. 89, 1) 1899, S. 213 f. 216.

4) Ueber die bacchischen Geheimdienste, welche sich um den Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom verbreitet hatten, und welche i. J. 186 v. Chr. durch die Ausschweifungen und Verbrechen, deren Deckmantel sie geworden waren, zu einer über ganz Italien ausgedehnten Untersuchung, zur Hinrichtung und Einkerkierung von Tausenden und zu einem Verbot dieses ganzen Kultus führten, s. m. Liv. XXXIX, 8—19. XL, 19. PRELLER Röm. Mythol. 714 ff. Aus Livius (XXXIX, 9. 13. 18. 41. XL, 19) ergibt sich, dass diese Mysterien theils von Etrurien, theils von Campanien aus nach

Vordringen des orphischen Mysterienwesens auch die pantheistische Umbildung der orphischen Theologie Hand in Hand geht, welche sich unter dem Einfluss der stoischen Metaphysik, wie es scheint, schon im dritten Jahrhundert v. Chr., vollzog, und ausser anderen Spuren¹⁾ durch die „rhapsodische“ Theogonie, diese eingreifende und für die Folgezeit massgebende Bearbeitung der älteren, bezeugt ist²⁾; da es endlich | die pythagoreischen Mysterien sind, aus

Rom verpflanzt worden waren, dass sie in allen Theilen Italiens zahlreiche Anhänger zählten, und dass die Untersuchungen in Tarent bis zum Jahr 184, in dem benachbarten Apulien sogar bis 181 v. Chr. fort dauerten. — Einen weiteren Beweis für die Verbreitung der dionysischen Mysterien in den alten Sitzen der pythagoreischen Schule liefern die in der Nähe von Thurii in Gräbern gefundenen, wahrscheinlich der Zeit um 300 v. Chr. angehörigen Goldplättchen, deren Inschriften (bei KAIBEL Inscript. Italiae et Sic. Nr. 638—642. COMPARETTI Notizie degli Scavi 1885 S. 150) theils eine Belehrung der abgeschiedenen Seelen in der Unterwelt und eine Anrede an Dionysos und die übrigen Beherrscher des Hades, theils Bruchstücke eines Hymnus auf Demeter enthalten, in denen man auch den Namen des Phanes zu finden geglaubt hat. Näheres darüber in der S. 89, 1 angeführten Abhandlung S. 252 ff. und bei DIELS Festschr. f. Gomperz (1902) S. 1. 13 f.

1) Anklänge an die stoische Philosophie und Theologie finden sich, ausser der Theogonie, Orphica ed. Abel Fr. 4, 160. 164. 165. 166. 250. Hymn. 11. 16, 63. 64. 66. 68. Die geschichtliche Verwerthung derselben ist nun freilich dadurch erschwert, dass uns die Abfassungszeit der Stücke, in denen sie vorkommen, allzu unbekannt ist. Aber in Verbindung mit dem, was sich der rhapsodischen Theogonie entnehmen lässt, werden sie immerhin dazu dienen, den Beweis für den frühen und nachhaltigen Einfluss der stoischen Theologie auf die orphische zu vervollständigen. Noch beweiskräftiger ist aber der Umstand (über den S. 258³⁾, 263, 4³⁾), dass der schon PLATO (Symp. 218 B. Gess. 715 E) bekannte *Ἐρὸς λόγος* (auch *Λιαθῆκαι* genannt) uns in einer doppelten Bearbeitung vorliegt: der heidnischen, von stoischen Anschauungen erfüllten (Fr. 4), welche die justinische Cohortatio, und der mit dieser vorgenommenen jüdischen (Fr. 5. 6), welche Clemens und Euseb aus Aristobulus mittheilen. Denn da Aristobulus um 150 v. Chr. schrieb (s. u. S. 257, 2³⁾), muss die von ihm überarbeitete stoisirende Umbildung des altorphischen *Ἐρὸς λόγος* spätestens der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehören. Eine ähnliche Verbindung der stoischen Theologie mit der pythagoreischen Mystik, die der orphischen so nahe steht, wird uns sogleich in den Büchern Numa's und bei dem Pythagoreer des Alexander Polyhistor begegnen.

2) Von der rhapsodischen Theogonie habe ich schon Th. I, 95—101 und noch eingehender Ztschr. f. w. Theol. 1899, S. 227—269 nachgewiesen, dass sie Plato, Aristoteles, Eudemus, und aller Wahrscheinlichkeit nach

deren Verbindung mit dem Judenthum seit dem dritten Jahrhundert vor Christus der Essäismus hervorgieng¹⁾, so lässt sich nicht bezweifeln, dass sich dieser Pythagoreismus als eine religiöse Lebens- und Kultusform auch während der alexandrinischen Periode nicht allein erhielt, sondern auch bedeutend an Ausbreitung gewann.

Weit zweifelhafter ist es, ob auch die pythagoreische Philosophie sich während dieses Zeitraums irgendwo in der Lehrüberlieferung einer wissenschaftlichen Schule fortpflanzte. Nach ARISTOXENUS wäre die pythagoreische Schule zu seiner Zeit, um 320 v. Chr., ausgestorben gewesen²⁾, und wir begegnen ihr wirklich in dem eigentlichen Griechenland von da an nicht mehr, wenn auch ihre Lehren, mit den platonischen vermischt, sich in der alten Akademie noch längere Zeit erhielten. In Grossgriechenland mag sie allerdings länger fortgedauert haben, und so wird von einem Dichter der mittleren Komödie über die Spitzfindigkeiten geklagt, durch welche die „Tarentiner“ den Laien in Verwirrung bringen³⁾;

auch Chrysippus noch unbekannt war, und die sicheren Spuren ihres Daseins nicht über das erste Jahrhundert v. Chr. hinaufreichen; dass dagegen sie ihrerseits sich nicht allein mit den Physikern des 5. Jahrhunderts und der platonischen Anthropologie bekannt zeigt, sondern auch unverkennbar unter dem beherrschenden Einfluss des stoischen Pantheismus steht, und dass die Lehre, welche den eingreifendsten Unterschied ihres Systems von dem älteren bildet, die Lehre von Phanes und seiner Verschlingung durch Zeus, nichts anderes ist als ein Versuch, den Pantheismus, welcher Zeus zum Inbegriff aller Dinge und aller Götter macht, mit der thegonischen Ueberlieferung auszugleichen, die ihn erst im fünften Göttergeschlecht zum Dasein und zur Herrschaft kommen lässt; dass endlich auch der schriftstellerische Charakter der rhapsodischen Theogonie, und insbesondere die Weitschweifigkeit ihrer Darstellung und die Geschmacklosigkeit ihrer Allegorik, dieses Werk in die Zeit des Alexandrinismus und der stoischen Mythen- deutung verweisen. Aus allen diesen Erwägungen habe ich geschlossen, die rhapsodische Theogonie könne nicht vor den letzten Jahrzehenden des dritten Jahrh. verfasst sein; habe es aber auch wahrscheinlich gefunden, dass ihre Entstehung nicht allzuweit von diesem Zeitpunkt abliege.

1) Hierüber tiefer unten.

2) Vgl. Bd. I, 339.

3) Aus des jüngeren, wahrscheinlich erst dem 3ten Jahrhundert angehörigen, Kratinus', „Tarentinern“ führt Diog. VIII, 37 die Verse an:

Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

doch in Ausdrücken, die mehr für eine Schule der Rhetorik, als der Philosophie, passen würden. Gegen das Ende des dritten Jahrhunderts soll Cato in Tarent von Nearchus einen pythagoreischen Vortrag gehört haben¹⁾; indessen ist diese Angabe viel zu wenig verbürgt, als dass sich aus derselben auch nur mit einiger Sicherheit auf den Fortbestand einer pythagoreischen Schule in Tarent schliessen liesse²⁾. Dass allerdings die Erinnerung an Pythagoras um jene Zeit in Italien noch fortlebte, erhellt schon aus der Sage von seiner Verbindung mit Numa, die uns in Rom bald nach dem An-

Ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἄν τιν' ἰδιώτην ποθὲν
λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρώμενον
τῆς τῶν λόγων ῥώμης ταράττειν καὶ κυκλῶν
τοῖς ἀντιθέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παριστάμασιν.
τοῖς ἀποπλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νομβυστικῶς. Aehnlich Alexis; s.

o. 98, 4.

1) Cic. Cato 12, 39: *accipite enim, optimi adolescentes, veterem orationem Archytæ Tarentini . . . quæ mihi tradita est, cum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo* (209 v. Chr.). Nachdem dann der Inhalt dieses Vortrags, eine rednerische Ausführung gegen die Lust, angegeben ist, flüht Cato bei, sein Gastfreund Nearchus in Tarent habe ihm nach älterer Ueberlieferung erzählt, dass bei demselben Plato und der Samniter C. Pontius anwesend gewesen sei. Dasselbe bei PLUT. Cato maj. 2, der aber schwerlich eine andere Quelle gehabt hat, als unsere Stelle.

2) Dass nämlich Cato jenen Vortrag damals wirklich gehört hat, steht natürlich um nichts fester, als dass er die Reden gehalten hat, welche ihm Cicero in den Mund legt, oder als irgend eine von den Erdichtungen, durch welche Plato seinen Sokrates in den Stand setzt, über eleatische, pythagoreische, heraklitische Philosophie als Sachkenner zu sprechen. Erwägt man vielmehr, dass Cato nach Plutarch's eigenem Geständniss, so viel man sonst wusste, erst spät mit griechischer Bildung bekannt wurde, und dass der angebliche Vortrag des Archytas (vgl. Bd. I, 341, 4) wahrscheinlich dem Aristoxenus entnommen ist, so wird man nicht umhin können, seine Ueberlieferung durch Nearchus ebensogut, als die angeblich mündliche Ueberlieferung eines archytäischen Ausspruchs im Lælius 23, 88, für eine Erfindung Cicero's zu halten. Dann hat man aber auch für die Existenz des Nearchus keinerlei Bürgschaft mehr, und noch viel weniger dafür, dass er entweder selbst Pythagoreer war (was ohnedem erst Plutarch sagt), oder doch mit einer noch bestehenden pythagoreischen Schule in Verbindung stand. — Der angebliche Verkehr des Samniten Pontius mit Archytas hätte, selbst wenn ihm eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde läge, mit unserer Frage nichts zu thun, und ebensowenig die Bildsäule, welche Pythagoras (vgl. Bd. I, 314, 2) zur Zeit der Samniterkriege in Rom gesetzt wurde.

fang des zweiten Jahrhunderts begegnet¹⁾, und aus dem Gebrauch, welchen Ennius | im Eingang seiner Annalen von der Lieblingstheorie der Pythagoreer machte, wenn er sich von Homer im Traum erzählen liess, die Seele dieses Dichters sei erst in den Leib eines Pfaues, dann in den seinigen gewandert²⁾. Aber für die Fortdauer der pythagoreischen Schule folgt auch daraus nichts. Denn jener Pythagoreismus des Numa ist jedenfalls von Gelehrten (welche in diesem Fall allerdings keine grosse Gelehrte waren) ersonnen worden, und erst von ihnen aus in die Volkssage, wenn er ihr überhaupt je angehört hat, übergegangen; eine solche Vermuthung war aber gleich gut möglich, ob es nun damals, als sie zuerst aufgestellt wurde, noch Pythagoreer gab, oder nicht. Ebenso hätte Ennius seine Kenntniss des pythagoreischen Dogma's aus gelehrter Ueberlieferung geschöpft haben können, selbst wenn dieses Dogma schon längst keine Anhänger mehr gehabt hätte; in diesem Fall handelt es sich ja aber überdiess um eine Lehre, welche weniger der pythagoreischen Philosophie, als den pythagoreischen Mysterien angehört. Auch was Ennius' Epicharm pythagoreisches enthalten haben mag, kann ihm füglich auf schriftlichem Wege bekannt geworden sein; indessen lässt sich aus den dürftigen Ueberbleibseln dieses Gedichts nicht beurtheilen, wie viel dessen war³⁾. | Wichtiger

1) Die erste Spur derselben liegt in den 181 v. Chr. unterschobenen Büchern Numa's (s. S. 100 ff.): wenn diese die Philosopheme, welche sie Numa in den Mund legten, für pythagoreisch ausgaben, oder wenn sie auch nur von anderen dafür gehalten wurden, so setzt diess voraus, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, mag nun der Verfasser jener Bücher diese Annahme schon vorgefunden oder selbst erst erdichtet und dadurch die Sage veranlasst haben. Sonst kennen wir dieselbe fast nur durch solche Schriftsteller, die nicht mehr an sie glauben, wie Cic. Rep. II, 15, 28. Tusc. IV, 1, 3. Liv. XL, 29. Plut. Numa 1. 8. 22 vgl. KASTOR (um 50 v. Chr.) bei Dems. qu. rom. 10; nur CLEMENS Strom. I, 304 D sagt unbedenklich: *Νουμᾶς . . . Πυθαγόριος ἦν*.

2) Die betreffenden Bruchstücke des Ennius und die erläuternden Stellen aus den Scholiasten des Horaz und Persius, Pers. Sat. VI, 9 ff. TERTULL. De an. 33 f. bei VAHLEN Ennian. poë. rel. 6.

3) Die wenigen Fragmente des Epicharmus, die sich erhalten haben hat VAHLEN a. a. O. 168 f. zusammengestellt; es findet sich jedoch in denselben nichts eigenthümlich pythagoreisches; auch die Sätze, dass der Leib

wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass pythagoreische Philosopheme in jenen Büchern niedergelegt waren, welche 181 v. Chr. dem König Numa unterschoben wurden¹⁾; | denn

Erde, der Geist Feuer (oder wie es auch heisst: *de sole sumptus*), und dass Jupiter nichts anderes sei, als der Aether (diess auch in dem bekannten Fr. 9 des ennianischen Thyestes bei Cic. N. D. II, 2, 4 u. a.), enthalten nur solche Annahmen, wie sie im Alterthum ausser jedem Zusammenhang mit philosophischen Lehren vorkommen (vgl. Th. II a, 6, 5. 16, 1. 6. 30, 4) und gerade von den Pythagoreern nicht überliefert werden. Unter den späteren Schulen gehören sie bekanntlich der stoischen an, aber Ennius hat sie zunächst von den griechischen Dichtern, die er nachbildet. Möchte sich aber auch noch weit mehr pythagoreisches bei Ennius gefunden haben, als wir bei ihm nachweisen können, so dürfte man doch aus dieser Benützung einzelner pythagoreischer Lehren noch nicht schliessen, dass dieser Dichter der pythagoreischen Philosophie vorzugsweise ergeben sei, noch weniger, dass diess bei den alten Römern im allgemeinen der Fall war. Auch CICERO (Tusc. IV, 1, 2) weiss für seine Vermuthung, dass die pythagoreische Lehre schon in alten Zeiten nach Rom gekommen sei, wenig beizubringen. Er meint, es sei doch sehr unwahrscheinlich, dass während der Blüthe der pythagoreischen Schule in Unteritalien die Römer nichts von ihr gehört haben sollten; was sich natürlich nur dann sagen liesse, wenn die Römer des sechsten und fünften Jahrhunderts schon das gleiche Interesse für griechische Wissenschaft gehabt hätten, wie die des ersten. Er beruft sich auf die Sage vom Pythagoreismus Numa's, die so eben besprochen wurde. Er behauptet endlich, es finden sich manche Spuren von einem Zusammenhang der alten Römer mit den Pythagoreern; womit es aber doch schlecht bestellt gewesen sein muss, wenn die übrigen nicht mehr auf sich hatten, als die einzige, die er anführt: dass nämlich die einen wie die andern eine Vorliebe für Lieder und Musik gehabt haben. (Weiter vgl. m. Bd. I, 485 f.)

1) Näheres über diesen merkwürdigen Vorgang bei LIV. XL, 29. VALER. MAX. I, 1, 12. PLIN. H. nat. XIII, 13, 84 f. VARRO b. AUGUSTIN. C. D. VII, 34. PLUT. Numa 25; vgl. SCHWEGLER Röm. Gesch. I, 564 ff. PRELLER Röm. Mythol. 719 f. Das wesentliche desselben ist, dass in dem genannten Jahr ein Schreiber, Namens L. Petillius (richtiger wohl nach Cassius Hemina und Varro: Terentius) zwei steinerne Kisten ausgegraben haben wollte, von denen, der Aufschrift zufolge, die eine die Gebeine, die andere die Schriften Numa's enthalten sollte. Die letzteren bestanden aus 14 (oder 24) Büchern: zur Hälfte lateinische über das Pontificalrecht, zur Hälfte griechische (über welche die nächstfolgende Anm. zu vergleichen ist). Bald erfuhr jedoch der Prätor Q. Petillius von dem Funde, und nachdem er von jenen Büchern Einsicht genommen hatte, liess der Senat, auf seinen Antrag, entweder die sämtlichen Schriften oder wenigstens die griechischen als religionsgefährlich verbrennen. Dass nun diese angeblichen Bücher Numa's unterschoben waren, versteht sich von selbst, und ist zum Ueberduss, da auch einzelne neuere Gelehrte noch anderer Meinung waren, von

eine solche Einschwärzung pythagoreischer Lehren in die römische Religion würde den Fortbestand der pythagoreischen Philosophie voraussetzen, oder mindestens als ein Versuch zu ihrer Erneuerung betrachtet werden müssen. Allein so wahrscheinlich es auch ist, dass es bei jener Unterschiebung auf eine philosophische Ausdeutung der Volksreligion abgesehen war¹⁾, so unsicher ist doch die weitere Annahme, dass es

SCHWEGLER erschöpfend dargethan worden. Dabei ist es gleichgültig, ob sie wirklich auf dem Gute des L. Petillius ausgegraben worden sind oder nicht, denn auch in dem ersteren Falle waren sie jedenfalls erst unmittelbar vor ihrer Entdeckung eingegraben worden, wie sie denn auch nach Livius *recentissima specie* waren; indessen ist es bei der Sorglosigkeit, mit der man im Alterthum litterarischen Unterschiebungen gegenüber zu verfahren pflegte, auch sehr möglich, und gerade die Angaben, durch welche Terentius-Petillius (nach CASSIUS HEMINA b. PLIN. a. a. O.) den guten Zustand der Schriften zu erklären suchte, sprechen eher dafür, dass schon ihre angebliche Ausgrabung eine Lüge war. Irgend eine genauere Untersuchung scheint über diesen Umstand und überhaupt über die Herkunft der Schriften nicht angestellt worden zu sein. Dagegen geht HARTUNG (Rel. d. R. I. 213 ff.) viel zu weit, wenn er unsere ganze Erzählung für einen der Sage vom etruskischen Tages nachgebildeten Mythos hält. Dafür ist sie theils denn doch zu gut bezeugt (Cassius Hemina und Piso Censorinus schrieben etwa 50 Jahre nach dem Vorfall, und Varro muss ausser ihnen noch weitere Quellen gehabt haben); theils sieht man auch nicht, wie die Sage ohne eine bestimmte Veranlassung hätte dazu kommen sollen, dem Stifter des römischen Sacralwesens ausdrücklich die Abfassung religionsgefährlicher Schriften beizulegen.

1) Der Inhalt der Bücher Numa's (oder genauer, der griechisch geschriebenen, um die es sich hier allein handelt) ist uns allerdings nur sehr unvollkommen bekannt, und schon die alten Schriftsteller scheinen darüber nichts bestimmtes gewusst zu haben: sie waren eben zu schnell wieder vernichtet, und eine Abschrift war von ihnen allem nach nicht genommen worden. So viel aber, als unser Text gibt, lässt sich doch aus den verschiedenen Angaben abnehmen. Nach Livius (den Valerius hier, wie sonst, aussieht) handelten sie *de disciplina sapientiae*, Plutarch nennt sie *φιλόσοφοι*; dass sie aber wesentlich theologischen Inhalts waren, sieht man aus den Zusätzen: der Prätor habe gefunden, *pleraque dissolvendarum religionum esse*, er habe erklärt: *μη δοκεῖν αὐτῷ θεμειότερον εἶναι μηδὲ ὄσιον, ἔκπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσθαι*. Auf das gleiche führt die Aussage des Cassius Hemina bei Plinius: *eos combustos, quia philosophiae scripta essent*. Den meisten Aufschluss gibt aber Varro's Bemerkung bei Augustin: es seien darin *sacrorum institutorum causae*, die *causae, cur quidque in sacris fuerit institutum*, auseinandergesetzt worden. Bei diesen *causae sacrorum*, welche vom Standpunkt griechischer Philosophie aus besprochen

gerade die pythagoreische Philosophie gewesen sei, welche auf diesem Wege in Rom eingeführt werden sollte. Die „Bücher Numa's“ selbst leiteten freilich ihren Inhalt von Pythagoras als dem angeblichen Lehrer Numa's her¹⁾; und daraus lässt sich mit Sicherheit abnehmen, dass sie aus dem Kreise der „Pythagoreer“ hervorgegangen waren. Denn jede Partei pflegt ihre pseudonymen Schriften solchen Verfassern beizulegen, die ihr selbst und den Lesern, auf welche dieselben zunächst berechnet sind, als Auktorität gelten; am liebsten daher ihrem Stifter: die Orphiker Orpheus, die Pythagoreer Pythagoras. Aber auch dann fragt es sich immer noch, ob der Pythagoreer, welcher Numa's Namen zur Empfehlung seiner eigenen Geisteserzeugnisse benützte, ein pythagoreischer Philosoph war: ob die Gedanken, welche er in die römische Religion hineindeutete, einer eigenthümlichen, der späteren neupythagoreischen vergleichbaren philosophischen Theorie, oder nur der pythagoreischen Mysterientheologie, und sofern sich mit dieser noch philosophische Elemente verbanden, sonst einem von den in jener Zeit herrschenden Systemen entnommen waren. Mir scheint die grössere Wahrscheinlichkeit für die zweite von diesen Annahmen zu sprechen. Denn das einzige, was wir über den Inhalt der Numabücher wissen, dass sie religionsgefährliche Aufschlüsse über die Gründe der gottesdienstlichen Einrichtungen gegeben haben, erinnert weit mehr an die stoische Umdeutung

wurden, kann man kaum an etwas anderes denken, als an den *φυσικός λόγος* (s. 1. Abth. 323^a) des Götterglaubens, die darin niedergelegten Ideen: gerade Varro sucht (a. a. O. VII, 18 f.) in solchen Ideen den Grund der Mythen und des Kultus aufzuzeigen.

1) Direkt sagt diess Livius, dessen *mendacium probabile* doch nur auf die eigene Aussage der Numa-Bücher gehen kann; indirekt erhellt es daraus, dass sich diese Annahme schon bei einigen von den ältesten Zeugen findet, die gewiss nicht durch eigene Combination darauf gekommen sind. Vgl. Liv. a. a. O.: *adjicit Antias Valerius* (100—80 v. Chr.), *Pythagoricos fuisse [sc. libros], vulgatae opinioni, qua creditur, Pythagorae auditorem fuisse Numam, mendacio probabili adcommodata fide*. Noch früher hatte (nach PLIN. a. a. O.) L. Calpurnius Piso Censorinus, der 134 v. Chr. Consul war, in seiner mit Cassius Hemina übereinstimmenden Erzählung angegeben: *ibros septem juris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse*.

der positiven Religion, als an die conservative Haltung, welche die Neupythagoreer ihr gegenüber zu beobachten pflegten; und nachdem der Einfluss der stoischen Philosophie auf die mystische Theologie jener Zeit durch die rhapsodische Theogonie für den einen Hauptzweig derselben, den orphischen, erwiesen ist, liegt es nahe zu vermuthen, dass es sich auch mit dem zweiten, dem pythagoreischen, ähnlich verhalten habe. Dagegen fehlt es bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts an jedem Beweise für das Fortleben oder Wiederaufleben einer pythagoreischen Philosophenschule; und von den Schriftstellern der folgenden Jahrhunderte können auch solche, denen jede Spur ihrer Fortdauer willkommen gewesen wäre, von derselben noch nichts gewusst haben, da sie ihr zeitweiliges Erlöschen unbedenklich berichten¹⁾. Auch in diesem Fall ist aber die Fälschung, für die König Numa seinen Namen hergeben musste, ein sehr merkwürdiger Vorgang. Denn sie zeigt uns, dass gleichzeitig mit den dionysischen Mysterien auch die pythagoreischen in Rom Eingang gefunden hatten; und wenn die letzteren im Vergleich mit jenen ohne Zweifel auf einen viel engeren Kreis beschränkt waren, so gehörte doch ein ausserordentliches Selbstvertrauen und ein grosser Eifer für die Ausbreitung der eigenen Partei dazu, um unmittelbar nach dem furchtbaren Strafgericht, zu dem die römischen Bacchanalien Anlass gegeben hatten, den kühnen Versuch einer Umbildung der Staatsreligion im Sinne des stoisirenden Pythagoreismus zu wagen. |

Der stoische Einfluss überwiegt auch noch in jener Darstellung der pythagoreischen Lehre, welche Alexander Polyhistor in pythagoreischen Schriften gefunden hatte, und deren Hauptzüge DIOGENES VIII, 24 ff. aus ihm mittheilt; der ältesten uns bekannten Urkunde neupythagoreischer Philosophie. Ihr zufolge ist der Grund und Anfang von allem die Einheit.

1) PORPH. v. P. 53, wahrscheinlich noch nach Moderatus, dem er von § 48 an folgt: καὶ διὰ ταύτην πρωτίστην οὐσαν [l. αἰτίαν] τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη σβεσθῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ ἀνιγματοῦδες u. s. w. Das gleiche sagt aber auch CICERO Tim. 1 s. u. 109, 3.

Aus der Einheit gieng die unbestimmte Zweiheit hervor: diese ist der Stoff, jene die wirkende Kraft ¹⁾; aus beiden zusammen entstanden die Zahlen, aus ihnen die Punkte, aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Flächen, aus den Flächen die körperlichen Figuren, aus den letzteren (wie bei Philolaos und Plato) die vier Elemente der wahrnehmbaren Körper. Die Elemente gehen vollständig in einander über ²⁾; ihre Grundbestimmungen sind, wie | bei Aristoteles und den Stoikern, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; jedem Element kommt eine derselben als seine hervortretendste Eigenthümlichkeit zu, und es wird in dieser Beziehung mit den Stoikern, und in Abweichung von Aristoteles, der Luft die Kälte, dem Wasser die Feuchtigkeit als Haupteigenschaft zugewiesen ³⁾. Licht und Finsterniss, Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes sind in der Welt zu gleichen Theilen; durch das Vorherrschen der Wärme, Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit unterscheiden sich die vier Jahreszeiten ⁴⁾. Die Welt ist ein lebendiges, vernünftiges Wesen, ihrer Gestalt nach eine Kugel, in ihrer Mitte die Erde, welche gleichfalls eine Kugel und ringsum bewohnt ist. Das Göttliche in der Welt und die beseelende Kraft in allen lebendigen Wesen ist die Wärme: weil das warme Element in ihnen vorherrscht, sind Sonne, Mond und Gestirne Götter; durch die Wärme, die er in sich hat, ist der Mensch mit der Gottheit verwandt und Gegenstand ihrer Fürsorge ⁵⁾. Alles in der Welt, in den

1) ἀρχὴν μὲν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυνάδα ὡς ἂν ἕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι. Dass mit dem αἰτίον zunächst die wirkende Ursache gemeint ist, zeigt schon die Vergleichung der stoischen Lehre; s. 1. Abtheilung 132 f. ²⁾.

2) μεταβάλλειν δὲ (sc. τὰ στοιχεῖα) καὶ τρέπεσθαι δι' ὁλοῦν. Genau so, und auch mit den gleichen Ausdrücken, die Stoiker; vgl. 1. Abth. 183, 1. 179, 3^a.

3) A. a. O. § 26 f. Das Feuer wurde nach dieser Stelle von dem Pythagoreer Alexander's θερμὸς αἰθήρ, die Luft ψυχρὸς αἰθήρ, das Wasser παχὺς αἰθήρ genannt. Ueber die entsprechenden stoischen Bestimmungen s. m. 1. Abth. 183, 2^a.

4) Auch dazu bietet die stoische Lehre (1. Abth. 122, 2^a) eine theilweise Analogie.

5) § 27: die stoischen Parallelen dazu 1. Abth. 134, 2. 190, 195, 2. 200, 2^a u. 3.

Theilen wie im Ganzen, ist durch das Verhängniss gewirkt¹⁾, das natürlich auch hier von der göttlichen Ursächlichkeit nicht verschieden sein kann; von der Sonne aus (welche demnach hier, wie bei Kleanthes²⁾, als Sitz der welterhaltenden Kraft gedacht ist), dringt ein belebender Strahl durch Luft und Wasser, daher das Leben, welches auch den Pflanzen, wenn gleich ohne Seele, inwohnt. Die Seele ist ein Ableger des ewigen Wesens und desshalb unsterblich; sie besteht aus warmem und kaltem Aether, mit anderen Worten: aus Feuer und Luft³⁾; sie entsteht aus dem warmen | Dunst, welcher im Samen enthalten ist⁴⁾; ebenso werden auch die Sinne auf warme Dünste zurückgeführt⁵⁾. Die Reife des Kindes ist durch die harmonischen Zahlen bestimmt; diesen gemäss entwickeln sich die verschiedenen Lebensthätigkeiten, die es alle von Anfang an im Keime in sich hat⁶⁾. Die Seele des Menschen besteht aus drei Theilen: dem Verstand (*νοῦς*), dem Muth (*θυμός*) und der Vernunft (*φρόνες*); mit dem ersten von diesen Stücken scheint alle Vorstellungsthätigkeit, mit dem zweiten alles Begehren und Wollen gemeint zu sein, aber beide nur, so weit sie sich auf's Sinnliche beziehen; denn beide sollen sterblich und dem Menschen mit den Thieren gemein sein, wogegen die Vernunft unsterblich und dem

1) § 27: *εἰμαρμένην τε τῶν ὄλων καὶ κατὰ μέρος αἰτία εἶναι τῆς διοικήσεως* (vgl. 1. Abth. 158, 1. 2^a). Hierauf, was im Text folgt.

2) Ueber ihn 1. Abth. 137, 2^a.

3) § 28: *εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμετέχειν ψυχροῦ αἰθέρος. διαφέρειν τε ψυχὴν ζωῆς* (wie die Stoiker zwischen *ψυχὴ* und *φύσις* unterscheiden)· *ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτήν, λπειδῆτερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι.* Vgl. hiezu a. a. O. 195, 2. 200, 2. Die ätherische Natur der Seele ist aber auch alte orphisch-pythagoreische Ueberlieferung, und wird frühe mit ihrer Unsterblichkeit in Verbindung gebracht; vgl. Bd. II a, 16, 6. 7. I, 490, 1.

4) § 28 vgl. 1. Abth. 196 f.³. Der Samen selbst soll nach unserer Darstellung ein Ausfluss (*σταγὼν*) aus dem Gehirn sein.

5) § 29: *τὴν τ' αἰσθησιν κοινῶς καὶ κατ' εἶδος τὴν ὄρασιν ἁτμόν τιν' εἶναι ἄγαν θερμόν*· indem diesen Wasser und Luft durch ihre Kälte hemmen, entstehen die Anschauungen; ähnlich bei den übrigen Sinnen.

6) § 29, wo namentlich die Worte: *ἔχειν δ' ἐν αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς*; an die stoischen *λόγοι σπερματικοί* (a. a. O. 141, 2. 159) erinnern.

Menschen eigenthümlich ist. Der Sitz der Seele soll sich vom Herzen bis zum Gehirn erstrecken: in jenem hat der Muth, in diesem haben Verstand und Vernunft ihren Ort. Für diese Bestimmungen sind zunächst platonische Lehren, doch in eigenthümlicher Umbildung, benützt; dagegen lautet es wieder ganz stoisch, wenn der angebliche Pythagoreer beifügt, die Seele nähre sich vom Blute, die Kräfte derselben seien Luftströmungen, sie sei unsichtbar, weil auch der Aether unsichtbar sei, die Sinne seien Ausflüsse aus den Seelentheilen, die im Gehirn ihren Sitz haben¹⁾. An diese philosophischen Sätze schliesst sich dann aber der orphisch-pythagoreische Mysterienglaube an. Die Seelen, heisst es, schweben nach dem Austritt aus ihrem Leibe in einer demselben ähnlichen Gestalt in der Luft umher; der Seelenvogt Hermes führe die reinen unter ihnen zum höchsten Gotte²⁾, die unreinen dagegen werden von den Erinnyen in unzerreissbare Bande gelegt. Die Seelen, welche den Luftkreis erfüllen, seien es auch, die Dämonen und Heroen genannt werden; sie schicken Menschen und Thieren Träume und Vorzeichen, auf sie beziehe sich die Sühnung und Weissagung³⁾. Weiter wird (um einiges andere zu übergehen) die Tugend, die Gesundheit, das Gute, die Gottheit als Harmonie bezeichnet, die Freundschaft als harmonische Gleichheit definirt. Es wird vorgeschrieben, die Götter allezeit in weissen Gewändern und mit Heiligkeit des Lebens zu ver-

1) § 30: *φρένες* und *ροῖς* seien im Gehirn, *σταγόνας δ' εἶναι ἀπὸ τούτων τὰς αἰσθήσεις . . . τρέφεσθαι τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατόν τ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος. Vgl. hierzu 1. Abth. 195 f.².*

2) § 30 (die Stelle ist Bd. I, 452, 2 abgedruckt). Etwas auffallendes haben hier die Worte: *ἐπὶ τὸν ὕψιστον*. Denn *ὑψιστος* ist zwar bekanntlich ein uralter Beiname des Zeus; dagegen ist es für sich allein sonst im rein griechischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Gottheit nicht üblich, wohl aber im jüdisch-hellenistischen (so in den Septuaginta und im neuen Testament als Uebersetzung des ebräischen *יְהוָה*), wie es denn unverkennbar einen monotheistischen Klang hat. Vielleicht gieng der Ausdruck erst von hier aus zu den griechischen Pythagoreern über.

3) § 32; eine Stelle, welche an die vielbenützte des platonischen Gastmahls 202 E erinnert.

ehren, den Heroën die zweite Hälfte des Tages zu weihen. Zu jener Heiligkeit aber gehören Reinigungen, Waschungen, Besprengungen; sodann, dass man jede Berührung eines Todten, einer Wöchnerin, oder sonst eines Unreinen vermeide, und dass man sich des Fleisches gefallener oder zerrissener Thiere, einiger Fische, der Eier und der eierlegenden Thiere, der Bohnen und überhaupt alles dessen enthalte, was auch beim Empfang der Weihen im Tempel verboten war¹⁾.

In dieser Darstellung liegt nun einerseits der Versuch vor, den Pythagoreismus nicht bloß als eine Form des religiösen und sittlichen Lebens zur Geltung zu bringen, sondern ihn auch auf eine philosophische Theorie zurückzuführen; andererseits aber steht diese Theorie von der altpythagoreischen Lehre so weit ab, sie hat aus den späteren Systemen, und vor allem aus dem stoischen, so viele und eingreifende Bestimmungen aufgenommen, dass wir sie nur der nach-aristotelischen Zeit und näher | demjenigen Abschnitt derselben zuweisen können, in welchem der Gegensatz der philosophischen Schulen sich abzutrupfen, ihre Lehren sich eklektisch zu vermischen begannen²⁾. Nur um so bemerkenswerther ist es aber, dass wir den Zügen, welche den Neupythagoreismus der Folgezeit bezeichnen, hier doch erst theilweise begegnen. In den philosophischen Ansichten unseres Verfassers tritt weder die Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, noch der schroffe Gegensatz des Leiblichen und des Geistigen im Menschen hervor, was doch beides bei den späteren Neupythagoreern eine so grosse Rolle spielt; statt des spiritua-listischen Dualismus, in dem sie Plato folgen und noch über ihn hinausgehen, hält er sich ganz überwiegend an den materialistischen Pantheismus der Stoiker, den er äusserlich genug mit der pythagoreischen Zahlenlehre verknüpft. Aus der pythagoreischen Mysterienlehre hat er zwar die Seelenwanderung und den Dämonenglauben in vollem Mass aufgenommen, dagegen ist seine Ascese weniger streng, als die

1) § 33; vgl. Bd. II a, 31.

2) Der Beweis dieses Satzes liegt in der ganzen bisherigen Erörterung, und in dem, was Bd. I, 386, 2. 416, 2. 421, 2. 447, 5 bemerkt ist.

orphische vor ihm, die neupythagoreische und essäische neben und nach ihm, da er weder die Ehe noch die Fleischkost und das Tödten der Thiere verbietet. Alle diese Züge weisen darauf hin, dass die Schrift, der Alexander seine Mittheilung entnommen hat, der Zeit des beginnenden Neupythagoreismus angehörte. Nun können wir freilich ihre Abfassungszeit nicht mit Sicherheit bestimmen; da aber der erste und einzige Zeuge, der ihrer erwähnt, um 80—40 vor Christus in Rom lebte¹⁾, so sind wir nicht genöthigt, für dieselbe über den Anfang des ersten oder das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen; ein höheres Alter dieser Darstellung macht auch schon ihr eklektischer Charakter unwahrscheinlich. Ueber den Ort, aus dem sie her stammt, lässt sich vorerst wenigstens so viel sagen, dass sie nicht in Rom, sondern in einem von den östlichen Ländern verfasst zu sein scheint. Diess müssen wir nämlich schon deshalb annehmen, weil aus Cicero deutlich hervorgeht, dass noch um die Mitte des ersten Jahrhunderts nur sehr wenige von seinen Landsleuten der pythagoreischen Philosophie ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten. Denn so sehr er sich bemüht, einen Zusammenhang zwischen Rom und der altpythagoreischen Schule herzustellen²⁾, und so erwünscht es ihm in dem nationalen Interesse, an das er so gerne anknüpft, hätte sein müssen, in seinen philosophischen Gesprächen römische Vertreter jener „italischen Philosophie“ einführen zu können, so wenig begegnen wir doch bei ihm einem solchen; vielmehr bezeugt er ausdrücklich, der Pythagoreismus sei zu jener Zeit erloschen gewesen, und der Versuch seiner Erneuerung eben erst gemacht worden³⁾. Es wird daher für sicher gelten dürfen, dass in Rom bis über die ersten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts herab von pythagoreischen Philosophen nichts bekannt war.

1) Alexander lebte zur Zeit Sulla's als dessen Freigelassener in Rom, und setzte seine Lehrthätigkeit hier bis über 40 v. Chr. fort. Vgl. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 206. FREUDENTHAL Alex. Polyh. (Hellenist. Stud. H. 1. 2) S. 16 ff. SUSEMIEL Gesch. d. gr. Litter. in d. Alexandrinerzeit II, 356 ff.

2) S. o. S. 98, 2.

3) S. S. 109, 3.

Der erste Römer und überhaupt der erste uns mit Namen bekannte Mann, welcher der neuen pythagoreischen Schule zugezählt wird, ist der gelehrte P. Nigidius Figulus¹⁾, ein Freund Cicero's, der wenige Jahre vor ihm gestorben ist²⁾. CICERO | nennt ihn am Eingang seines Timäus den Erneuerer der pythagoreischen Philosophie³⁾, und aus einer andern Aeussereung desselben geht hervor, dass sich Figulus nicht bloß für seine Person zu derselben bekannte, sondern auch andere in sie einführte⁴⁾; wie er denn überhaupt einer von den ersten Gelehrten seines Volkes und seiner Zeit war, mit besonderer Vorliebe jedoch die abgelegeneren Gebiete aufsuchte, und mit der Mathematik und Naturforschung auch Astrologie und Wahrsagerei verband⁵⁾. Wie er jedoch

1) M. HERTZ De P. Nigidii Fig. studiis atque operibus. Berl. 1845. BREYSSIG De Nig. Figuli fragmentis ap. Schol. Germ. serv. Berl. 1854. (Diss.) Ergänzungen dazu von BÜCHELER Rhein. Mus. XIII, 177 ff. KLEIN Quaest. Nigidianae. Bonn 1861 (Diss., auf das biographische beschränkt). BERNHARDY Röm. Litt. S. 835. 857.

2) Er begegnet uns zuerst 63 v. Chr., wo er den ihm nahe befreundeten Cicero bei der Bekämpfung der catilinarischen Verschwörung unterstützt (Cic. pro Sulla 14, 42. ad Famil. IV, 13, 2. PLUT. Cic. 20. an. seni s. ger. resp. 27, 8. S. 797) dann wieder 59 v. Chr. (Cic. ad Att. II, 2, 3); 58 v. Chr. war er Prätor (Cic. ad Qu. frat. I, 2, 16), 52 Legat oder Gesandter (Cic. De Univ. 1). Während des Bürgerkriegs auf der pompejanischen Partei (Cic. ad Att. VII, 24), lebte er nach Cäsar's Sieg in der Verbannung, in der ihn Cicero (ad Famil. IV, 18) tröstet, und starb in derselben 45 v. Chr. HIERON. zu Euseb's Chronik Ol. 183, 4 nach Sueton, vgl. Cic. Tim. 1). Seine Geburt scheint in die ersten Jahre vor oder nach dem Anfang des 1. Jahrh. zu fallen.

3) Tim. 1: *Denique sic judico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque tignisset, hunc exstilis, qui illam revocaret.* Aus dem nächstfolgenden sieht man, dass dem Nigidius selbst in der dialogisch abgefassten Schrift eine Rolle zugedacht war.

4) Nach dem Schol. Bob. zu Cic. in Vatin. Bd. V, 2, 317 Or. hatte Cicero in der Rede für Vatinius, welche er zwei Jahre nach der noch vorhandenen Anklage gegen ihn hielt, den Vatinius gegen die Vorwürfe, zu denen ihm selbst dessen Pythagoreismus früher Anlass gegeben hatte, vertheidigt, indem er ausführte: *fuisse illis temporibus Nigidium quendam, virum doctrina et eruditione studiorum praestantissimum, ad quem plurimi convenirent; hanc ab obtrectatoribus veluti actionem minus probabilem jactitatum esse, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari vellent.*

5) Vgl. vor. Anm. und Cic. ad. Famil. IV, 13: *P. Nigidio, uni omnium*

die pythagoreische Philosophie auffasste, und welche Ansichten er als pythagoreisch vortrug, wird nicht überliefert. Einer von denen, welche sich an ihn anschlossen, ist jener P. Vatinus, dem CICERO vorwirft, dass er unter dem Namen eines Pythagoreers allerlei Gräuel begehe¹⁾; so wenig jedoch auf diese Anschuldigung zu geben ist²⁾, so wenig erfahren wir andererseits über die Philosophie, zu der sich Vatinus bekannte. Dass aber der Pythagoreismus damals die Aufmerksamkeit der römischen Gelehrten wieder auf sich zog, sieht man auch aus der häufigen Nennung seines Stifters bei

*doctissimo et sanctissimo. Tim. 1: fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutae videntur. GELL. nennt ihn IV, 9, 1 (vgl. 16, 1. XVII, 7. 4. SERV. Aen. X, 175) homo iuxta M. Varronem doctissimus. Derselbe sagt XIX, 14, 1: aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columnina habuit M. Varronem et P. Nigidium; die Schriften des letzteren jedoch haben wegen ihrer obscuritas und subtilitas (worüber auch ebd. XVII, 7, 4) weit geringere Beachtung gefunden, als Varro's. Die uns bekannten, worüber bei HERTZ a. a. O. die näheren Nachweisungen zu finden sind, umfassen ein grammatisches Werk in 30 Büchern, eine Abhandlung über den rednerischen Vortrag, 20 oder mehr Bücher über die Götter, Schriften über die Thiere und *de hominum naturalibus*, ein grösseres astronomisches Werk (worüber BÜCHELER und BREYSIG a. d. a. O.), Bücher über Vorbedeutungen durch Donner und Blitz, *de augurio privato* und über weissagende Träume. Als Magier wird Nigid. von HIERON. Eus. Chron. z. Ol. 183, 4 bezeichnet, als bekannter und unübertroffener Astrolog von LUCAN. Pharsal. I, 639 f. aufgeführt; seiner Vertheidigung der Astrologie erwähnt AUGUSTIN. Civ. D. V, 3, einer angeblichen astrologischen Weissagung SUTON. Aug. 94 und Dio Cass. XLV, 1, einer anderen, durch Incantation, APUL. De magia 42, nach Varro; einige abergläubische Meinungen von ihm berichtet PLIN. nat. h. XXIX, 138. XXX, 24. 84.*

1) Cic. in Vatin. 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere . . . cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas.*

2) Cicero selbst sagt uns (ad Famil. I, 9), dass er, durch Pompejus und Cäsar mit Vatinus ausgesöhnt, öffentlich als sein Freund und Lobredner aufgetreten war, wie sie denn auch in späteren Briefen (ad Fam. V, 9—11) sich gegenseitig die Hände drücken; nach dem S. 109, 4 angeführten Scholium hatte er die früheren Anschuldigungen in der späteren Rede vollständig zurückgenommen (*plenissime purgavit et defendit*).

VARRO¹⁾; während sich zugleich aus einigen seiner Aeusserungen ergibt, dass ihm bereits einzelne von jenen Schriften vorlagen, welche der sicherste Beweis für das Wiederauftreten der Schule sind, deren Lehren auf diese Weise verbreitet und empfohlen werden sollten²⁾. Noch vor der Mitte des ersten Jahrhunderts müssen | die des angeblichen Lukaners Ocellus³⁾

1) HERTZ hat a. a. O. S. 24 nachgewiesen, dass Varro des Pythagoras öfters Erwähnung thut; so L. l. VII, S. 308 Speng. De re r. II, 1. 3; bei AUGUSTIN. Civ. D. VII, 35. De ord. II, 54. T. I, 351 Maur.; bei SYMMACHUS epp. I, 4; b. CENSORIN. di nat. c. 9—11 vgl. GELL. N. A. III, 10. Auch c. 12, 4. c. 13 hat Cens. wahrscheinlich von Varro entlehnt; von c. 4, 3 wird diess sogleich geseigt werden.

2) De re rust. II, 1, 3 wird es als eine Lehre des Pythagoras und Aristoteles bezeichnet, dass es von Ewigkeit her lebende Wesen gegeben habe. Diese Bestimmung finden wir aber in der pythagoreischen Schule zuerst bei Ocellus. Um so weniger lässt sich (wie DIELS Doxogr. 187 f. mit Recht ausführt) bezweifeln, dass Censorinus mit den übrigen, vor. Anm. nachgewiesenen Angaben über Pythagoras auch die Stelle c. 4, 3 Varro entnommen hat, nach welcher *illa sententia, qua semper humanum genus fuisse creditur, auctores habet Pythagoram Samium et Ocellum Lucanum et Archytam Tarentinum omnesque adeo Pythagoricos*. Wenn aber dieses, so muss Varro mit der Schrift des Ocellus bekannt gewesen sein. Ebenso weist die Nennung des Archytas auf eine diesem Pythagoreer unterschobene Schrift hin. Da ferner dasjenige, was CENS. c. 11 über die angebliche Lehre des Pythagoras von der Entwicklung des Fötus mittheilt, mit dem Auszug aus Alexander bei DIOG. VII, 29 durchaus übereinstimmt, ist zu vermuthen, dass Varro auch den Pythagoreer Alexander's benützte. Wenn endlich SCHMIDT (De Ovid. Pythagoreae doctr. adumbratione. Grfw. 1885) und SUSKMIHL (Alexandr. Litt.gesch. II, 335) mit der Annahme ohne Zweifel Recht haben, dass Ovid's Darstellung der Lehre des Pythagoras Metam. XV, 60—478, abgesehen von seinen vielen eigenen Zuthaten, auf Varro zurückgehe, so muss dieser einer Quelle gefolgt sein, welche den samischen Weisen zwar auch über Physik und Kosmologie Auskunft geben liess (V. 66—72), das Hauptgewicht aber auf die Lehre von der Seelenwanderung und das hierauf gegründete unbedingte Verbot des Fleischgenusses legte. Seine Kenntniss dieser neupythagoreischen Schriften mag er neben Nigidius (von dem HERTZ S. 16 f. zeigt, dass er und seine Schriften Varro wohl bekannt waren) auch Alexander zu verdanken haben.

3) Die bedeutendste derselben, die noch erhaltene περί τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, ist uns so eben bei Varro begegnet. Um den Anfang unserer Zeitrechnung mag die Abhandlung PHILO's π. ἀφ' ἀρχαίας τοῦ κόσμου verfasst sein, welche S. 940 D Hösch. 489 M. 223 Bern. des Ocellus und seiner Schrift eingehend gedenkt. Eine dritte Spur derselben findet sich in dem Briefe des Archytas an Plato und dem darauf zurückweisenden des Plato

und die des Zaleukus und Charondas¹⁾ verfasst sein. Eine weitere Spur von dem Dasein einer neuen Pythagoreerschule liegt in der Angabe²⁾, der libysche König Jobates habe die Schriften des Pythagoras gesammelt, sei aber dabei vielfach von Betrügern missbraucht worden; mit diesem Jobates ist nämlich ohne Zweifel der gelehrte mauretanische Herrscher

an Archytas (unserem 12^{ten} platonischen) bei Diog. VIII, 80 f., wo ausser dem Buche von der Natur des All noch drei weitere Schriften des Ocellus namhaft gemacht werden. Denn wenn auch an eine Aechtheit dieser Briefchen selbstverständlich nicht zu denken ist, sehen wir doch aus Diog. III, 61, dass schon Thrasyllus, gerade so wie wir, 13 platonische Briefe, und darunter zwei an Archytas, in seiner Sammlung hatte; wir müssen daher annehmen, es habe sich auch unser 12^{ter} Brief in derselben befunden, und da dieser den archyteischen voraussetzt, muss auch der letztere, und somit auch die in beiden angeführten Schriften des Ocellus, zur Zeit des Thrasyllus, also in den ersten Jahrzehenden unserer Zeitrechnung (vgl. I. Abth. 610, 3^a), schon vorhanden und anerkannt gewesen sein. Die Abfassungszeit dieser Schriften wird daher spätestens in die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, wahrscheinlich aber einige Jahrzehende früher gesetzt werden müssen, und der gleichen Zeit und dem gleichen Verfasser werden die Briefe bei Diog. VIII, 80 f. angehören, die ganz so aussehen, als ob sie gerade zur Beglaubigung des falschen Ocellus verfasst worden wären. Ueber den Anfang des genannten Jahrhunderts möchte ich aber diesen keinesfalls hinaufrücken, und auch Philo spricht so von ihm, dass man annehmen muss, er sei damals noch wenig bekannt gewesen (*ἐγὼ δὲ καὶ Ὀκτέλλου γράμματι, Λευκανοῦ τὸ γένος, ἐπιγραφομένῳ π. τ. τ. π. γ. ὡς. ἐνέτυχον*). Wenn Rose De Arist. libr. ord. 11 f. behauptet, schon Aristophanes aus Byzanz habe den 12^{ten} platonischen Brief gekannt, die Schriften des Ocellus seien mithin um den Anfang des zweiten Jahrhunderts bereits im Umlauf gewesen, übersieht er, dass die Sammlung platonischer Briefe, welche Aristoph. nach Diog. III, 62 seinen Trilogieen eingereiht hatte, nicht alle Bestandtheile unserer jetzigen umfasst zu haben braucht. Schon die Stellung unseres 12^{ten} und 13^{ten} Briefs spricht für die Annahme, diese zwei Stücke seien erst später zu den übrigen hinzugekommen; denn während sonst die an die gleichen Personen gerichteten Schreiben (1—3; 7 und 8) zusammengestellt sind, ist der 12^{te} vom 9^{ten} und der 13^{te} von den drei ersten getrennt. — Ueber die sonstigen Anführungen des Ocellus vgl. MULLACH Fragm. philos. gr. I, 384 f. (S. xx f. seiner Ausgabe von Aristot. De Melisso u. s. w.), über die Schreibung des Namens ebd. 388 (177). Dass das Buch über das All ursprünglich dorisch geschrieben war, und erst im Mittelalter in die *κοινὴ* übertragen wurde, erhellt aus den Anführungen bei Stobäus; vgl. MULLACH 384 f.

1) Worüber sogleich näheres.

2) David in Categ. Schol. in Arist. 23 a. 13.

Juba II. gemeint, der unter Augustus lebte¹⁾. Aus Rom wurde ein Pythagoreer Anaxilaos von Augustus ausgewiesen²⁾. Um die gleiche Zeit war es, dass der Alexandriner Sotion die Enthaltung von der Fleischkost, welche sein Lehrer Sextius verlangt hatte, mit dem Dogma von der Seelenwanderung begründete³⁾; auch Sextius selbst war aber wohl durch den Vorgang der Pythagoreer zu jener Vorschrift veranlasst worden. Möchte man endlich dem letzteren Umstand vielleicht deshalb geringere Beweiskraft beilegen, weil der Glaube an Seelenwanderung und das Verbot der thierischen Nahrung zunächst den pythagoreischen Mysterien angehören, so erhellt doch aus der Schrift des Arius Didymus über die pythagoreische Philosophie⁴⁾, und noch bestimmter aus einem Bruchstück des Eudorus⁵⁾, dass schon zur Zeit dieser Gelehrten jene Verbindung platonischer und pythagoreischer Philosopheme, in welcher der Neupythagoreismus besteht, sich vollzogen, und die metaphysische Theorie des letzteren sich in ihren Grundzügen festgestellt hatte. Für den Anfang der christlichen Zeitrechnung lässt sich diese Thatsache ohnediess, auch abgesehen von den Essenern, schon aus Philo vollständig erweisen.

Wo diese neupythagoreische Philosophie entstand, ist nicht überliefert. Ihre ersten Spuren finden sich theils in Rom theils in Alexandria. Aber dass Rom nicht ihr Geburtsort sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 108 bemerkt wurde. Wirklich waren hier auch in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die wissenschaftlichen Zustände nicht von der Art, dass die Bedingungen für die Entstehung

1) Nach der treffenden Wahrnehmung RITTER's IV, 523. Wenn jedoch R. geneigt ist, die Entstehung des Neupythagoreismus selbst erst von solchen Unterschiebungen herzuleiten, so ist das richtigere sicher nur die umgekehrte Annahme. Juba's Vorliebe für pythagoreische Schriften setzt das Dasein einer pythagoreischen Schule schon voraus, und nur von einer solchen konnten die Verfasser den eigenthümlichen Lehrgehalt derselben entlehnen.

2) EUSEB. b. Hieron. Chron. z. J. 1992. II, 141 ed. Schöne; vgl. MARCKS *Symbola critica ad epistologr. gr.* S. 15.

3) 1. Abth. S. 681, 6^s.

4) Ebd. 615, 3.

5) Worüber Bd. I, 361.

einer Schule, wie die neupythagoreische, gegeben gewesen wären. Noch viel später hatte sie in Rom so wenig Boden, dass SENECA die pythagoreische Schule als ausgestorben behandeln kann¹⁾. In Alexandria dagegen waren nicht allein die Verhältnisse der Bildung derselben günstiger, als in jedem anderen Orte, sondern auch die Nachrichten über sie lassen uns in dieser Stadt ihre älteste Heimath vermuthen. Aus Alexandria stammen Eudorus und Arius, zwei unserer frühesten Zeugen für das Dasein des neuen Pythagoreismus; ebendaher Sotion, welcher die Lehre der Sextier mit dem Dogma von der Seelenwanderung bereicherte²⁾; und in derselben Stadt bildete sich um den Anfang unserer Zeitrechnung Philo sein System. Auch von Alexander Polyhistor erhellt schon aus seiner umfassenden Bekanntschaft mit jüdisch-alexandrinischen Schriften³⁾, dass er seinen Bericht aus alexandrinischen Quellen geschöpft haben kann. Es hat daher eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass in diesem Knotenpunkt des Verkehrs von Hellenen und Orientalen mit andern verwandten Erscheinungen auch diese in's Dasein getreten ist. |

2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften.

Ueber die Männer, von welchen diese Denkweise ausgieng und fortgepflanzt wurde, sind wir so mangelhaft unterrichtet, dass uns die wenigsten derselben auch nur dem Namen nach bekannt sind. Es rührt diess ohne Zweifel hauptsächlich von der Art her, wie die neupythagoreischen Lehren von Anfang an vorgetragen und verbreitet wurden. Der Auktoritätsglaube dieser Schule brachte es mit sich, dass auch das, was in ihren Dogmen neu und eigenthümlich war, sich nicht als

1) Nat. qu. VII, 32, 2: *Pythagorica illa invidiosa turbae schola praeceptorem non invenit.*

2) Vgl. 1. Abth. 612, 4. 614, 2. 676, 3. 681, 6³.

3) In den Bruchstücken seines Werkes *περὶ Ἰουδαίων* (bei MÜLLER Hist. gr. III, 211 ff. vgl. 207 f.) findet sich eine Menge solcher Schriften angeführt; aus ihm stammen wahrscheinlich alle derartige Auszüge bei Eos. pr. ev. IX, 17—39, nicht bloß die, für welche er ausdrücklich als Quelle genannt wird; vgl. HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 570 f. FREUDENTHAL Hellenist. Stud. I, 28 ff.

etwas neues gab, und in der Regel wohl von seinen Urhebern selbst nicht dafür gehalten wurde. Ihre Anhänger nennen sich nicht Neupythagoreer, sondern schlechtweg Pythagoreer, d. h. sie wollen den ursprünglichen Pythagoreismus wieder in's Leben rufen; sie sind sich ihres Hinausgehens über denselben so wenig bewusst, als ein Plotin seines Hinausgehens über Plato, ein Philo seiner Abweichung von Moses, oder ein Chrysippus der Willkür seiner Mythendeutungen; sie setzen ohne Umstände voraus, wie diess aller Offenbarungsglaube voraussetzt, was ihnen wahr scheint, müsse auch die Lehre ihrer dogmatischen Auktoritäten, des Pythagoras und der alten Pythagoreer, gewesen sein¹⁾. Und um jeden Zweifel daran zum voraus niederzuschlagen, legen sie es diesen Männern selbst in den Mund: statt ihre Ansichten in eigenem Namen vorzutragen, lassen sie dieselben von ihnen vortragen: theils in Lebensbeschreibungen des Pythagoras und in Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, wie sie von Eudorus, Arius, Apollonius, Moderatus, Nikomachus verfasst wurden²⁾, theils noch unmittelbarer in jenen Schriftwerken, welche seit dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. unter altpythagoreischen Namen so ungemein zahlreich auftauchten, dass selbst uns noch gegen neunzig derselben, wenn auch meistens nur den Titeln nach oder durch einzelne Bruchstücke, | bekannt sind³⁾. Ein beträchtlicher Theil dieser

1) M. vgl. in dieser Beziehung unter anderem, was Bd. I, 281 f. angeführt ist.

2) Des Eudorus und Arius ist in dieser Beziehung schon oben erwähnt worden; von den übrigen wird später zu sprechen sein. Aus solchen Darstellungen sind wohl die meisten von den pythagorischen und pythagoreischen Sprüchen geflossen, die sich da und dort finden. Sammlungen derselben bei MULLACH *Fragm. philos. gr.* S. 488—511.

3) Um von dem Umfang dieser ganzen, fast durchaus pseudonymen, Litteratur eine Vorstellung zu geben, lasse ich hier, im Anschluss an BECKMANN's fleissige Dissertation *De Pythagoreorum Reliquiis* (Berl. 1844), ein Verzeichnis der sämtlichen unter altpythagoreischen Namen überlieferten Schriften folgen, welche uns bekannt sind, indem ich zugleich angebe, wo dieselben in den Quellen und bei MULLACH *Fragmenta philos. gr.* zu finden sind. — Ausser den sogleich näher zu besprechenden Schriften des Philolaos und Archytas gehören hierher: 1) Eine Reihe von Büchern, welche Pythagoras selbst beigelegt wurden. Die uns bekannten, gegen zwanzig an der

Zahl, sind Th. I, 283, 3 verzeichnet. — 2) Das goldene Gedicht (M. I, 193 ff. 408 ff., wo auch über die früheren Ausgaben; Bd. I, 294), über dessen Abfassungszeit die Ansichten zwar noch weit auseinandergehen, das wir aber nicht zu spät ansetzen können, da es doch wohl noch im 1. Jahrh. v. Chr. von dem falschen Phocylides V. 8 benützt wird. — 3) Timäus über die Weltseele (Bd. I, 291; weiteres tiefer unten), zuerst angeführt von NIKOMACHUS Harm. I, 24. CLEMENS Strom. V, 604 B, von diesem freilich mit Worten, die sich in unserem Text nicht finden. SIMP. u. d. W. nennt von Tim. *Μαθηματικά, π. φύσεως, π. τοῦ Πυθαγόρου βίου*. — 4) Die Schriften des Ocellus; ausser der noch vorhandenen über das All (s. o. S. 111, 3) werden deren von dem angeblichen Archytas b. Diog. VIII, 80 noch drei genannt: *περὶ νόμου καὶ βασιλείας καὶ ὁσιότητος*. Von der ersten derselben gibt STOB. Ekl. I, 338 eine Probe (M. I, 407). — 5) Aresas *π. ἀνθρώπου φύσις* STOB. I, 846 vgl. JAMB. v. Pyth. 266. M. II, 51. — 6) Aristäon *π. ἡμετέρας* STOB. I, 428. M. II, 51; ebendaher wohl, was Theol. Arithm. 42 und CLAUDIAN. MAM. De statu an. II, 7 von dem „Pythagoreer Aristäus“ (über den JAMB. v. P. 265) anführen. 7) Athamas CLEMENS Strom. VI, 624 D; der Titel der Schrift, welche eine Kosmologie enthalten haben muss, wird nicht genannt. 8) Brontinus (oder Brotin.) *π. νοῦ καὶ διανοίας*; ein Bruchstück daraus b. JAMBlich in VILLOISON Anecd. II, 198; SOPHON. De an. (Comment. in Ar. XXIII, a) 130, 8 ff.; auf dieselbe Schrift beziehen sich Ps. ALEXANDER und SYRIAN (s. Bd. I, 363, 1) und Schol. in Plat. ed. BEKK. S. 411. 9) Bryso; Fragment seines *οἰκονομικός*, aus STOB. Floril. 85, 15, M. II, 28. 10) Butherus *π. ἀριθμῶν* STOB. Ekl. I. 12. M. II, 50. 11) Charondas (angeblicher Pythagoreer; s. Bd. I, 314, 5) *προοίμια νόμων* STOB. Floril. 44, 40. Cic. De legg. II, 6, 14. M. I, 540 f. 12) Diotogenes *π. βασιλείας* und *π. ὁσιότητος* STOB. Floril. 48, 61 f. 5, 69, 43, 95. 43, 130. M. I, 532 ff. 13) Dios *π. κάλλους* STOB. Floril. 65, 16 f. O. 332. M. II, 27. 14) Ekphantus *π. βασιλείας* STOB. Flor. 47, 22. 48, 64—66. M. I, 536 ff. (Ein anderer Ekph. oder Euphantus ist b. PURPH. De abstin. IV, 10 gemeint; über den geschichtlichen Ekphantus, Bd. I, 494 f.). 15) Eromenes; ein Bruchstück aus einer Schrift desselben, wie es scheint über die Seele, b. CLAUDIAN. M. a. a. O. 16) Euryphamus *π. βίου* STOB. Flor. 103, 27. O. 300. M. II, 15, vielleicht von demselben Verfasser, wie die Schrift des Kallikratidas (s. u.), da beide in den Stellen Flor. 103, 27, S. 11 m. und 85, 16, S. 140 f. zum Theil wörtlich übereinstimmen. Sehr verwandt ist aber auch die Stelle des Hippodamus Flor. 43, 93, S. 100. 17) Eurysus *π. τύχας* STOB. Ekl. I, 210. CLEMENS Strom. V, 559 D. M. II, 112. 18) Euxitheus; s. Bd. I, 451, 1. 8. 19) Hipparchus *π. εὐθυίας* STOB. Flor. 108, 81. M. II, 16. 20) Hippasus; s. Bd. I, 493. 346, auch BOËTH. De Mus. II, 18. Ein *μυστικός λόγος* unter dem Namen des Pythagoras wurde nach Diog. VIII, 7 von manchen ihm zugeschrieben, gehörte aber wahrscheinlich keinem von beiden. 21) Hippodamus *π. εὐδαιμονίας* STOB. Flor. 103, 26; *π. πολιτείας* ebd. 43, 92—94. 98, 71. M. II, 9. 22) Kallikratidas *π. τῆς τῶν οἰκητῶν εὐδαιμονίας* STOB. a. a. O. 85, 16—18. M. II, 28. 23) Klinias *π. ὁσιότητος καὶ*

εὐσεβείας STOB. ebd. 1, 66 (auch das vorangehende, ihm gleichfalls beigelegte Bruchstück gehört wohl derselben Schrift an). M. II, 24. Aus einer mathematisch-theologischen Schrift mögen die Bruchstücke b. JAMBL. Theol. Arithm. 19. SYRIAN Schol. in Arist. 927 a 19 ff. stammen. Vgl. Th. I, 340, 5. 363, 1. 24) Kriton *π. φρονήσεως* STOB. Ekl. II, 350. Flor. 3, 74 f. (hier u. d. T. *Κρίτωνος ἢ Λαμασίππου* [oder *Λαμίππου*] *π. φρονήσεως καὶ εὐτυχίας*). M. II, 25. 25) Lysis; auf eine Schrift von ihm weist die Bd. I, 363, 1 angeführte Angabe des Athenagoras, ΠΟΡΦ. v. Pyth. 57 f., HIERON. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vallars; ob sich diese Stellen auf dasselbe Buch beziehen, und ob dieses das gleiche ist, welches nach DIOG. VIII, 7 (vgl. Bd. I, 394, 3) auch Pythagoras' Namen trug, lässt sich nicht ausmachen. Einen angeblichen Brief von ihm an Hipparchus theilt JAMBL. Pyth. v. 75 ff., den Anfang desselben DIOG. VIII, 42 vollständiger mit. Mit ihm wird 26) sein Genosse Archippus (s. Bd. I, 332, 1) von Porphyry und Hieronymus zusammen genannt; denselben (ohne Lysis) führt auch CLAUDIANUS MAMERTUS a. a. O. unter denen auf, welche die Verschiedenheit der Seele vom Leibe angenommen und in Schriften behauptet haben. 27) Metopus *π. ἀρετῆς* STOB. Flor. I, 64. M. II, 23. 28) Onatas *π. θεοῦ καὶ θεοῦ* STOB. Ekl. I, 92 f. vgl. ebd. 50. 29) Pempelus *π. γυναικῶν* STOB. Flor. 79, 52 (aus PLATO Gess. XI, 930 E. 931 D f.) M. II, 32. 30) Periktione *π. σοφίας* STOB. a. a. O. 1, 62 f. *π. γυναικὸς ἁρμονίας* ebd. 79, 50. 85, 19. M. II, 32. 31) Phintys (die angebliche Tochter des Kallikratidas, deren Schrift demnach wohl den gleichen Verfasser hat, wie die seinige) *π. γυναικὸς σωφροσύνης* STOB. Flor. 74, 61 f. M. II, 36. 32) Polus (b. PHOT. Cod. 167. 114 a 33 Ekpolus) *π. δικαιοσύνης* STOB. Fl. 9, 54. M. II, 26. 33) Prorus *π. τῆς ἐβδομάδος* Theol. Arithm. 44 (aus Nikomachus) vgl. JAMBL. v. Pyth. 127. 239. SYRIAN Schol. in Ar. 940 b, 28. 34) Sthenidas *π. βασιλείας* STOB. Flor. 48, 63. M. I, 536. 35) Telauges, nach manchen Verfasser eines *ἐπὶ λόγος*, s. Th. I, 264; eines angeblichen Briefs von ihm erwähnt DIOG. VIII, 55. 74. 36) Theages *π. ἀρετῆς*; STOB. ebd. I, 67—69. M. II, 18. 37) Theano *π. εὐσεβείας* STOB. Ekl. I, 302. CLEMENS Strom. IV, 492 A; auch Gedichte unter ihrem Namen scheinen vorhanden gewesen zu sein, da Arius Didymus b. CLEMENS Strom. I, 309 C sagt, sie sei die erste Pythagoreerin, welche Philosophie getrieben und Gedichte verfasst habe; dagegen gehören ihre Apophthegmen (über die Bd. I, 314, 4. Mull. Fragm. II, 115) nicht hierher. 38) Thearidas (wohl der von JAMBL. v. P. 266 als Metapontiner Theorides aufgeführte; Thearides hiess aber, nach PLUT. Dio 6, auch ein Bruder des älteren Dionysius) *π. φύσεως* CLEM. Strom. V, 611 C. 39) Zaleukus (vgl. Bd. I, 314, 5) *πρὸς οἰκονομίας νόμων* STOB. Flor. 44, 20. 21. CIC. Legg. II, 6, 14 f. M. I, 542. — Unter diese angeblich altpythagoreischen Schriftsteller haben wir wohl auch Eubulides und Megillus zu rechnen, von denen jener Theol. Arithm. 41 und BOËTH. De Mus. II, 18, wie es scheint mit einer Schrift über Pythagoras, dieser Theol. Arithm. 28 mit einer *π. ἀριθμῶν* angeführt wird; ebenso Zaratus, oder Zoroaster, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, über den CLEMENS Strom. V, 599 A. PLUT. an. procr. 2, 2. S. 1012 Nikomachus b.

JAMBL. Theol. Arithm. 43. HIPPOLYT. Refut. Haer. I, 2. VI, 23. S. 12. 260 Dunck., PROKL. in Remp. II, 109, 12 Kr., auch PORPH. v. Plot. 16 zu vergleichen ist; nach CLAUD. MAM. a. a. O. müsste es ausser Archippus und Aristäus (—on) auch unter dem Namen des Epaminondas (als Schüler des Lysis), Gorgiades, Diodorus (dem Bd. I, 339 besprochenen) Schriften gegeben haben, da von diesen allen behauptet wird: *cum hoc idem senserint scriptoque prodiderint*; von Diodor führt auch THEODORET qu. in gen. 8. 19 Sirm., bei MULLACH II, 112, ein kleines, offenbar spätes, angebliches Bruchstück an. In dem *Ὀψει*, von dem Athenagoras etwas anführt (Bd. I, 363, 1), steckt ohne Zweifel der von JAMBlich v. P. 267 im Verzeichniss der Pythagoreer genannte Rheginer Opsimus. Zu den erdichteten Verfassern unterschobener Schriften wird ferner der Empedotimus zu zählen sein, welchem nach einer Erzählung des Pontikers Heraklides (b. PROKL. in Remp. II, 119, 20 Kr.) Pluto und Persephone erschienen waren, den ferner CLEMENS Strom. I, 394 A unter den Anhängern des Weissagungsglaubens aufführt, JULIAN b. SUID. *Ἐμπεδοτ.* (und *Ἰουλιανός*) neben Pythagoras als Vorgänger des Heraklides, Fragm. 295 B als unschuldig getödtet bezeichnet, und der nach SUID. a. a. O. eine *γυναικὴ ἀκρόσας* schrieb (erwähnt wird er auch von OLYMPIODOR in Meteorol. I, 218 Id., welcher aus Damascius über seine von Heraklides adoptirte Lehre von der Milchstrasse als Weg der Seelen berichtet. GREG. NAZ. Carm. VI, 286. Bd. II, 1086 Paris.); ebenso Panaces, von dem ARISTID. QUINT. Mus. I, 8. 3 einen Ausspruch über die Musik bringt, und den PROT. Cod. 167, S. 114, 13 unter den Quellen des Stobäus nennt (vgl. CÄSAR Grundz. d. griech. Rhythmik S. 5, 4); und das gleiche gilt von Androcydes, dessen Buch π. *Πυθαγορικῶν συμβόλων* NIKOM. Arithm. S. 5. PHILOP. in Nicom. Schol. 21, Z. 18. JAMBL. v. Pyth. 145. Theol. Arithm. S. 41. CLEMENS Strom. V, 568 A. TRYPHO π. *τρόπων* 4 (Rhet. gr. ed. Speng. III, 193). APOSTOL. prov. VIII, 34, o. MANT. Proverb. II, 81 (LEUTSCH Paroemiogr. II, 437. 770) anführen, wie man diess namentlich aus dem Fragment bei MAI Spicil. Rom. II, XX sieht. Ein Bruchstück aus einem angeblichen Brief desselben an Alexander findet sich bei PLIN. h. nat. XIV, 5, 58; ebendaher stammt wohl das Wort bei CLEMENS Strom. VII, 718 C vgl. PLUT. tranqu. an. 13, S. 472. Die unter Demophilus' Namen überlieferten Spruchsammlungen (MULL. I, 485—487. 497—499 vgl. II, XXVI) enthalten nichts, was für den Pythagoreismus charakteristisch wäre; ihr Verfasser, ihre Abfassungszeit und ihre Quellen sind uns so unbekannt, dass wir nicht bestimmt sagen können, ob und inwieweit sie überhaupt dieser Schule angehören. Die anonymen *σεαλέσεις ἡθικαὶ* (M. I, 544 ff.), über welche Bd. I, 1073, 4 das nähere gibt, haben wir kein Recht der pythagoreischen oder pseudopythagoreischen Litteratur beizuzählen. Ein Vers eines pythagoreischen Gedichts, dessen Verfasser nicht genannt wird, findet sich bei SIMPL. Phys. 453, 12, einige andere gibt MULLACH S. 200. Ob den Sprüchen des „Pythagoreers Sextus“ die Schrift eines Neupythagoreers zu Grunde liegt, ist unsicher (vgl. I. Abth. 677, 5¹); einen Philosophen Sextus nennt auch SYNCELL. 349 B. HIERON. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.) als Zeitgenossen Hadrian's, einen Pythagoreer

Litteratur trägt | den Namen des Archytas¹⁾. Aus dieser ganzen

Sextus JAMBlich b. SIMPL. Categ. 49 α. Phys. 60, 10 (Schol. in Arist. 64 b 10. 327 b 10), welcher bei ihm die Quadratur des Kreises gefunden hatte; dieser muss aber ebenso, wie der Cäcilius, von dem Mull. II, 53 ein kleines Fragment mittheilt, ein wirklicher neupythagoreischer Schriftsteller dieses Namens gewesen sein, während mit dem bei Hieron. und Sync. als Zeitgenosse Hadrian's bezeichneten der Verfasser der 1. Abth. 677 ff. besprochenen Sextus- oder Sextiussprüche gemeint sein wird. Ob die Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, welche uns durch Alexander Polyhistor und Sextus Empirikus bekannt sind (s. o. S. 108 ff. Th. I, 330 f. 337, 1^a), sich selbst unter altpythagoreischen Namen eingeführt hatten, oder nur Berichte über die Lehre des Pythagoras sein wollten, wissen wir nicht. Wenn wir aber auch sie beide nebst dem Pythagoreer Sextus, dem nicht als Pythagoreer bezeichneten Scythinus (Stob. Ekl. I, 264. M. II, 113) und dem Milo (oder Melo, richtiger: Philo b. Stob. I, 610. M. II, 113) aus dem Spiele lassen, dagegen Pythagoras, Philolaos und Archytas mitzählen, so erhalten wir immer noch mehr als fünfzig angeblich altpythagoreische Schriftsteller mit etwa 90 Schriften. Zu diesen kommen dann noch die 13 Briefe, von Pythagoras, Lysis, Theano u. s. w., welche theilweise schon Diogenes und Jamblich bekannt, von ORELLI (Socratis et Socratic. Pythagorae et Pythagoreor. epistolae 51 ff.) herausgegeben sind, nebst dem anonymen ebd. S. 45, Nr. 37.

1) Die uns bekannten (MULLACH I, 553 ff. II, 117 ff. HARTENSTEIN De Arch. fragm. philosoph., Lpz. 1833 vgl. GRUPPE über d. Fragm. d. Arch. und d. älteren Pythagoreer, Berl. 1840. BECKMANN a. a. O. 31 f.) sind folgende: 1) περὶ ἀρχῶν Stob. Ekl. I, 710. — Davon verschieden scheint 2. π. ἀρχῶν ebd. 722. — 3) π. τοῦ ὄντος ebd. II, 22. — 4) Die Kategorien, oder wie sie selbst (nach SIMPL. Cat. 1 β Basil. Phys. 785, 14) sich nannten: π. τοῦ παντός. Simplicius gibt uns durch seine zahlreichen Anführungen ein ziemlich vollständiges Bild von dieser Schrift; m. s. Cat. s. 3 ζ. 10 ε. 15 β. 16 ζ. 19 ε f. 20 α (vgl. Phys. 232, 1). 23 γ—ε. 29 β. 31 β. 32 ε f. 37 ζ. 38 γ. 40 ε f. 41 δ. 45 ε. 46 γ. ε. 48 β f. 50 δ. 53 ε. 61 ζ. 66 δ. 68 ζ. 71 α. 73 ε. 75 ε. 76 ε. 80 α. ε ff. 83 ε. 84 β. ζ. 85 α. ε. 86 δ f. 87 α. 88 α. δ. ζ. 89 γ f. (das Bruchstück über die Zeit, welches SIMPL. auch Phys. 785, 14 ff. 786, 12. 787, 6 vgl. 700, 20 gibt; MULLACH hat I, 570 nur einige Zeilen davon, sammt dem falschen Citat „Simpl. in Phys. 137“, aus ORELLI 272 entlehnt, wiewohl das ganze nebst der richtigen Quellenangabe bei HARTENSTEIN S. 36 zu finden war, später aber, II, 118, diesen Fehler verbessert) 90 ε. 91 ε. 92 α. δ. 93 α f. 94 ε. 95 δ f. Sie war aber auch von Jamblich fleissig gebraucht worden (SIMPL. Phys. a. d. a. O. Categ. 23 ε. 32 ζ. u. δ.); ebenso wird sie von DEXIPPUS (in Categ. 20, 13. 79, 14 Speng.) BOETHIUS (ad Arist. Praed. 114. Arithm. II, 41, S. 1352), dem anonymen Paraphrasten der Kategorien, Comment. in Arist. XXIII b, (dessen Index 9 Citate aus ihr verzeichnet) u. andern (vgl. BECKMANN S. 32 c) angeführt, auch HIPPOLYT. Refut. Haeres. VI, 24 bezieht sich ohne Zweifel

Masse von | Büchern gehörten allen Anzeichen nach nur

mittelbar oder unmittelbar auf sie; Themistius jedoch hatte (nach Boëth. Categ. a. a. O.) ihren Verfasser in einem Peripatetiker Archytas vermuthet. Aus SIMPL. Cat. 87 α. 88 α. 90 ε sieht man, dass sie jünger war, als Andronikus, und diesen benützt hatte (Simpl. freilich meint: umgekehrt); nach demselben 32 ε. 53 ε scheint sie auch aus Athenodorus und Eudorus (1. Abth. 586. 612, 2^a) geschöpft zu haben. Diese ältere pseudo-archyteische Schrift über die Kategorien gab dann Anlass zu dem ganz späten und elenden Machwerk, welches als Schrift des Archytas über die Kategorien (M. I., 570 f.) auf uns gekommen ist. HARTENSTEIN 71 f. hält die Schrift π. τοῦ παντός für dieselbe mit der π. τοῦ ὄντος, mir scheinen beide verschieden zu sein. — Gleichfalls verschieden von jener, aber unverkennbar das Werk des gleichen Verfassers, war 5) die Abhandlung π. τῶν ἀντι-
κειμένων, welche den aristotelischen sog. Postprädikamenten entsprechend von SIMPL. Categ. 97 β—ε. 99 β f. 100 γ f. 104 β. 105 β—δ. 110 δ. 111 angeführt wird, Jamblich jedoch unbekannt war (SIMPL. 103 γ. Schol. in Ar. 88 a 24). — 6) Π. μαθημάτων. Ein Bruchstück davon b. Stob. Flor. 43, 135; das gleiche führt JAMBL. π. κοιν. μαθ. (VILLOISON Anecd. II, 202 vgl. dens. in Nicom. S. 6 Tennul. v. Pyth. 160) aus der Schrift π. μαθηματικῶν, PORPHYR. in Ptol. Harm. 236, der es am vollständigsten mittheilt, aus der Schrift π. μαθηματικῆς an; der Anfang dieses Stücks findet sich aber auch in NIKOM. Inst. Arithm. I, 3. S. 5 f. aus dem ἁρμονικόν des Archytas, so dass demnach alle diese Bezeichnungen auf das gleiche Werk zu gehen scheinen; vielleicht ist ἁρμονικόν der richtige Titel; vgl. ATHEN. XIII, 600 f. (unten S. 121, 1). Ebendaher stammt wohl, was sonst musikalisches von A. angeführt wird; m. s. darüber BECKMANN S. 32. HARTENSTEIN S. 45. M. II, 118 f. 7) Nach THEO Math. II, 49, S. 166 hatte A. ἐν τῇ περὶ δεκάδος über die Eigenschaften der Zehnzahl gehandelt. — 8) Π. τοῦ καὶ αἰσθήσεως Stob. Ekl. I, 784 f. JAMBL. in VILLOISON Anecd. II, 199. Auf diese Schrift scheint sich auch Schol. in Plat. S. 411 Bekk. zu beziehen. — 9) Π. ἀνδρὸς ἡγαθῷ καὶ εὐδαίμονος Stob. Flor. 1, 72—81. 3, 76. 115, 27. — 10) Π. σοφίας JAMBL. Protr. IV, 39 ff. PORPH. in Ptol. Harm. 215; ein Theil des gleichen Bruchstücks wird aber von Stobäus einer gleichnamigen Schrift der Periktione (vor. Anm. Nr. 30) zugetheilt; dieselbe muss demnach unter beiden Namen im Umlauf gewesen sein. — 11) Π. παιδείσεως ἡθικῆς Stob. Flor. 1, 70 f. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 120. Die gleiche Schrift ist es vielleicht, welche PHILOSTR. v. Apoll. VI, 31 u. d. T. ὑπὲρ παιδων ἀγωγῆς anführt. — 12) Π. νόμου καὶ δικαιοσύνης Stob. a. a. O. 43, 132—134. 46, 61. — 13) Π. αὐλῶν von ATHEN. IV, 184 e ausdrücklich dem Pythagoreer Arch. beigelegt. — 14) Die zwei Briefe b. DIOG. III, 22. VIII, 80. — Aus der Anführung b. Stob. Ekl. I, 12: „ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν“ kann man auf eine archyteische Schrift u. d. T. Διατριβαὶ nicht mit Sicherheit schliessen, denn dieses Wort könnte auch nur „Abhandlungen“ bedeuten, oder es könnten die διατριβαὶ des Archytas, ähnlich wie die πυθαγορικαὶ ἀποτάσεις des Aristoxenus, eine von einem Dritten verfasste Sammlung archyteischer Reden sein; noch weniger beweist

einige wenige, nur | eine oder zwei von den Schriften des Archytas¹⁾ und diejenige, welcher die ächten philolaischen

ARIST. Metaph. VIII, 2 g. E. für eine eigene Zusammenstellung von Definitionen. Allerdings scheinen aber die Mittheilungen bei ARIST. a. a. O. Probl. XVI, 9. THEOPHR. Metaph. 11. EUDEMUS bei SIMPL. Phys. 431, 6 ff. 467, 26 (Bd. I, 448, 2 Schl. 354, 3 ff. 36, 2) archyteische Schriften vorauszusetzen. Auch was CIC. Cato 12, 39. LÄL. 23, 88 angeblich aus mündlicher Ueberlieferung von A. anführt, ist ihm ohne Zweifel auf schriftlichem Wege zugekommen; aber dass ihm eine Schrift des Archytas selbst vorlag, folgt daraus um so weniger, als die erste, ausführlichere, von diesen Angaben aus Aristoxenus geflossen zu sein scheint (vgl. Bd. I, 341, 4). Bestimmter weisen die Citate bei THEO Math. 8. 27. 30 und SYRIAN in Metaph. Schol. in Ar. 925 b 29. 917 b 5 (über welche man Bd. I, 349, 1. 363, 1. 364, 1 vergleiche) auf (pseudo-)archyteische Schriften; ob aber diese unter den uns bekannten oder ausserhalb derselben zu suchen sind, lässt sich nicht sagen. Wenn endlich CLAUDIAN. MAM. De statu an. II, 7 von Archytas sagt: *in eo opere, quod magnificum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimamque (al. subtiliss.) disputationem, „anima“, inquit, „ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris“*, so werden wir dieses Werk nicht mit HARTENSTEIN S. 93 in dem Buche π. τοῦ παντός suchen dürfen, welches nach dem obigen vielmehr eine Kategorienlehre enthielt, sondern es muss eine eigene Schrift gewesen sein; derselben Schrift ist vielleicht die Definition der Seele bei JON. LYDUS De mens. c. 6 (8) S. 21 und die Angabe des STORÄUS Ekl. I, 878 über die Theile der Seele entnommen. In welchem archyteischen Buche sich das πέμπτου σώμα (PORPH. Schol. in Plat. S. 438 Bk.) und die Ewigkeit der Welt (CENSORIN. di. nat. 4, 3 s. o. 111, 2) gelehrt fand, erfahren wir nicht: ein ächtes kann es so wenig gewesen sein, als das, worauf sich SYRIAN z. Metaph. Schol. in Ar. 890 b 15 bezieht, das aber in dem, was er anführt, die Stelle der platonischen Republik VI, 509 D ff. zum Vorbild gehabt zu haben scheint. Die Mechanik (VITRUV. VII, praef. S. 155) und die Schrift über den Landbau (VARRO R. R. I, 1, 8. COLUMELLA R. R. I, 1, 7) werden von DIOG. VIII, 82 zwei andern gleichnamigen Männern beigelegt, während Varro und (aus ihm) Columella die letztere ausdrücklich dem Pythagoreer zuweisen; ob die Notiz bei ATHEN. XIII, 600 f. unserem oder einem andern Archytas (etwa dem von DIOG. a. a. O. genannten Musiker) angehört, ist ziemlich gleichgültig. Die Ὀψαρτυτικά schreibt auch ATHEN. XII, 516 c nicht dem tarentinischen Philosophen zu.

1) Vgl. Bd. I, 292. Von den Schriften, deren Titel uns genannt werden, kann nur die Harmonik (π. μαθηματικῆς) und vielleicht auch die Schrift π. δειάδος (denn die Mechanik und die Schrift über den Landbau, die man vielleicht an sich dem Tarentiner zutrauen möchte, werden ja ausdrücklich anderen zugeschrieben), von den erhaltenen Bruchstücken können ausser den wenigen Angaben des Aristoteles und Eudemos nur die aus der Harmonik stammenden für ächt gehalten werden. Die Unächtheit der übrigen scheint

Bruchstücke entnommen sind ¹⁾, ihren angeblichen Verfassern; alle übrigen dagegen, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme ²⁾, scheinen unterschoben gewesen zu sein: von denen wenigstens, welche sich ganz oder theilweise erhalten haben, steht diess ausser Zweifel ³⁾. Die Urheberschaft | dieser Unterschiebungen wird man aber nicht mit GRUPPE ⁴⁾ blos ganz wenigen Personen zuschreiben, und ebensowenig jene Schriften, ihrer grossen Mehrzahl nach, mit demselben Gelehrten, statt des hellenischen aus dem jüdisch-hellenischen Bildungskreis

mir durch die bisherigen Verhandlungen hinreichend festgestellt zu sein; dass auch die neueren Rettungsversuche an diesem Ergebniss nichts ändern, ist a. a. O. gezeigt worden. Eher möchte man fragen, ob auch nur die Fragmente der Harmonik (von der Schrift über die Zehnzahl ist keines erhalten) ächt seien. Indessen enthalten sie, wie mir scheint, nichts, was der Annahme ihrer Aechtheit im Wege stände, sie unterscheiden sich vielmehr in dieser Beziehung sehr zu ihrem Vorteil von den übrigen archyteischen Bruchstücken; wenn CHAMÆLEON (über den Bd. II b, 899, 3^a) b. ATHEN. XIII, 600 f. mit dem *Ἀρχύτας ὁ ἀρμονικὸς* den Pythagoreer, und nicht den Musiker aus Mytilene (DIOG. VIII, 82) meint, so würde diese Bezeichnung darauf hinweisen, dass seine Harmonik schon diesem theophrastischen Schüler bekannt war. Dass NIKOMACHUS Inst. Arithm. I, 3 den Anfang der von PORPH. in Ptol. Harm. 236 mitgetheilten Stelle in einer abweichenden Recension gibt (vgl. HARTENSTEIN S. 40 f.), kann gegen die Aechtheit des Bruchstücks nichts beweisen, da Porphyry jedenfalls das ursprünglichere hat; und wenn STOB. Flor. 43, 135 mit dem Fragment bei JAMBL. in VILLOISON's Anecd. II, 202 eine weitere, nicht damit zusammenhängende Auseinandersetzung verbindet, so hat er wahrscheinlich zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Auszüge verschmolzen, von denen sich nicht ausmachen lässt, ob beide auch nur derselben Schrift entnommen sind.

1) Wörterb. Th. I, 287, 1. 371, 3. 409. 416 f. 445 f. 451, 2.

2) Die Aeusserung des Euxitheus, welche ATHEN. IV, 157 c aus Klearch (um 300 v. Chr.) mittheilt, gehört allerdings wohl einer ächten Schrift an, wenn sie überhaupt einer Schrift unter Euxitheus' Namen entnommen ist; aber eben dieses ist unsicher.

3) Vgl. Bd. I, 283 ff.

4) Fragm. d. Arch. 123 ff. Die Schriften über die Kategorien und die *π. ἀντικείμενα*, oder vielmehr eine dem Andronikus unterschobene Schrift, der Simplicius alle seine Anführungen aus den archyteischen Kategorien entnommen habe, soll nach GRUPPE von einem Platoniker, alle übrigen sollen von einem alexandrinischen Juden um das Jahr 99 n. Chr. verfasst sein. Einen jüdischen Ursprung der meisten pseudopythagoreischen Bücher vermuthet auch LUTTENBECK, Neutest. Lehrbegr. I, 271, indem er sie vornehmlich von Essenern verfasst glaubt.

herleiten dürfen. Denn für einen oder zwei Verfasser ist nicht allein die Masse dieser Schriften doch wohl zu gross, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form zu ungleich¹⁾; und weit entfernt, einen jüdischen Ursprung zu verrathen, enthalten sie vielmehr zahlreiche Aeussierungen, welche mit dem jüdischen Monotheismus unverträglich sind, und von keinem Juden niedergeschrieben sein können²⁾. Wir werden demnach in dieser pseudonymen Litteratur das Werk verschiedener Schriftsteller aus der neupythagoreischen Schule zu sehen haben, welche wohl meistens dem letzten Jahrhundert vor Christus und dem ersten nach Christus angehörten³⁾; etwas genaueres lässt sich aber selbst in Betreff ihrer Abfassungszeit nur bei wenigen, in Betreff ihrer Verfasser bei keiner einzigen von diesen Schriften ausmitteln. Dagegen ist zu vermuthen, dass die meisten derselben in Alexandria, als der wahrscheinlichen ursprünglichen Heimath des neuen Pythagoreismus, verfasst wurden, und ebendaher werden wir uns neben anderem⁴⁾ auch die Anklänge an die hellenistische Denk- und Ausdrucksweise, welche in ihnen vorkommen, zu erklären haben⁵⁾.

1) Beispiele von erheblichen Abweichungen in dem Lehrinhalt der verschiedenen neupythagoreischen Schriften werden uns tiefer unten nicht ganz wenige vorkommen; auch in ihrem Ton und ihrer Sprache unterscheiden sie sich aber merklich von einander.

2) Auch hiefür werden, ausser dem entscheidenden Anm. 4 angeführten, später noch weitere Belege gegeben werden. Ebendahin gehört die mit dem jüdischen Schöpfungsbegriff so unverträgliche Lehre von der Ewigkeit der Welt, die in mehreren der pseudonymen Schriften, wie wir finden werden, von Anfang an mit grossem Nachdruck vorgetragen wird.

3) In diese Zeit scheinen wenigstens die erhaltenen pseudopythagoreischen Bruchstücke fast durchaus zu gehören. Dass es allerdings auch schon früher unterschobene pythagoreische Schriften gab, beweisen die des Pythagoras, welche schon Heraklides Lembus (b. DIOG. VIII, 6) anführt. Aber wir haben kein Recht, in denselben schon neupythagoreische Philosophie zu suchen.

4) Wie die Polemik des angeblichen Onatas bei STOB. Ekl. I, 96 gegen die *λέγοντες ένα θεόν εἶμεν ἀλλὰ μὴ πολλῶς*, welche sich bei einem Alexandriner wenigstens dann leichter, als bei andern, begreift, wenn die Schrift des Onatas nicht erst in der Zeit verfasst wurde, in der das Christenthum schon die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

5) GRUPPE A. a. O. 129 ff. sucht seine Hypothese von einer jüdischen

Weit kleiner als die Reihe der angeblichen Altpythagoreer, hinter denen sich Männer der neupythagoreischen Schule versteckt haben, ist die Zahl derer, welche uns unter ihrem eigenen Namen als Pythagoreer dieser späteren Zeit bekannt sind. Neben den früher besprochenen römischen Pythagoreern sind Apollonius von Tyana¹⁾ und Moderatus²⁾ aus dem ersten, Nikomachus³⁾ und Numenius⁴⁾ aus dem zweiten,

Herkunft der meisten pythagoreischen Fragmente auch durch den Nachweis zu stützen, dass sie in Sprachgebrauch und Gedanken mit Philo, den LXX und dem N. T. verwandt seien. Für diesen Zweck reichen nun allerdings seine Belege um so weniger aus, da bei Philo, und auch schon in der Weisheit Salomo's, vielmehr umgekehrt ein Einfluss des Neupythagoreismus anzunehmen ist (s. u.); aber der alexandrinisch-hellenistische Charakter jener Bruchstücke geht allerdings aus dem, was er beigebracht hat und noch weiter beibringen konnte, hervor.

1) Von welchem später, bei Gelegenheit der Schrift des Philostratus über ihn, zu sprechen sein wird.

2) Moderatus aus Gades (PORPH. v. P. 48. STEPH. Byz. de urb. *Γάδερα*) muss zur Zeit Nero's oder der Flavii gelebt haben, da PLUT. qu. conv. VIII, 7, 1 einen seiner Schüler redend einführt. Seiner 11 (oder wie BÜCHELER Rhein. Mus. XXXVII, 335 vermuthet: 10, nach Steph. 5) Bücher *Πυθαγορικῶν σχολῶν* erwähnen PORPH. und STEPH. a. d. a. O. vgl. Porph. b. EUS. pr. ev. VI, 19, 8. SYRIAN. z. Metaph. Schol. in Ar. 917 b 6. Bruchstücke daraus b. PORPH. v. P. 48 f. SIMPL. Phys. 230, 35. 231, 45 ff. STOB. Ekl. I, 18 (Mull. II, 48). 862 f. Dass auch Moderatus' Verwandter Columella vom Pythagoreismus berührt ist, zeigt BÜCHELER a. a. O.

3) Nikomachus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 629 ff. z. vgl.) stammte aus Gerasa in Arabien: *Γερασηνός* ist sein stehender Beiname in den Titeln seiner Schriften (vgl. AST z. Nikom. Arithm. 205), b. JAMBL. Theol. Arithm. 33. 43. PHOT. Bibl. Cod. 187 u. 8. Als angesehener pythagoreischer Schriftsteller wird er von PORPH. b. EUS. pr. ev. VI, 19, 8 neben Moderatus genannt. Da Apulejus seine Arithmetik übersetzte (CASSIODOR. Arithm. T. II, 555 u. Garet; nach ihm ISIDOR Orig. III, 2), muss er vor der Zeit der Antonine gelebt haben; die Erwähnung des Ptolemäus in seiner Harmonik II, S. 36 beweist nichts dagegen, da das zweite Buch dieser Schrift schwerlich ächt ist. Wir besitzen von ihm noch die *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* (von AST mit den Theologumena Arithm. herausgegeben) und das *Ἐγχειρίδιον Ἀρμονικῆς* (in MEIBOM's Musici gr.); aus seinen *Ἀριθμητικὰ Θεολογούμενα* gibt PHOT. a. a. O. einen Auszug, unsere Theologumena Arithm., für welche diese Schrift eine Hauptquelle gewesen zu sein scheint, S. 16 f. 33. 43 f. (wozu AST z. vgl.) Bruchstücke: ein grösseres Werk über Musik, das Nikom. Harm. S. 3. 27 in Aussicht stellt, führt EUTOC. in Archim. de sph. S. 28, o. an; auf eine *Γεωμετρικὴ Εἰσαγωγή* scheint er selbst Arithm. II, 6. S. 44 zu verweisen; dagegen bezieht sich PHOT. a. a. O. S. 142, 22 nicht auf ein

Philostratus¹⁾ | aus dem dritten Jahrhundert fast die einzigen, die hier zu nennen sind²⁾. Ihrer ganzen Denkweise

grösseres arithmetisches Werk, sondern auf unsere *Εἰσαγωγή*, und die Citate der Theol. Arithm., wie bemerkt, auf die gleichnamige Schrift. Alle diese Schriften scheinen aber Theile eines umfassenderen Werkes zu sein, der *συναγωγή* (oder ursprünglich wohl —ή) τῶν πυθαγορείων δογμάτων, welche SYRIAN z. Metaph. Schol. in Ar. 891 a, 23 vgl. 917 b, 6 Nikomachus beilegt. Den ersten Theil dieses Werkes bildete wohl die von Porphyry und Jamblich in den ihrigen viel benützte Biographie des Pythagoras, über welche E. RÖHDE Rhein. Mus. N. F. XXVI, 563. 566 u. ö. zu vergleichen ist.

4) Ueber den S. 193³ ff. gesprochen werden wird.

1) Ueber diesen S. 133³ ff.

2) Sonst kennen wir noch Euxenus aus Heraklea, welcher nach PHILOSTR. Apoll. I, 7, 2 f. (SUID. Εὐθύδ.) der Lehrer des Apollonius von Tyana in Athen war, und mithin in den ersten Jahrzehenden des ersten christlichen Jahrhunderts geblüht haben muss; seine Lebensweise habe aber mit seinen Dogmen nicht im Einklang gestanden. Ferner aus der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts Lucius, einen Tyrrhener, Schüler des Moderatus (PLUT. qu. conv. VIII, 7, 1, 1) und Alexikrates, dessen Schüler PLUT. a. a. O. VII, 8, 1, 2 als seine Zeitgenossen auführt; aus der ersten Hälfte des folgenden Sextus (s. o. S. 118 unt.). Von dem Mendesier Bolus, den SUIDAS u. d. W. als Pythagoreer nennt, wissen wir nicht, wann er gelebt hat, aber auch nicht, ob er überhaupt eine geschichtliche Person war, und weder durch Verdopplung aus dem gleichnamigen Demokriteer entstand (m. s. hierüber die Anmm. zu SUID. a. a. O. ed. Bernh.), noch zum Behuf einer litterarischen Unterschiebung erdichtet wurde. Secundus, den Lehrer des Herodes Attikus, welcher unter Hadrian in Athen lebte, für einen Pythagoreer zu halten, haben wir kein Recht; PHILOSTR. v. Soph. I, 26 (nach ihm SUID. u. d. W., nur dass er ihn zugleich mit Plinius Secundus verwechselt) zeigt uns in ihm nur einen Rhetor. Auch die *Γνώμαι Σεικούνδου τοῦ Ἀθηναίου σοφοῦ*, welche, wie es scheint, ihm, wir wissen nicht wann, von einem Christen unterschoben und uns sammt der abgeschmackten Geschichte seines Lebens theils griechisch theils in orientalischen und lateinischen Uebersetzungen erhalten sind, weisen keine Spuren pythagoreischen Einflusses auf. (Näheres über dieses Machwerk bei FABRIC. Bibl. gr. I, 866 f. MULLACH Fragm. II, XXVII. I, 512—521. BACHMANN Secundi . . . vita ac sententiae. Berl. 1887.) Der Pythagoreer Archibius bei ALCIPHON ep. III, 55, 4 vgl. LUCIAN. Gall. 10 ist wohl eine erdichtete Person. Ob der Grammatiker Didymus, ein Zeitgenosse Nero's (SUID. Ἰδδ. ὁ τοῦ Ἡρακλ. vgl. Ἡρακλείδ. Ποντ.), sich zur pythagoreischen Schule hielt, ist nicht sicher, selbst wenn die Schrift π. Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας, aus der CLEMENS Strom. I, 309 C einen Ausspruch der Theano anführt, ihm angehörte (wie mit andern DIELS Doxogr. 79 f. annimmt); doch würde seine von Suid. bezeugte Beschäftigung mit Musik dazu passen. Die Bruchstücke

nach sind allerdings auch die Platoniker | der römischen Kaiserzeit den Neupythagoreern fast durchaus verwandt, und einzelne derselben werden auch wohl gleichsehr nach Pythagoras, wie nach Plato genannt. Lässt sich aber auch die Grenze zwischen beiden Schulen nicht fest ziehen, so ist doch im ganzen immerhin ein Unterschied zwischen denen, welche sich in ihrer Auffassung des Platonismus von neupythagoreischen Einflüssen mitbestimmen liessen, und zwischen solchen, die ihre eigene Lehre geradezu als pythagoreisch betrachtet wissen wollten. Wir haben es hier zunächst mit den letzteren zu thun.

8. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe.

Die Philosophie, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Namen der pythagoreischen auftritt, lässt sich nur zum kleinsten Theil auf den älteren, vorplatonischen Pythagoreismus zurückführen. Ihre allgemeine Grundlage bildet vielmehr der gleiche Eklekticismus, welcher überhaupt seit diesem Zeitpunkt zur Herrschaft gelangte: die angeblich pythagoreischen Lehren sind ihrem grösseren Theile nach von der platonischen, der peripatetischen und der stoischen Schule entlehnt. Den wichtigsten Beitrag zu dieser Mischung lieferte das platonische System, hauptsächlich in seiner spätesten, von einem Speusippus und Xenokrates dem Pythagoreismus noch näher gebrachten Gestalt. Mit dem Platonischen verbindet sich aber, | nicht allein in der theoretischen Weltansicht, sondern auch in der Ethik, das Aristotelische; wie ja um dieselbe Zeit auch die Schule des Antiochus den Gegensatz dieser beiden, in ihren Grundzügen so nahe verwandten Systeme auszugleichen bemüht war. Auch der Einfluss des Stoicismus kommt aber theils in der Ethik, theils in einzelnen naturphilosophischen und in eingreifenden

jedoch, die MULLACH II, L. 53 ff. diesem voraussetzlichen Pythagoreer beilegt, gehören dem bekannten Arius Didymus, über den I. Abth. 614³ ff. Zur neupythagoreischen Schule wird auch die Ptolemais aus Cyrene gehören, aus deren *Πυθαγορικὴ τῆς μουσικῆς στοιχείωσις* PORPH. in Ptol. Harm. 207 ff. einige Bruchstücke mittheilt.

metaphysischen Bestimmungen zum Vorschein. Von dem älteren Pythagoreismus dagegen hat der jüngere zwar die Vorliebe für eine spielende Zahlensymbolik und die religiöse Ascese im vollsten Mass aufgenommen, und auch in der Pflege der mathematischen Wissenschaften folgt er seinem Vorgang; aber für seine ganze Weltanschauung hat er unverkennbar Plato und Aristoteles viel mehr zu verdanken, als der altpythagoreischen Lehre, welche von Hause aus weit dürftiger und unentwickelter war, als jene, und von welcher sich überdiess nur eine unvollkommene Ueberlieferung erhalten hatte. Wenn sich der Neupythagoreismus von andern eklektischen Schulen seiner Zeit unterscheidet, so liegt der Grund davon nicht sowohl in dem, was er aus dem älteren Pythagoreismus entlehnte, als in den Bestimmungen, durch die er über die ganze bisherige Philosophie hinausgieng, in jenem Offenbarungsglauben und jener religiösen Mystik, deren eigenthümlicher Charakter schon oben besprochen wurde.

Die Neupythagoreer selbst wollten freilich für treue Schüler des alten samischen Philosophen gehalten sein: eben um ihre Lehren als altpythagoreisch darzuthun, wurden jene zahllosen Unterschiebungen von Schriften vorgenommen, welche alles beliebige, mochte es auch noch so jung, und mochte sein platonischer oder aristotelischer Ursprung noch so bekannt sein, unbedenklich einem Pythagoras und Archytas in den Mund legten. Aber doch konnten auch sie das Bekenntniss, dass sie über die pythagoreische Ueberlieferung hinausgehen, nicht ganz zurückhalten. Porphyry und Jamblich berichten übereinstimmend¹⁾, beide ohne Zweifel nach Nikomachus²⁾, durch die kylonische Verfolgung sei die Wissenschaft der Pythagoreer, zugleich | mit den Trägern derselben, bis auf die vereinzelt und schwer verständlichen Ueberbleibsel³⁾ untergegangen, welche sich in der Erinnerung der wenigen geretteten erhalten hatten, da sie bis dahin nicht schriftlich dargestellt, sondern als Schulgeheimniss im Gedächtniss be-

1) PORPH. v. P. 57 f. JAMBL. v. P. 252 f. vgl. Bd. I, 285, 3.

2) Vgl. JAMBL. 251. PORPH. 59.

3) *Ζῶπυρα ἅπτα πάνυ ἀμυδρά καὶ δυσήρατα*, wie Jamblich, und fast wortgleich Porphyry sagt.

wahrt worden sei. Erst jetzt haben jene, um sie nicht ganz der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, ihre eigenen Erinnerungen in Schriften niedergelegt, und auch die Bücher der älteren Lehrer ¹⁾ gesammelt; sie haben aber diese Schriften nur ihren eigenen Nachkommen hinterlassen, und diesen anbefohlen, sie keinem Fremden mitzutheilen, was auch wirklich lange Zeit nicht geschehen sei. Hiemit ist eingeräumt, dass das, was jetzt für pythagoreisch ausgegeben wurde, früher nicht als solches bekannt war, und dass auch die angeblich pythagoreischen Schriften erst neuerdings in Umlauf gekommen waren. Das gleiche Zugeständniss liegt in der Wendung, deren sich Moderatus bedient, um den neuen Pythagoreismus mit dem älteren in Uebereinstimmung zu bringen. Da die alten Philosophen, sagt er ²⁾, die höchsten Begriffe und die letzten Gründe mit Worten nicht deutlich darzustellen wussten, so machten sie es wie die Lehrer der Grammatik, wenn sie die Laute mit den Schriftzeichen ausdrücken, und wie die der Geometrie, wenn sie die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks an irgend einem einzelnen Dreieck zur Anschauung bringen: sie wählten sich an den Zahlen Zeichen für die allgemeinsten Begriffe. Den Begriff der Einheit und der Gleichheit, die Ursache der Harmonie, des Bestandes und der Gesetzmässigkeit aller Dinge bezeichneten sie mit der Zahl Eins, den Begriff des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung mit der Zweizahl, den des Vollkommenen, dessen was Anfang, Mitte und Ende hat, mit der Dreizahl u. s. w. Auch diess ist eine unfreiwillige Bestätigung der Thatsache, dass man die alte pythagoreische Zahlenlehre erst umdeuten musste, um die abstraktere und tiefergehende Metaphysik in ihr zu finden, welche die Jüngeren an ihre Stelle setzten. Wenn endlich von | der gleichen Seite her geklagt wird, die späteren Philosophen hätten aus dem pythagoreischen System seine fruchtbarsten Gedanken entwendet und für ihre eigenen Entdeckungen ausgegeben, ihre Darstellungen des Pythagoreismus dagegen aus solchem zusammen-

1) Die nun doch auf einmal auftreten, wiewohl unmittelbar vorher behauptet war, es habe keine solche gegeben.

2) B. PORPH. v. P. 48—52.

gesetzt, was nur zu den Aussenwerken desselben gehörte, oder was ihm gar fälschlich unterschoben worden sei¹⁾, so tritt uns aus dieser bodenlosen Behauptung als der wirkliche Sachverhalt gleichfalls nur dieses entgegen, dass die altpythagoreischen Lehren unseren Neupythagoreern im ganzen genommen zu etwas nebensächlichem oder gar völlig unhaltbarem geworden waren, und dafür solche Bestimmungen die höchste Wichtigkeit für sie gewonnen hatten, welche sich nicht bei den alten Pythagoreern, sondern nur in der nachsokratischen Philosophie fanden.

Es zeigt sich diess gleich bei der Frage nach den letzten Gründen. Den alten Pythagoreern hatten in dieser Beziehung die Zahlen und die Elemente der Zahlen genügt; die neuen führen sie selbst auf höhere Ursachen zurück. Auch sie zwar setzen als die allgemeinsten Principien die Einheit und die Zweiheit, welche letztere, nach dem Vorgang der alten Akademie²⁾, die unbestimmte Zweiheit genannt wird. Aber ist schon dieses, wie Moderatus selbst anerkennt³⁾, streng genommen ein Hinausgehen über die ursprünglich pythagoreische Lehre, so erweitern sich ihnen überdiess jene beiden Begriffe zu metaphysischen | Kategorieen von der allgemeinsten Bedeutung. Mit dem Namen der Einheit soll der Grund alles Guten, aller Vollkommenheit und Ordnung, alles dauernden und unveränderlichen Seins bezeichnet werden, mit dem der Zweiheit der Grund aller Unvollkommenheit und Schlechtig-

1) PORPH. a. a. O. 53. Porphyrius erörtert hier, ohne Zweifel noch nach Moderatus, die Frage, wie man sich das Erlöschen der pythagoreischen Schule zu erklären habe, und nachdem er einige anderweite Gründe dafür angeführt hat, fährt er fort: *πρὸς δὲ τοῦτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπείνους πόν τε καὶ Ἀριστοτέλον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφειτερίζασθαι διὰ βραχείας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ ἐλαφρὰ καὶ ὅσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασκάνων ὕστερον συκοφαντούντων προβάλλεται, συναγαγεῖν καὶ ὡς ἴδια τῆς αἰρέσεως καταχωρίσαι.*

2) Vgl. Bd. II a, 750, 2. 1014, 3.

3) Bei Stob. Ekl. I, 20 sagt er (denn nach den Schlussworten S. 24 gehört ihm auch diess noch): die *νεώτεροι* (Plato und die Platoniker) hätten die Monas und Dyas als Principien der Zahlen aufgestellt, die Pythagoreer dagegen *πάσας παρὰ τὸ ἐξῆς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄριστοι τε καὶ περιττοὶ ποιοῦνται.*

keit, aller Unordnung und alles Wechsels: jene wird der Gottheit, dem Geiste, der Form, diese der Materie, als der Wurzel alles Uebels, gleichgesetzt¹⁾. Die Eigenschaften des Eins sollen sich in den ungeraden, die der Zweiheit in den geraden Zahlen wiederholen²⁾. Von diesen entgegengesetzten Urgründen gehen sie dann weiter zu der Gottheit, als der einheitlichen Ursache alles Seins fort; ihr Verhältniss zu derselben wird aber verschieden bestimmt. Nach der einen, sichtlich von der stoischen Lehre beeinflussten³⁾ Darstellung ist das Eins oder die Monas selbst das Urwesen, welches sich verdoppelnd die Zweiheit hervorbringt, die wirkende Kraft, welche sich an ihr ihren Stoff gibt⁴⁾; die einheitliche Vernunft scheidet, wie Moderatus sagt, die Quantität von sich aus, indem sie dieselbe aller Formen beraubt⁵⁾, stellt sich,

1) Man vgl. hierüber, was S. 104. 128 und Bd. I, 360—364, vgl. 366, 2, aus Alexander Polyhistor, Sextus, Moderatus, Eudorus, den plutarchischen Placita, dem angeblichen Archytas u. a. angeführt ist; ferner HIPPOLYT. Refut. Haer. I, 2. S. 10 Dunck. ebd. VI, 23. S. 260 (angeblich nach Pythagoras und Zaratas; in beiden Stellen wird die Einheit die männliche, die Zweiheit die weibliche Zahl genannt, wie diess schon von Xenokrates geschehen war, s. Bd. II a, 1014, 3). Ps. PLUT. v. Hom. 145.

2) Ps. PLUT. a. a. O. MODERATUS s. vorl. Anm.

3) So weit sich nämlich diese Metaphysik auch von dem stoischen Materialismus entfernt, so theilt sie doch mit der stoischen Lehre den Zug, dass der letzte Grund alles Seins nur Einer, und die zwei bei Plato und Aristoteles gleich ursprünglichen Principien, Form und Stoff, erst etwas abgeleitetes sein sollen.

4) So der Pythagoreer des Alexander und des Sextus, Eudorus, die Placita, Hippolytus (Orig. Philos.), Brontinus u. a.; vgl. S. 104. Bd. I, 360 ff. Ebenso Nikomachus b. PHOT. Cod. 187, S. 143 a, 24 (die Monas sei der νοῦς, εἶτα καὶ ἀρσενόθελος καὶ θεὸς καὶ ὕλη δέ πως). Ders. Theol. Arithm. S. 6. Dagegen bestreitet Numenius b. CHALCID. in Tim. c. 293 diese Auffassung der pythagoreischen Lehre als ein Missverständniss. Die Gleichstellung des Einen mit der Gottheit findet sich zuerst bei Plato und seinen Schülern; vgl. Bd. II a, 712, 3. 713, 1. 1014, 3.

5) SIMPL. Phys. 231, 5 (nach dem S. 143, 1 angeführten): καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ὕλης τὰ τοῦ Μοδερᾶτου παρατιθέμενος (so Diels nach den Handschriften statt des παραδόμενος der Aldina) γέγραπεν· ὅτι βουλευθεὶς ὁ ἐνιαῖος λόγος, ὡς πού φησιν ὁ Πλάτων (Tim. 30 A, wo aber weder von dem ἐνιαῖος λόγος etwas steht, noch von der ποσότης, welche beide Plato's Ausdrucksweise fremd sind, sondern nur von dem θεὸς βουλευθεὶς ἀγαθὰ μὲν πάντα φανερὸν δὲ μηδὲν

m. a. W., die Ausdehnung, die *χώρα*, als formlosen Stoff gegenüber; und diese ursprüngliche Einheit ist von der abgeleiteten, welche selbst Glied des Gegensatzes ist, zu unterscheiden¹⁾. Andere dagegen stellen die Gottheit, | nach dem Vorgang des Aristoteles und des platonischen Timäus, als die bewegende Ursache dar, welche die Form und den Stoff zusammenführe²⁾, den Weltbildner, welcher die Idee mit der Erscheinung verknüpfte³⁾; oder sie unterscheiden auch, mit den Stoikern, Gott und die Materie einfach als das Wirkende

εἶναι γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι κατὰ στέρησιν αἰτοῦ ἐχώρησε (l. -ισε; *ἐχώρησεν* gibt keinen annehmbaren Sinn, und man kann auch nicht sagen *χωρεῖν τι τινός*) *τὴν ποσότητα πάντων αὐτὴν στερήσας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν*. Und nach einer erläuternden Zwischenbemerkung über die Bedeutung der *ποσότης* fährt Simpl. fort: *ἐπὶ ταύτης ἔοικε, φησί, τῆς ποσότητος ὁ Πλάτων τὰ πλείω ὀνόματα κατηγορεῖν, πανδεχῆ καὶ ἀνείδειον λέγων* u. s. w. Die hier im Druck hervorgehobenen Worte werden allerdings von Porphyry aus Moderatus angeführt sein („auch dieses aber von Moderatus beifügend“ schreibt Porphyry), wie diess schon VACHEROT (Hist. de l'école d'Alexandrie I, 309) annahm, ich aber, auch durch das Präteritum *παράθεμενος* in dem früheren Text irregeführt, nicht glaubte zugeben zu dürfen. Alles weitere dagegen, von Z. 12 (*ἐπὶ ταύτης, φησὶν*, scil. ὁ Πορφύριος) bis Z. 24, sind Erläuterungen Porphyry's.

1) Auch hierüber wurden schon Bd. I, 361, 1. 364, 1 die näheren Nachweisungen gegeben, es ist dort aber auch gezeigt, dass die Neupythagoreer in dieser Beziehung nicht einig waren, indem bei den einen die Monas, bei den andern das *ἐν* der höhere Begriff war. Auf eine ähnliche Unterscheidung führt es, wenn nach Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 44 das *πρωτόγονον ἐν* als vollkommenes Abbild der höchsten Schönheit von dem Welteschöpfer zuerst hervorgebracht wurde.

2) So der angebliche Archytas π. ἀρχῶν b. Stob. Ekl. I, 710 f.; vgl. Bd. I, 362, 4. Nachdem hier von den zwei ἀρχαί, der ἀγαθοποιός und κακοποιός, der Form (μορφῇ) und Materie (ὕλη, ὥστα — diess für die Hyle ist stoisch —, ἐστὶν) gesprochen ist, fährt der Verfasser fort: da weder die Materie von sich aus an der Form theilhaben, noch diese sich jener mittheilen könne, so müsse es eine dritte Ursache geben, welche den Stoff gegen die Form bewege, *ταύταν δὲ τὰν πρώταν τῇ δυνάμει καὶ καθυπερετάταν εἶμεν τὰν ἀλλῶν ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὰν ποθάρχει θεόν ὥστε τρεῖς ἀρχαὶ εἶμεν ἤδη, τὸν τε θεὸν καὶ τὴν ἐστὶν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν μορφάν*.

3) Tim. Loc. De an. m. Anf., wo zuerst die Idee, Materie und sinnliche Erscheinung unterschieden werden, und dann S. 94 B geschlossen wird: *πρὶν ὢν ὡραὶν γενέσθαι λόγῳ* (hierüber S. 148, 1), *ἥστην ἰδέα τε καὶ ὕλη καὶ ὁ θεὸς δαμιουργὸς τῷ βελτίονος*. Vgl. ebd. 97 E.

und das Leidende¹⁾. Die Einheit der höchsten Ursache ist! allgemeine selbstverständliche Voraussetzung²⁾; doch hindert diess unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen³⁾, und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen un-

1) Diess geschieht bei OCELLUS De Univ. 2, 1, wenn er die *γένεσις* und die *αίττια γενέσεως* unterscheidet, jener die Veränderung, dieser das unveränderliche Beharren als Merkmal zuweist, und daraus schliesst: *ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστὶ, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τὸ τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι*. Aehnlich in der Stelle der archyteischen Schrift über die Kategorien, welche SIMPL. Categ. 84 β anführt: *τὸ μὲν ἐντὶ ποιεῖν, τὸ δὲ πάσχον· οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς ποιεῖν μὲν ὁ θεός, πάσχον δὲ ἡ ὕλη, καὶ ποιεῖν δὲ καὶ πάσχον τὰ στοιχεῖα*. (Die stoische Parallele dazu I. Abth. 131, 4³.) Doch treffen wir hier neben dem Wirkenden und Leidenden auch die Form und den Stoff; Cat. 23 γ f. führt SIMPL. aus derselben Schrift an: *ταῦς τε γὰρ ὡσίας ἐντὶ διαφοραὶ τρεῖς· ἡ μὲν γὰρ ἐν ὕλῃ, ἡ δὲ μορφή, ἡ δὲ συναμφοτέρον ἐκ τούτων* (vgl. SIMPL. Phys. 234, 1: Archytas theile die Substanz in die *ἦλη*, das *εἶδος* und das *σύνθετον*). Beides wird dann, wie in der Schrift π. ἀρχῶν (vorl. Anm.) in der Art verbunden, dass zu Form und Stoff, den zwei natürlichen Ursachen, die Gottheit als bewegende hinzutritt: SIMPL. Cat. 20 α: *Ἀρχύτας τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικὴν τε καὶ αἰσθητικὴν [—τὴν] καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ· φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητικὴν δὲ τὴν σύνθετον, κινητικὴν δὲ τὴν νοερὰν καὶ ἀσώματον, ὡς αἰτίαν οὐσαν κινήσεως τῆς κατὰ ζωὴν εἰδοποιουμένης*. Auch bei Alexander Polyhistor (DIOG. VIII, 24), SEXT. Math. X, 277. PLUT. plac. I, 3, 15 (Bd. I, 360, 1. 3. 362, 2) wird die Monas als die wirkende Ursache, die Dyas als der leidende Stoff dargestellt; nur dass hier die Zweiheit ebenso aus der uranfänglichen Einheit hergeleitet wird, wie in der stoischen Lehre der Gegensatz des Wirkenden und Leidenden aus dem göttlichen Urwesen sich erst entwickelt hat.

2) Z. B. bei STOB. Ekl. I, 340 (aus Ocellus). Ebd. 420 f. (der angebliche Philolaos). Ebd. 428 f. Floril. 1, 76. S. 33 Mein. 48, 61 g. E. 63, Anf. (der König ein Ebenbild des *πρῶτος θεός*). 64, S. 266 m. 268 o. 65, S. 269 m. 103, 27, Anf. u. a. Vgl. auch folg. Anm., S. 134, 5 und Th. I, 362, 2. 3. Dagegen sind die Verse bei JUSTIN De Monarch. c. 2, S. 105 C sicher jüdischen Ursprungs; eher kann das Fragment bei CLEMENS Strom. V, 611 C und das philolaische bei PHILO m. opif. 23 A, falls das letztere nicht ächt ist, von einem griechischen Neupythagoreer herrühren.

3) So in den Bruchstücken bei STOB. Floril. 1, 67, S. 24 o. MEN. 43, 134 (wo S. 138 m. die *θεοὶ* und *δαίμονες*, S. 139 u. der *Ζεὺς νόμος*). 48, 61 g. E. 74, 61 g. E. 103, 26. S. 7 u. Ebd. 27, S. 10 f.

sichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen¹⁾. Ihrer Natur nach ist die Gottheit ein rein geistiges, durchaus gutes und seliges Wesen²⁾; was ihr Verhältniss zum Endlichen betrifft, so kreuzen sich in den neupythagoreischen Aeusserungen darüber die zwei Principien, welche überhaupt in der damaligen Philosophie mit einander im Streit lagen, das platonisch-aristotelische der Transcendenz, und das stoische der Immanenz. Einerseits wird Gott als getrennt von der Welt beschrieben, als ein Wesen, welches durch die Berührung mit dem Körperlichen befleckt würde³⁾; er wird die Ursache vor der Ursache genannt, es wird von ihm gesagt, dass er seiner Würde und seiner Natur nach über alles Denken und Sein

1) STOB. Ekl. I, 94 sagt der angebliche Onatas: seiner Ansicht nach gebe es nicht blos Einen Gott, ἀλλ' εἰς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τοῦ παντός . . . οὗτος δὲ κα εἶη θεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ οἱ θεοντές ἐντι κατ' οὐρανόν u. s. w. Die aber, welche behaupten, dass es nur einen Gott gebe, nicht viele, verkennen den höchsten Vorzug der göttlichen Erhabenheit, welcher in der Herrschaft über Wesen gleicher Art bestehe. Aehnlich redet Apollonius von Tyana, in dem allem Anscheine nach ächten Bruchstück bei Eus. pr. ev. IV, 13, 1 (Demonstr. ev. III, 3) von dem θεῷ, ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἐπὶ τε ὄντι καὶ πεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀταρχαῖον, OCELLUS De univ. 2, 2 sagt, die Welt auf und über dem Monde θεῶν κατέχει γένος, und TIM. Loc. 96 C nennt die Welt und die Gestirne sichtbare Götter. Die Gestirne sind uns als Götter auch schon S. 104 bei dem Pythagoreer Alexander's vorgekommen, wie ja diese Ansicht der damaligen und der früheren Philosophie geläufig war.

2) Mit besonderem Nachdruck wird diess von Onatas a. a. O. hervorgehoben: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ· ταὶ δυνάμεις δ' αὐτῷ αἰσθηταὶ τὰ τ' ἔργα; er bedarf (S. 98) keines andern, er besteht daher nicht aus Seele und Leib, sondern ist ganz Seele, wie ja auch die Reinheit seines Seelenwesens durch die Verbindung mit einem Leibe nur leiden könnte. Von demselben Gesichtspunkt geht Apollonius aus, wenn er a. a. O. (seine Worte werden S. 160, 1 mitgetheilt werden) sagt, die beste Gottesverehrung sei die geistige; dem höchsten Gott solle man weder opfern, noch ihn überhaupt mit etwas sinnlichem in Verbindung bringen, denn es gebe kein Naturerzeugniss, dem nicht irgend eine Befleckung anhafte. Weiter vgl. m. Ps.-Archytas b. STOB. Ekl. I, 716: die Gottheit müsse nicht blos νοῦς sein, ἀλλὰ καὶ νόῳ τι χρῆσσοι. Ebd. II, 66, Flor. 85, 17, S. 143. Ebd. 103, 26, S. 7. 103, 27 Anf. TIM. Loc. 96 C. PLUT. Numa c. 8.

3) Apollonius; vgl. die zwei letzten Anmm.

erhaben, dass er nicht Vernunft, sondern höher als die Vernunft sei¹⁾. Andererseits aber identificirt nicht blos der Pythagoreer Alexander's die Gottheit in stoischer Weite mit der Wärme, welche von der Sonne aus die Welt durchströmt²⁾, sondern auch bei Sextus³⁾ wird sie stoisch als all-durchdringendes Pneuma gefasst, und ein Fragment, welches Pythagoras beigelegt wird, bezeichnet sie, unter ausdrücklichem Widerspruch gegen ihre Ausserweltlichkeit, als die alles durchdringende und beseelende Kraft⁴⁾. Auch das klingt an den Stoicismus an, wenn Nikomachus | sagt, Gott trage alle Dinge im Keime in sich⁵⁾, und wenn eine angebliche Schrift des Pythagoras die Zahlen durch die Entwicklung der in der Einheit enthaltenen Keimformen entstehen liess⁶⁾. Denen, welche die Gottheit von der Welt trennten, bot sich die platonische Weltseele als Vermittlerin zwischen beiden⁷⁾. Der angebliche Philolaos jedoch beschreibt die Gottheit selbst

1) M. vgl. was Bd. I, 363, 1 aus Archytas und Brotinus, vorl. Anm. aus Archytas angeführt ist.

2) S. o. S. 104 f.

3) Math. IX, 127; a. Bd. I, 416, 3.

4) Bei JUSTIN. Cohort. 19. Das Bruchstück lautet hier: *ὁ μὲν θεὸς εἰς, αὐτὸς δὲ οὐχ, ὥς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῆς διακοσμήσεως, ἀλλ' ἐν αὐτῷ [αὐτῇ] ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πᾶσας τὰς γενέσεις ἔστι, χρᾶσις ἔων τῶν ὄλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμεων καὶ ἐργων, ἀρχὰ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, τοὺς καὶ ψυχῶσις τῶν ὄλων, κύκλων ἀπάντων κίνσις.* Eine wenig abweichende Fassung desselben wurde aus CLEMENS Cohort. 47 C Bd. I, 417, 1 Schl. mitgetheilt.

5) Nach Theol. Arithm. S. 6 sagte er, Gott entspreche der Monas, *σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα*, wie die Einheit alle Zahlen potentiell in sich schliesse. Als den Samen oder den *σπερματικὸς λόγος* der Welt hatten die Stoiker die Gottheit beschrieben; vgl. 1. Abth. 149, 3. 152, 2. 141, 2. 159*.

6) Bei SYRIAN s. u. 137, 5.

7) Ausser dem falschen Timäus (De an. m. 95 E ff.), hatten auch andere von der Weltseele gehandelt; nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 862 bezeichneten sie pythagoreische Schriftsteller als eine Zahl, Moderatus als *λόγους περιέχουσαν* (die sämtlichen Zahlenverhältnisse umfassend), der angebliche Hippias hatte sie das *χρετικὸν κοσμοῦργον θεοῦ ὄργανον* genannt. Von der *ψυχῇ τοῦ παντός* ist auch bei PLUT. plac. IV, 7, 1 die Rede. Dass Nikomachus in der *Πλατωνικῇ συνατάγῃ*, auf die er seine Leser Arithm. S. 69 u. verweist, die arithmetische Stelle des Timäus über die Bildung der Seele nicht übergieng, lässt sich gleichfalls annehmen.

als die Seele, welche das Weltganze durchdringe und umfasse, und es durch ihre Drehung mit sich herumführe¹⁾; eine | Darstellung, welche theils an die platonischen Bestimmungen über die Weltseele, theils an die aristotelischen über das erste Bewegende anknüpft, aber von beiden doch wesentlich abweicht und sich gleichfalls dem stoischen Gottesbegriff annähert. Einzelne combiniren auch die Weltseele mit dem Centralfeuer²⁾, an dessen Stelle auch wohl die Sonne (bei Kleanthes der Sitz des ἡγεμονικόν) tritt³⁾.

Für die Fassung des zweiten Principis, der Formen oder Ideen, ist neben dem platonisch-aristotelischen Vorgang die pythagoreische Zahlenlehre massgebend, die ja schon Plato und seine Schüler mit der Ideenlehre verschmolzen hatten.

1) Bei Stob. Ekl. I, 420: die Welt ist ohne Anfang und Ende, εἰς ἑπὶ ἐνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενος. ἔχει δὲ καὶ τὰν ἀρχάν τās κινάσιός τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἰς ἐὼν καὶ συνεχῆς καὶ φύσι διαπνέόμενος καὶ περιεγόμενος ἐξ ἀρχιδίω. (Dafür setzt Μεινεκε ἀϊδίω, besser Rose Arist. libr. ord. 35 ἐξ ἀρχᾶς ἀϊδίω, ein Ausdruck, der sich in der Bedeutung: „von aller Ewigkeit her“ auch bei Nikom. Arithm. 8. 8. Anaxol. in den Theol. Arithm. 8. 34 findet.) Es wird sodann (in den Worten, welche Bd. I, 416, 3 abgedruckt sind) weiter aneinandergesetzt, dass der unveränderliche Theil der Welt sich von der das Ganze umfassenden Seele bis zum Monde erstrecke, und dass die Seele durch ihren ununterbrochenen Umlauf die Veränderungen in der Welt bewirke; und die Welt wird, als das Erzeugniss beider, τῷ μὲν αἰὲ θέντορος θεῶ, τῷ δὲ αἰὲ μεταβάλλοντος γεννατῷ, die ἐνέργεια αἰδίου θεῶ τε καὶ γενέσιος κατὰ συνακολουθίαν τās μεταβλαστικᾶς φύσεις genannt. Schon das letztere beweist, dass die ewigbewegte weltumgebende Seele dem Verfasser mit der Gottheit zusammenfällt. Als die Weltseele bezeichnet diese auch Onatas (s. o. 133, 1) in den Worten, die ganz stoisch lauten: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐντι νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ.

2) M. vgl. was Bd. I, 416, 1. 3 g. E. aus Stob. I, 453. SIMPL. De coelo, Schol. in Ar. 505 a 38 (512, 9 Heib.) angeführt ist.

3) So ausser dem Pythagoreer Alexander's (s. o. 8. 104 f.) auch der Schriftsteller, aus dem HIPPOLYT. Refut. Haer. VI, 28 als Πυθαγόρειος λόγος anführt: δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον (so heisst die Sonne, weil sie, wie im folgenden ausgeführt ist, die Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate, Tage u. s. w. hervorbringt), καὶ ἐστιν ἔχθαι τοῦτον ἐν ὅλῃ τῇ κόσμῳ καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχὴν. πῦρ γάρ (fügt Hipp. in direkter Rede, aber doch wohl noch nach seiner Quelle bei) ἐστὶν ἥλιος, ὡς ψυχὴ, σῶμα δὲ γῆ.

Mit Plato wird das Sinnliche und das Uebersinnliche unterschieden, das, was durch die Wahrnehmung, und das, was durch den Verstand erkannt wird: jenes körperlich und veränderlich, dieses unkörperlich, ewig und unveränderlich; und dieses unveränderliche und wahrhaft wirkliche wird in den Ideen, den allgemeinen Eigenschaften, den Formen, den immateriellen Ursachen gefunden, welche sich den Dingen mittheilen, und durch welche sie allein zu dem werden, was sie sind¹⁾. Hatte aber schon Plato in seinen späteren Jahren die Ideen zu Zahlen gemacht²⁾, so sind diese bei unsern Pythagoreern begreiflicher Weise gegen jene vollends im Uebergewicht. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse | sind es, wie sie versichern, durch welche allein die Gegensätze in der Welt verbunden, die Form mit dem Stoffe verknüpft, die Materie geordnet und geformt wurde³⁾. Die Zahl ist das Urbild der Welt, der ursprüngliche Gedanke der Gottheit, der Beherrscher der Formen und Ideen, das Werkzeug der Weltbildung, der Grund aller Dinge⁴⁾. Die Kraft und Bedeutung der Zahlen zu preisen, werden sie nicht müde⁵⁾. Aber doch können die Zahlen hier nicht in derselben Weise, wie die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen, als etwas fürsichbestehendes, substantielles behandelt werden, welches der weltbildenden göttlichen Thätigkeit vorangiegt, so dass diese nur die Verbindung des Stoffs mit den Formen bewirkte, oder die Dinge jenen ewigen Mustern nachbildete, wie der Weltschöpfer des platonischen Timäus. Wiewohl vielmehr diese Lehrweise

1) NIKOM. Arithm. I, 1 f. S. 3 f. mit Beziehung auf PLATO Tim. 27 D. Der angebliche Archytas Stob. Ekl. I, 722. JAMBL. π. κοιν. μαθ. ἐπιστ. in VILLOISON's Anecd. II, 198 f. (nach PLATO Rep. VI, 509 D ff.) SIMPL. Categ. 95 ε und oben S. 131, 1. 2. Stob. Ekl. I, 336. HIPPOL. Refut. haeres. VI, 24. TIM. Loer. 93 A ff. 97 D.

2) Vgl. Bd. II a, 679 ff.; über die platonische Schule ebd. 1003. 1014 f. 1033.

3) Archytas Stob. Ekl. I, 714. Anatolius in den Theol. Arithm. S. 34 f. unter Berufung auf Pythagoreer.

4) M. s. hierüber, was Bd. I, 346, 4 angeführt ist, und sogleich noch weiter angeführt werden wird; neupythagoreisch ist wohl auch der Vers bei SIMPL. Phys. 453, 12: *κέλευθε κύδιμ' ἀριθμέ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν*. Vgl. SYRIAN, unten S. 137, 5.

5) Proben davon werden sofort gegeben werden.

in der neupythagoreischen Schule auch vorkommt¹⁾, so war doch im ganzen der vom Stoicismus so nachdrücklich vertretene Grundsatz, dass die letzte Ursache nur Eine sein könne, in ihr zu mächtig, als dass sie sich bei diesem Nebeneinander der Gottheit und der urbildlichen Formen beruhigen konnte; und wenn einmal diese den Zahlen, die Gottheit aber dem Eins oder der Monas gleichgesetzt wurde, so lag es auch zu nahe, die Ideen ebenso aus der Gottheit abzuleiten, wie alle Zahlen aus der Einheit als ihrer gemeinsamen Wurzel abgeleitet wurden²⁾. So werden sie denn jetzt aus den selbständigen Wesenheiten, wofür sie Plato gegolten hatten, zu Gedanken der Gottheit. Alle Dinge | in der Welt, sagt Nikomachus³⁾, sind von der Vorsehung und der weltbildenden Vernunft nach Zahlen geordnet; denn das Princip und das Vorbild⁴⁾ der Dinge ist die Zahl, welche ihnen im Denken des Welterschöpfers vorangeht, durchaus immateriell und nur durch's Denken zu erfassen, aber doch das wahrhafte und ewige Wesen, dem alles als seinem künstlerischen Muster nachgebildet ist. Auch Pythagoras selbst sollte von dem vorweltlichen Sein der Zahlen im göttlichen Denken gesprochen haben⁵⁾; und die gleiche Annahme theilten ohne Zweifel alle

1) S. ob. 131, 1. 2.

2) M. vgl. die Angaben des EUDORUS b. SIMPL. Phys. 181, 10 (Bd. I, 361, 1) über die Lehre der Pythagoreer von dem Einen oder dem *ὑπεράνω θεός* als dem letzten Grund aller Dinge, und die weiteren Nachweisungen a. a. O. und oben S. 130 f.; ferner die Verse b. PROKL. in Tim. 269 B (S. 657 Schn.; MULLACH Fragm. I, 200) über den Hervorgang der Zahlen aus der Einheit, und Anm. 5. Auch die Angabe des DAMASCUS (De princ. c. 209. II, 92, 20 Ru.), dass Pythagoreer *ἐν τῇ συστάξει τοῦ θήλεος ἐτίθεσαν τὸν ἀριθμόν, ἐν δὲ τῇ τοῦ ἀρχένου τὴν μονάδα*, lässt die Monas als Erzeugerin der Zahlen erscheinen.

3) ARITHM. Introd. I, 6, S. 8. Aehnlich c. 4, S. 7: von den vier mathematischen Wissenschaften sei die Arithmetik die erste, *οὐ μόνον ὅτι ἔχουμεν αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προῖποσθῆναι τῶν ἄλλων ὥσπερ λόγον τινὰ κοσμικὸν ἢ παραδειγματικόν* u. s. w.

4) *Προχάραγμα* oder (c. 4) *προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον*.

5) SYRIAN Schol. in Ar. 912 b 4: Pythagoras selbst rede in zweierlei Weise von den Zahlen; *ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμόν, τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ ἀκινήτως προεληλυθῆτα καὶ τὸν ἐν ἑαυτῷ ἰδρυμένον καὶ ἐν εἰδεσι παντοίοις ἀψωρισμένον παραδίδωσιν*. ὅταν δὲ τὸ πρὸ πάν-

die, welche entweder Gott allein, oder Gott und die Materie für die einzigen ursprünglichen Principien hielten¹⁾, wie sie uns denn auch bei Platonikern jener Zeit²⁾ begegnet. Sind aber die Zahlen oder Ideen Gedanken der Gottheit, so können sie nicht zugleich das Wesen der sinnlichen Dinge selbst sein, und es wird deshalb der Meinung ausdrücklich widersprochen, als ob Pythagoras alles aus Zahlen bestehen lasse, da diese doch vielmehr nur die Musterbilder der Dinge seien³⁾. An diese Auffassung der Zahlen- und Ideenlehre schloss sich dann in der Folge Plotin an, wenn er unter dem Widerspruch anderer Platoniker die Ideenwelt in den göttlichen Verstand selbst verlegte, | während sie Plato nur als den Gegenstand seiner Anschauung dargestellt hatte⁴⁾.

Indem nun so die Zahlen als das Mittelglied zwischen Gott und der Welt, der schöpferischen Ursache und ihren Wirkungen, als das Urbild und zugleich als das Werkzeug der Weltbildung betrachtet wurden, gewann die Zahlenlehre für unsere Philosophen den höchsten Werth; nur handelt es sich für sie bei derselben weit weniger um ihre mathematischen Eigenschaften, als um ihre höhere, theologische, metaphysische und naturphilosophische Bedeutung. Auch die ersteren wollten sie zwar nicht ausser Acht lassen: sie betrachten das mathematische Wissen als eine so unerlässliche Vorbedingung der Philosophie, dass Aussenstehende sich beschweren, man finde keinen Zutritt zu ihrer Weisheit, wenn

των ὑποστάντων ἐν θεῷ νῶ, ἀφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντέτακται καὶ μένει τάξιν αὐτον διηρθρωμένα, (diese beiden Definitionen hatte nach S. 912 a 32 schon Jamblich aus Pythagoras angeführt) τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητὴν τε καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ τῶν θνητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνυμνεῖ. Vgl. Dens. ebd. 902 a 24. JAMB. in Nicom. Arithm. 11.

1) Vgl. S. 129 f.

2) Wie Albinus; s. 1. Abth. 813^a.

3) S. Bd. I, 346, 4.

4) PORPHYR erzählt im Leben Plotin's c. 18, er selbst habe noch als Schüler des Platonikers Longinus gegen Plotin geschrieben, um zu beweisen, *ὅτι ἐξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, er habe sich aber nach einigem Schriftenwechsel mit Amelius für Plotin's Lehre gewinnen lassen, worüber er von Longin angegriffen wurde. Näheres später.

man nicht in Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik zu Hause sei¹⁾. Wie eingehend und erfolgreich sie sich damit beschäftigten, sehen wir namentlich aus den zwei noch vorhandenen, in ihrer Art ganz tüchtigen Werken des Nikomachus, der Arithmetik und der Harmonik²⁾. Aber andere Ausführungen desselben Philosophen zeigen uns, und zahlreiche sonstige Nachrichten bestätigen es, wie viel wichtiger doch ihm und seiner Schule jene mystische Zahlenspiellerei war, welche von diesen Männern mit dem feierlichsten Ernste, aber auch mit der äussersten Willkür getrieben wird. In seiner arithmetischen Theologie hatte Nikomachus die Zahlen von Eins bis Zehn besprochen, um ihre tiefere Bedeutung und göttliche Natur nachzuweisen, um sie, wie PHOTIUS sagt, als Götter und Göttinnen darzustellen, und er hatte hiebei von allen den Gewaltsamkeiten und Künsteleien, an welche man in dieser wunderlichen Spekulation längst gewöhnt war, den reichlichsten Gebrauch gemacht³⁾. Die Einzahl ist dieser und den verwandten Darstellungen zufolge die Gottheit, die Vernunft, die Form der Formen, das Gute, der *λόγος σπερματικός*, das Mass, die Harmonie, die Glückseligkeit u. s. w.; sie heisst Apollo⁴⁾, Helios, Atlas u. s. f.; sie kann aber auch

1) So JUSTIN Dial. c. Tryph. c. 2, S. 219 B, dessen Pythagoreer allerdings, wie die damaligen Pythagoreer überhaupt, mehr noch Platoniker ist, wenn er fragt: *ἢ δοκεῖς κατόψεσθαι τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδασχέλης, ἃ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτὴν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατεθεῖν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθόν*; Aehnliche Klagen später, mit Beziehung auf Nikomachus' *Θεολογούμενα Ἀριθμητικά*, bei PHOT. Cod. 187, S. 143 a.

2) Vgl. über sie S. 124, 3.

3) Wir sind über diese Schrift, wie schon S. 124, 3 bemerkt ist, theils durch PHOT. Cod. 187, theils durch unsere *Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς* näher unterrichtet. Nach dem ersteren (S. 142) handelte NIK. darin von den 10 ersten Zahlen, aber nicht, wie in seiner Arithmetik, *ὅσα τοῖς ἀριθμοῖς φύσει πρός ἐστι καὶ θεωρίας ἔχεται σπουδαίας διεξιῶν*, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα διατοίας οὐ καθαρευούσης βλάβης ἀναπλάσματα, καὶ οὐχὶ πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν τοὺς λογισμοὺς ἐθνυούσης, τὰ δὲ πράγματα πρὸς τὰς ἰδίας φαντασίας μεταμείβειν φιλονεικούσης . . . περικύπτων περιτιθεὶς ἀμείβων διασπῶν ποτὲ μὲν τὰ πράγματα ποτὲ δὲ τοὺς φίλους ἀριθμοὺς καὶ θεοὺς u. s. w.

4) Vom privativen α und πολὺς, vgl. 1. Abth. 329, 2⁵.

in gewissem Sinn, sofern alles aus der Einheit wird, als die Materie, die Finsterniss, das Chaos, der Tartarus, die Styx u. dgl. bezeichnet werden, und wegen dieser Doppelbedeutung wird sie geradungerade und mannweiblich genannt¹⁾. Die Zweiheit ist das Princip der Ungleichheit, des Gegensatzes, des Wechsels, des Zuviel und Zuwenig, andererseits freilich auch wieder, wie gesagt wird, die Gleiche, weil zweimal zwei so viel ist, als zwei und zwei; sie ist die Materie, die Natur, der Grund aller Vielheit und Theilung; sie führt den Namen der Göttermutter, der Isis, der Artemis, der Demeter, der Aphrodite; sie ist die Quelle alles Einklangs der Töne²⁾, und insofern die Harmonie und unter den Musen die Erato; sie wird unter den vier Grundtugenden der Tapferkeit verglichen, die Kühnheit und der Trieb genannt, weil sie ein Ausscherausgehen und Fortstreben bezeichne; sie heisst die Meinung, weil in der Meinung dem Wahren ein zweites und entgegengesetztes, das Falsche, zur Seite trete³⁾. Die Drei ist die erste wirkliche Zahl, die erste, welche Anfang, Mitte und Ende hat, daher die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung⁴⁾; sie zeichnet sich vor allen andern Zahlen dadurch aus, dass sie allein der Summe der ihr vorangehenden gleich ist; von ihrer Anwendung bei Gebeten und Opfern, von ihrer Bedeutung für die Raumlehre, die Musik, die Astronomie, selbst die Ethik, weiss Nikomachus viel zu sagen; auch sie wird mit allen möglichen Götternamen in der buntesten Zusammenstellung geschmückt⁵⁾. Die Vierzahl war, als die potentielle Dekas, schon von den alten Pythagoreern auf's höchste gefeiert worden; die späteren führen diese Lob-

1) PHOT. a. a. O. 143 a 22 ff. Theol. Arithm. c. 1, S. 6 f. THEO Math. II, 40. Moderatus bei STOB. Ekl. I, 20 f. Butherus ebd. 12 f. (τὸ ἐν οὐσία καὶ φύσις καὶ νοῦς καὶ πλήρωμα). Weiteres oben S. 104. 128. Bd. I, 359 ff. 392, 2.

2) Zunächst ohne Zweifel, weil der διπλάσιος λόγος 1 : 2 das Verhältniss der Oktave (ἁρμονία) ist.

3) PHOT. 143 a 39 ff. Theol. Arithm. c. 2, S. 9 ff. THEO c. 41 und die weiteren so eben angegebenen Stellen.

4) καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ πᾶσα ταύτης ἐξήπται καὶ ἐκ ταύτης προέειπεν, heisst es bei Photius.

5) PHOT. 143 b 19 ff. Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 16 f.

preisung noch weiter aus, indem sie natürlich auch hier Analogieen aus allen Gebieten der Wirklichkeit und der Mythologie herbeiziehen¹⁾, und das gleiche gilt von der Dekas²⁾. Wer nach weiteren Proben dieser seltsamen Weisheit begierig ist, findet solche reichlich in den Schriften und Ueberlieferungen aus der neupythagoreischen Schule³⁾. |

Als eine Zahl, oder als den Inbegriff aller Zahlenverhältnisse, hatten pythagoreische Schriftsteller auch die Weltseele bezeichnet; und in der Schrift des Lokrers Timäus machte ein solcher den Versuch, mit andern platonischen Lehren die mathematische Construction der Weltseele als ursprüngliches Eigenthum seiner eigenen Schule darzustellen⁴⁾. Diese Darstellung hält sich aber durchaus an Plato, und zeigt kaum irgend etwas eigenthümliches⁵⁾. Andere machten, wie schon

1) PHOT. 144 a 4: ἡ δὲ τετράς πάλιν αὐτοῖς θαῦμα μέγιστον, ἄλλη θεὸς πολύθεος, μᾶλλον δὲ πάνθεος u. s. f. Weiter vgl. m. Theol. Arithm. c. 4, S. 18 ff., die sich S. 19 auch ausdrücklich auf ein Bruchstück des Pythagoras und ein möglicherweise ächtes des Klinias berufen. THEO II, 38. 43. Bd. I, 398. Aecht pythagoreisch ist auch, was Theol. Arithm. S. 24 aus Anatolius angeführt ist: die Tetras heisse δικαιοσύνη, weil im Quadrat von vier die Zahl der Fläche der des Umfangs gleich sei (vgl. I. Abth. 387, 1^a). Ueber jene Benennung s. m. Bd. I, 390, 2.

2) PHOTIUS, der sie S. 144, 5 ff. bespricht, sagt von ihr gleichfalls: ἡ μέγιστος δεκάς αὕτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ πᾶν, θεὸς ὑπέρθεος καὶ θεὸς θεῶν, ἔτι δέκα χειρῶν καὶ δέκα ποδῶν δάκτυλοι, καὶ δέκα κατηγορίαι u. s. w. Weiteres Theol. Arithm. c. 10, S. 59 f. THEO II, 39. 49. SIMPL. Categ. 16, ζ (aus Ps.-Archytas).

3) M. vgl. ausser Photius und den Theol. Arithm. THEO II, 44 ff. und die übrigen Bd. I, 389 ff. angeführten Schriftsteller (denen ich hier nur noch ASKLEP. Schol. in Arist. 559 b 9 ff. beifügen will). Besonders ausführlich hatte Nikomachus von der Sieben- und der Fünzfzahl gehandelt (PHOT. 145, 24 ff.); über die erstere theilen die Theol. Arithm. S. 43 ff. eine Ausführung aus einer gleichnamigen Schrift mit, welche sich vielleicht bis S. 51 Anf. erstreckt. Wie weit der pythagoreische Tiefsinn in seinen kindischen Spielen gieng, zeigt u. a. die Bemerkung (PHOT. 144, 14. Theol. Ar. S. 44), welche sich Nikomachus von dem angeblichen Prorus angeeignet hat: ἐπιτάς bedeute eigentlich σεντάς, von σέβασθαι, und das verlorene Σ komme auch wieder zum Vorschein, wenn man rasch zähle: ἐξ ἐπιτά. Auch die Zahl 85, das Produkt von 5 und 7, hat eine besondere Bedeutung, die PLUT. an. procr. c. 12. S. 1017. Theol. Ar. S. 48 auseinandersetzen.

4) Vgl. S. 184, 7.

5) Doch mag ihre Erklärung der Elemente der Weltseele (worüber

früher bemerkt wurde, die Gottheit selbst unmittelbar zur Weltseele.

Von Plato haben unsere Pythagoreer auch ihren Begriff der Materie entlehnt; Plato's eigentliche Absicht allerdings, die Erscheinung des Körperlichen ohne die Voraussetzung eines körperlichen Urstoffs zu erklären, wird von ihnen so wenig, als von seinen übrigen Erklärern in der damaligen Zeit, verstanden, und die aristotelische und stoische Auffassung der Materie mit der platonischen verknüpft. Alles Werden setzt, wie OCELLUS ausführt¹⁾, ein greifbares körperliches Substrat voraus, welches von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge, die aus ihm werden sollen, noch keine besitzt, ebendeshalb aber alle in sich aufzunehmen fähig ist, alles der Möglichkeit nach in sich trägt; und in demselben Sinn sprechen auch andere Schriftsteller der Schule von der Materie. Ihrer Natur nach einem unablässigen Wechsel unterworfen und in's unendliche theilbar, war sie, wie gesagt wird, von aller Ewigkeit her in beständiger ungeordneter Bewegung und Veränderung, bis durch die göttliche Schöpferthätigkeit die an sich selbst unbewegten und unveränderlichen | Formen mit ihr verbunden und dadurch Dinge mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht wurden. Nur diese Formen sind ein wahrhaft wirkliches; die Dinge dagegen, welche ihnen nachgebildet sind und nach ihnen genannt werden, sind diess nicht, weil sie keinen Augenblick unverändert bleiben, vielmehr ihrem Stoffe nach in einem fortwährenden Flusse begriffen sind²⁾. Es sind diess, wie man sieht, ganz und gar Plato's Bestimmungen, so wie diese damals allgemein aufgefasst wurden.

Alles zusammengenommen finden wir in der neupythagoreischen Schule vier Principien: die Gottheit, die Ideen oder Zahlen, die Weltseele und die Materie. Diese selbst

Bd. II a 773 f.) angeführt werden. Unter der *οὐσία ἀμείριστος* versteht sie nämlich (S. 95 E) die Form, unter der *μεριστή* den Stoff, unter dem *ταῖσιν* und *θάτερον* zwei bewegende Kräfte.

1) De Univ. 2, 3.

2) NIKOM. Arithm. Introd. c. 1 f. S. 3 f. TIM. LOC. 93 A—94 C. PLUT. plac. I, 9, 2. 16, 1. (STOB. Ekl. I, 318. 348). THEOL. Arithm. 34 f.

führen die meisten auf zwei zurück: die Einheit, welche Gott, und die Zweiheit, welche der Materie gleichgesetzt wird; und indem sie nun wieder die Zweiheit aus der Einheit hervor-gehen lassen, gelangen sie allerdings schliesslich zu Einem letzten Grund alles Seins. Dass sie jedoch nicht blos die Entstehung der Zweiheit aus der Einheit, sondern auch die Entstehung der Materie aus dem Geiste schon näher zu erklären versuchten, und schon in ähnlicher Weise, wie später Plotin, eine vom höchsten zum tiefsten herabsteigende stetige Entwicklung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit an-nahmen, ist ebenso unerweislich als unwahrscheinlich¹⁾. |

1) Eine solche, meiner Ansicht nach zu weitgehende, Annäherung des Neupythagoreismus an Plotin findet sich bei VACHEROT Hist. de l'école d'Alexandrie I, 309. Er beruft sich dafür neben der S. 130, 5 besprochenen Stelle des SIMPLICIUS, welche über das auch sonst bei Neupythagoreern nachweisbare nicht wesentlich hinausführt, auf Denselben Phys. 230, 34: ταύτην δὲ περὶ τῆς ὕλης τὴν ὑπόνοιαν (die Bestimmung der Materie als eigenschaftsloser Substanz) εἰκόσιν ἑαχένας πρῶτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνους ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται, τὸ δὲ δεύτερον ἐν (ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητόν) τὰ εἶδη φησὶν εἶναι. τὸ δὲ τρίτον (ὅπερ ἐστὶ τὸ ψυχικόν) μετέχειν τοῦ ἐνὸς καὶ τῶν εἰδῶν, τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν, μηδὲ μετέχειν ἀλλὰ καὶ ἔμφαντον ἐκείνων κεκοσμηθῆσαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ὕλης τοῦ μὴ ὄντος πρῶτως ἐν τῇ ποσῇ ὄντος οὐσης σχίσμα (indem ihre Materie eine Abschattung des in der Quantität bestehenden Nichtseienden, d. h. der unten, S. 525³ besprochenen intelligibeln Materie ist) καὶ ἐτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. Allein diese, nach dem unmittelbar folgenden (S. 130, 5 abgedruckten) aus Porphyry's Schrift über die Materie entlehnte Stelle ist so, wie sie lautet (wie diess auch BÄUMKER, Probl. d. Mat. 395, 7 einräumt) ein Bericht Porphyry's über Plato's (denn auf diesen, nicht auf Modér. geht das οὗτος γάρ) Lehre von den letzten Gründen, welcher sich in seiner ersten Hälfte an Plato Leg. VI, 509 B. ep. II, 312 E anschliesst. Hat er aber auch hiefür Moderatus benützt, so lässt sich doch nicht feststellen, in welchem Umfang diess geschehen ist. Vacherot weist das, was oben gesperrt gedruckt ist, Moderatus zu. Aber beweisen lässt sich diess nicht; und noch weniger, dass es ihn vollständig angehört, dass nicht z. B. die von mir eingeklammerten Worte erläuternde Zusätze Porphyry's sind. Selbst wenn jemand der Meinung wäre, das ὡς καὶ Μοδέρατος ἱστορεῖ beziehe sich lediglich auf das vorhergehende, die Behauptung, dass Plato seine Lehre über die Materie von den Pythagoreern überkommen habe, wüsste ich ihn nicht zu widerlegen.

4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren.

In der weiteren Ausführung des neupythagoreischen Standpunkts können wir die theoretische und die praktische Seite dieser | Lehre unterscheiden. In der ersteren tritt der aristotelische Einfluss noch stärker hervor, als der platonische; wie ja überhaupt alle späteren Philosophen ihre specielleren logischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen vorzugsweise aus Aristoteles zu schöpfen pflegten. Ein durchgreifendes Interesse für die Logik und Physik werden wir aber bei unsern Philosophen überhaupt nicht suchen dürfen; was wenigstens in dieser Beziehung von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf einzelne Punkte, die theilweise allerdings von allgemeinerer Bedeutung sind. Nach platonischem Vorgang werden vier Arten des Erkennens unterschieden, welche unter sich eine Stufenreihe bilden: die Vernunftserkenntniss (*νοῦς*), welche das Uebersinnliche unmittelbar ergreift, die Verstandeserkenntniss (*διάνοια*, *ἐπιστήμη*), oder das vermittelte Denken über dasselbe, die Vorstellung (*δόξα*), welche sich mittelbar, die Wahrnehmung (*αἴσθησις*), welche sich unmittelbar auf das Sinnliche bezieht; und es wird deshalb die Wahrnehmung als das Kriterium des Sinnlichen, die Vernunft als das des Uebersinnlichen (*νοητὸν*) bezeichnet¹). In den archyteischen Kategorien hatte ferner einer von den neuen Pythagoreern die aristotelische Kategorieenlehre nicht blos in die Litteratur seiner Schule übertragen, sondern er hatte auch, unter Benützung ihrer späteren Bearbeitungen, im einzelnen manche Veränderungen mit derselben vorgenommen²).

1) ARCHYT. b. STOB. Ekl. I, 722. 784 f. JAMBL. in Villosion's Anecd. II, 199 (HARTENSTEIN Arch. fr. 22 ff. MULLACH I, 565 f.) BRONTINUS b. Jambl. a. a. O. 198. Schol. Bekk. in Plat. S. 411. PLUT. plac. I, 319. Das Vorbild aller dieser Stellen ist die platonische Rep. VI, 509 D ff., welche namentlich in der zweiten archyteischen Wort für Wort paraphrasirt wird, nur dass, besonders bei Stob. I, 722, die Unterscheidung des mittelbaren und unmittelbaren Erkennens und die Bemerkung über das Kriterium beigelegt ist.

2) Es ist hievon schon S. 119, 1 gesprochen worden. Aus dem Inhalt der archyteischen Schrift (über den PRANTL Gesch. d. Log. I, 615 f.) mag

Auch sonst | finden sich von der logischen Thätigkeit der

folgendes angeführt werden: In seine Einleitung hatte der Verfasser die stoischen Unterscheidungen der verschiedenen Arten der Rede, der *λέξεις* und *διάνοια* u. s. w. aufgenommen (S. 10 ε). Bei der Aufzählung der Kategorien fügte er den aristotelischen vorläufigen Erläuterungen (die *οὐσία* sei *οἷον ἄνθρωπος* u. s. w. Categ. 4. S. 1b 27) gleich allgemeine Begriffsbestimmungen bei (sie sei *ἀπλῶς πάντα, ὅσα καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκεν* und ähnlich in Betreff der übrigen Kategorien S. 15 β). Er machte ferner natürlich bei dieser Gelegenheit auf die Bedeutung der Zehnzahl aufmerksam (16 ζ), welche (nach Hippolyt. Refut. Haer. VI, 24, dessen letzte Quelle, wie bemerkt, auch unser Archytas zu sein scheint) sich aus der Substanz, als dem einheitlichen Wesen, durch das Hinzutreten der neun accidentellen (vgl. Simpl. 40 ε) Kategorien entwickle; wobei er es besonders bedeutsam fand, dass die Zehnzahl durch das *ι*, also mit einem einzigen Strich, bezeichnet werde. Er besprach weiter die verschiedenen Arten von Substanzen (s. o. 132, 1). Auf die Substanz liess er nicht die Quantität, sondern die Qualität, zunächst folgen (Simpl. 31 β. 40 ζ. 53 ε). Als dritte Art der Quantität nannte er neben der Grösse und Zahl das Gewicht (32 ε. ζ. 38 γ). Den Unterschied der *ἔξις* und *διάθεσις* liess er fallen (61 ζ). Das *ποῦ* stellte er bald vor bald hinter das Wirken und Leiden, und diese selbst bezeichnete er als Bewegungen (75 ε. 86 ε. 90 ε. 91 ε); auch die Definition der Bewegung bei Stob. Ekl. I, 394. Plut. pl. I, 23, 1 stammt vielleicht aus ihm. Dem *ποιεῖν* fügte er das *πράττειν* und *θεωρεῖν* als Arten der *ἐνέργεια* bei (80 ε f. vgl. Bd. II b 177 f.). Auf das Wirken und Leiden liess er nicht die Lage folgen, sondern das Haben (84 ζ f.; nach 75 ε. 92 δ. 110 δ jedoch stand dieses noch früher). Das *ποῦ* und *πότε* behandelte er mit Andronikus als Bestimmungen des Raumes und der Zeit (88 α. δ. 15 β); den Raum definierte er im allgemeinen als die Grenze des Körperlichen (85 ε. 92 α), er verstand jedoch darunter (Simpl. 37 ζ, wo bei den „Pythagoreern“ zunächst an Arch. zu denken ist) nicht die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, sondern die Begrenzung der Gestalt jedes Dinges; die Zeit bezeichnete er zwar mit Aristoteles als Zahl der Bewegung, aber zugleich als *μεάσισμα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως* 88 ζ; die letztere Definition auch bei Simpl. Phys. 700, 20, andere pythagoreische Bestimmungen bei Plut. plat. qu. 8, 4, 3. S. 1007. plac. I, 21. Stob. Ekl. I, 250; einige weitere, Aristoteles entnommene Bemerkungen in dem Bruchstück bei Simpl. Categ. 89 γ f. Phys. 785, 14). Er wies endlich zum Schluss seiner Darstellung darauf hin, dass die sämtlichen Kategorien, mit Ausnahme der Substanz, nur auf die Einzelwesen, nicht auf das begriffliche Wesen oder das Ansich der Dinge Anwendung finden (95 ε). Simplicius' Anführungen aus der Schrift *π. ἀντικείμενων* (s. o. S. 120), in der gleichfalls manche Ergänzung der aristotelischen Bestimmungen versucht war, übergehe ich, wiewohl sie verhältnissmässig ausführlich sind. Von grossem Werth waren diese archyteischen Kategorien überhaupt nicht, und wo sie die aristotelischen wirklich verbessert haben, folgten sie wohl meistens peripatetischen Vorgängern, wie Andronikus; aber doch scheinen sie die

Schule einzelne Spuren¹⁾. In ihrer Naturansicht halten sich die Neupythagoreer gleichfalls fast durchaus an Plato und Aristoteles. Ihrem ganzen Standpunkt gemäss können sie die Welt und alles, was darin ist, nur als das Abbild der ewigen Formen, der Ideen oder Zahlen betrachten²⁾; die Welt wird desshalb mit Plato als das beste unter dem Gewordenen, als der sichtbare Gott gepriesen³⁾, es wird namentlich die Harmonie aller ihrer Theile hervorgehoben⁴⁾, und es wird im Geist der stoisch-platonischen Theodicee auch das Uebel als ein wohlthätiges Werk der Vorsehung aufgefasst⁵⁾. | Dieses Abbild der Idee hatte nun Plato, nach dem Wortlaut seines Timäus, in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen lassen. Bei seinen neupythagoreischen Nachfolgern finden sich von dieser Annahme nur unsichere Spuren⁶⁾; um so häufiger und ent-

bedeutendste logische Leistung der neupythagoreischen Schule gewesen zu sein.

1) Das fade Gerede des falschen Archytas über den Satz des Widerspruchs, Stob. Ekl. II, 22, kann in dieser Beziehung allerdings nicht in Betracht kommen. Dagegen findet sich bei Sext. Math. X, 262 ff. eine pythagoreische Auseinandersetzung, welche ähnlich, wie die archyteischen Kategorieen, die allgemeinsten Gattungsbegriffe betrifft, welche sich aber hierüber anders erklärt, als jene. Alles, was ist, wird hier bemerkt, werde entweder als ein selbständiges (*κατὰ διαφοράν*) gedacht, oder im Verhältniss des Gegensatzes (*κατ' ἐναντιοσιν*), oder in dem der Relation (*πρὸς τι*); und nachdem diese Eintheilung näher erläutert ist, wird als der höchste Gattungsbegriff in der Reihe des selbständig Gedachten das *ἐν* bezeichnet, in der des Entgegengesetzten das *ἴσον* und das *ἄνισον*, in der des Relativen die *ὑπεροχή* und *ἐλλείψις*.

2) S. o. 131, 2. 3. 136 f. Bd. I, 346, 4. Tim. Loc. 97 D: *ὡς γὰρ ποτ' αἰδίων παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον* (die ideale Welt, die Idee der Welt) *ὅδε ὁ ὦρανός ἐγεννάθη* u. s. w. Ebd. 94 E f. 105.

3) Tim. Loc. 94 D ff. 105.

4) Stob. Flor. 103, 26. S. 9 u.

5) NIKOMACHUS in den Theol. Arithm. S. 33: Wenn die Menschen Unrecht leiden, wollen sie, dass es Götter gebe; das Unrecht dient daher zu ihrem Besten. *τὰ κακὰ ἄρα τοῖς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται.*

6) Zwar sagen die plut. Placita II, 4, 1: *Πυθαγόρας [καὶ Πλάτων] καὶ οἱ Στωικοὶ γενητὸν ὑπὸ θεοῦ τὸν κόσμον* und 6, 2: *Πυθ. ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου [ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου]*. Stob. Ekl. I, 450 jedoch steht: *Πυθ. φησὶ γενητὸν κατ' ἐπινοίαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χρόνον*, was auch THEODORET IV, 16 (DIELS Doxogr. 330) bestätigt; und diess ist ohne Zweifel das genauere: die Placita haben die

schiedener wird dagegen von den Schriftstellern dieser Schule die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorgetragen. Allen andern geht der falsche Ocellus voran, dessen Schrift unter den uns erhaltenen Urkunden des späteren Pythagoreismus nicht bloß eine der ältesten und einflussreichsten ist, sondern auch durch Schärfe der Begriffe und des logischen Verfahrens sich auszeichnet. Wie viel ihm gerade an dieser Bestimmung gelegen ist, zeigt der Verfasser schon dadurch, dass er sein Buch gleich mit der Erklärung beginnt: ihm scheine das All unvergänglich und ungeworden zu sein; er hat aber diesen Satz auch sehr sorgfältig in eingehender dialektischer Erörterung begründet¹⁾. | Mit Ocellus stimmen

unterstrichenen Worte weggelassen, weil sie Pythagoras mit solchen, auf die sie nicht passten, zusammenfassen. Dass aber auch Stob. beifügt: ἀρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πύρρος u. s. w. beweist nichts, denn nach dem vorhergehenden wird diess nicht von zeitlicher, sondern nur von begrifflicher Priorität zu verstehen sein, und ebenso kann es sich mit andern Darstellungen verhalten, die einen Weltanfang vorauszusetzen scheinen, wie NIKOM. Arithm. c. 1, S. 3. Theol. Arithm. S. 34 f. Vgl. S. 148, 1. 2.

1) Die Hauptgedanken dieser Begründung sind ihm natürlich durch Aristoteles und theilweise schon durch Parmenides an die Hand gegeben, aber doch zeugt seine ganze Ausführung von logischer Uebung und eigenem Nachdenken. Wenn das All geworden wäre, sagt er 1, 2 ff., so müsste es aus etwas geworden sein, wenn es aufhörte, sich in etwas auflösen; es müsste also vor und nach dem All etwas sein, was ein Widerspruch ist. Alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher Zu- und Abnahme begriffen, und diese macht sich in der Veränderung seiner Zustände und Verhältnisse bemerklich; an dem Weltganzen ist aber keine solche Veränderung zu bemerken. Alles übrige ist durch das Weltganze bedingt, dieses dagegen durch nichts anderes, sondern durch sich selbst: es ist in sich vollendet (αὐτοτελής) und besteht durch sich, alles andere dagegen hat sein Bestehen und seine Vollendung ihm zu verdanken, es ist daher ewig. Würde es sich auflösen, so müsste es sich entweder in ein seiendes oder in ein nichtseiendes auflösen; aber der zweite Fall ist unmöglich, in dem ersten wäre das All nicht untergegangen. Sollte es vernichtet werden, so müsste es entweder von etwas ausser ihm vernichtet werden, oder von etwas in ihm; aber jenes ist unmöglich, weil nichts ausser ihm ist, dieses, weil das, was in ihm ist, sein Theil ist, und der Theil nicht stärker sein kann, als das Ganze. Auch die Unveränderlichkeit des Himmlischen, wenn wir sie mit der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Wesen vergleichen, kann uns beweisen, dass das allumfassende Ganze bleibt und sich erhält, nur seine Theile untergehen. Da endlich die Gestalt der Welt als die kreisförmige unendlich ist, ebenso, aus demselben Grund, ihre Bewegung, ferner auch die Zeit, in

viele andere Schriften und Angaben überein¹⁾, und schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als allgemeine Lehre der pythagoreischen Schule und wurde als solche dem Stifter derselben beigelegt²⁾. Im Zusammenhang damit wird auch die Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet, dabei werden aber verheerende Revolutionen in einzelnen Ländern zugegeben³⁾. Wir werden finden, dass der Neuplatonismus auch hier den Neupythagoreern und mit ihnen Aristoteles folgt.

Wollen wir etwas genauer in die neupythagoreische Physik eingehen, so begegnet uns zunächst bei einzelnen Schriftstellern der Schule die gleiche Ableitung der Raumgrößen aus den Zahlen, wie sie nach pythagoreischem Vorgang schon Plato und seine nächsten Nachfolger versucht hatten⁴⁾: der Punkt sollte der Einheit entsprechen, die Linie der Zweierheit, die Fläche der Drei-, der Körper der Vierzahl, denn die Linie entstehe, wenn sich ein Punkt zu einem zweiten bewege, die Fläche, wenn sich die Linie seitwärts zu einem dritten, der Körper, wenn sich die Fläche aufwärts zu einem

der sie sich bewegt, und ihr Stoff (*οὐσία*), so muss auch sie selbst unendlich, ungeworden und unvergänglich sein. Vgl. auch c. 3, 1. 2, 22.

1) So der angebliche Philolaos π. *ψυχῆς* bei Stob. Ekl. I, 420, welcher die Ewigkeit der Welt genau so, wie Ocellus I, 11, und wahrscheinlich mit ausdrücklicher Erinnerung an diese Stelle beweist: *οὐτε γὰρ ἐντοσθεν ἄλλα τις αἰτία δυναμικωτέρα αὐτᾶς [τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου] εὐρεθήσεται οὐτ' ἐκτοσθεν γ-θείραι αὐτὸν δυνάμενα*. Ferner Archytas bei Censorin. di. nat. 4, 3 und Aristäon bei Stob. Ekl. I, 428 f.; der letztere geht zum Erweis unserer Lehre vom Begriff der *ἀρχῆς* aus, die *αὐτοτελής* und daher *ἀγέννητος* sei (was theils an Ocellus, theils an Plato Phädr. 245 C f. erinnert). Als eine solche *ἀρχῆς* müsse nun Gott immer bewegen, die Welt mithin ewig sein; denn wenn er nicht immer bewegte, wäre er einem Wechsel von Anstrengung und Erholung unterworfen, dann aber könnte er selbst nicht ewig, nicht *ἀρχῆς* sein. Auch der falsche Timäus deutet aber an, dass ihm die Weltentstehung, von der er 84 C f. redet, keinen zeitlichen Anfang bedeute, wenn er 94 B sagt: *πρὶν ὢν ὡρανὸν γενέσθαι, λίσσῃ ἥσιν ἰδέα τε καὶ ἰδέα καὶ ὁ θεός*.

2) Varro R. r. II, 1, 3 und Censorin a. a. O. vgl. Bd. I, 409, 2, wo weitere Belege aus Tertullian und Theophilus beigebracht sind, und oben 111, 2. 146, 6.

3) Ocell. c. 3. Varro a. a. O.

4) Vgl. Bd. I, 405. IIa, 949. 758, 4. 1016, 2. 1034, 1.

vierten Punkt bewege¹⁾); oder nach einer anderen Wendung: von den Zahlen sollten die Punkte erzeugt werden, von diesen die Linien, von den Linien die Flächen, von den Flächen die körperlichen Figuren²⁾). In den regelmässigen Körpern werden von einzelnen neupythagoreischen Schriftstellern mit Philolaos und Plato die Grundformen der Elemente gefunden³⁾, und zugleich wird den vier empedokleischen Elementen, nach dem Vorgang des Aristoteles und der alten Akademie, der Aether als fünfter Körper beigelegt⁴⁾. Aus dem Gegensatz beider hatte | Aristoteles den des Diesseits und des Jenseits, der Welt über und unter dem Monde hergeleitet; ähnlich unterscheidet Ocellus⁵⁾, und andere mit ihm⁶⁾, zwei Theile der Welt, den-

1) Pythagoreer bei SEXT. Math. X, 278 ff. VII, 99. Pyrrh. III, 153 f.

2) DIOG. VIII, 25, s. o. S. 104.

3) DIOG. a. a. O. STOB. Ekl. I, 450 f. SIMPL. De coelo 621, 9. Auf dieselbe Construction weist aber auch OCELLUS I, 13 in den Worten, welche sich nur aus der platonischen Lehre (Tim. 56 D ff. vgl. Bd. II a 832, 1) erklären: *πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχόμενον ἄερα ἀπογεννᾷ, ἀήρ δὲ ἔδαρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρός, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν*. Nur wird hier mit Aristoteles u. a. ein Uebergang der sämmtlichen Elemente (nicht blos der drei oberen) in einander angenommen, der mit Plato's geometrischer Construction derselben unverträglich ist. Pythagoreisch ist wohl auch die ungereimte Vergleichung des Feuers mit der *πολλαπλάσιος ἀναλογία* b. SIMPL. De coelo 620, 18. Schol. in Ar. 514 a 40.

4) STOB. a. a. O., der allerdings zunächst eine bekannte philolaische Stelle (Bd. I, 407, 1) auf Pythagoras überträgt; PORPH. bei dem Schol. Bekk. in Plat. S. 438: *τὸ πέμπτον σῶμα . . . τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον*. PHILOSTR. v. Apoll. III, 34, 2, welcher diese Lehre den indischen Weisen in den Mund legt. OCELL. 2, 22 f.: Es müsse in der Welt zweierlei geben, *τὸ ποιοῦν ἐν ἑτέρῳ τὴν γένεσιν καὶ τὸ γινῶν ἐν ἑαυτῷ*, ein wirkendes und ein leidendes. Jenes sei alles über dem Monde, dieses das unter ihm. *τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν αἰεὶ θέντος θείου* (der Aether; vgl. Bd. II b 497, 5. 6³⁾) *τοῦ δὲ αἰεὶ μεταβάλλοντος γηγεντοῦ κόσμος ἄρα ἵστί*. Das gleiche wiederholt der angebliche Philolaos STOB. Ekl. I, 422 (Bd. I, 416, 3), auch TIM. Loc. 96 C bezeichnet die himmlischen Theile der Welt als *αἰθέρια*. Andere reden allerdings nur von vier Elementen, wie PLUT. pl. I, 14, 2 (wo aber der Text nach STOB. I, 356 zu berichtigen ist); ATHANAS bei CLEMENS Strom. VI, 624 D. NIKOM. Arithm. S. 39; DIOG. VIII, 25.

5) C. 2, 1: *ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μὲν τοι γένεσις, τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἔκβασις τῶν ὑποκειμένων, αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταυτότης τοῦ ὑποκειμένου· φανερόν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστί, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον*

jenigen, in welchem ewige Bewegung ohne Veränderung, und den, in welchem beständige Veränderung herrscht, und beide werden, gleichfalls aristotelisch, in das Verhältniss des Wirkenden und des Leidenden gesetzt: die Welt unter dem Monde ist von der himmlischen abhängig, welche namentlich durch die Sonne die Veränderungen in ihr bewirkt¹⁾. Ein stetiger Zusammenhang verbindet alle Theile des Weltganzen von den höchsten bis zu den niedrigsten; in dem gegenseitigen Verhältniss derselben zeigt sich die stufenweise Abnahme der Vollkommenheit und eine Zunahme der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit²⁾. Damit | aber auch das Sterbliche in seiner Art an der Unsterblichkeit theilnehme, hat ihm die Gottheit mittelst der Fortpflanzung statt der Unvergänglichkeit der Einzelwesen die der Gattung verliehen³⁾. Dass die Gestirne von unsern Philosophen, mit andern, als die sichtbaren Götter betrachtet werden, ist schon S. 133 bemerkt worden; in ihrer Ansicht vom Himmelsgebäude folgen sie natürlich, soweit sie

τὴν γένεσιν τὸ τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. αἱ δὲ μοῖραι αὐτοῦ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τὸ τε ἀειπαθὲς μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεικίνητον. ἰσθμὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γένεσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. τὸ μὲν ἄνωθεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος, τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης, βέλους καὶ φύσεως.

6) Ps. - Philolaos Stob. Ekl. I, 420 (s. Bd. I, 416, 3). Krito Stob. Floril. 3, 75. Metopus ebd. I, 64. S. 21 m. Auch diese Stellen bezeichnen die zwei Theile der Welt, ohne Zweifel nach Ocellus, als das *ἀεικίνητον* und *ἀειπαθές*.

1) OCELL. 2, 22 f. (s. o. 000, 0), wo die Sonne, nach dem Vorgang aristotelischer Stellen (Bd. II b 469³), als Hauptursache der Veränderungen auf der Erde bezeichnet wird. Ps.-Phil. a. a. O. Hippodamus, Stob. Floril. 103, 26, S. 7 u., wo aber zu lesen ist: *ἐξήρτηται δὲ τὰ μὲν θανάτῳ ἀπὸ τῶν θεῶν καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἀπὸ τῶν οὐρανίων*. Vgl. Aristoteles Bd. II b 364, 6³.

2) OCELL. 1, 12—14, welcher zu zeigen sucht, dass unter den irdischen Dingen den Elementen die geringste, den Pflanzen eine mittlere, den lebenden Wesen die grösste Vergänglichkeit zukomme. Aristoteles, an den sich der Verfasser auch hier zunächst hält, hatte von der Fixsternsphäre zur Erde eine stetige Abnahme, innerhalb der irdischen Natur eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit angenommen; vgl. Bd. II b³, 463 ff. 431. 497 ff.

3) OCELL. 4, 2. Ps.-Philol. bei Stob. Ekl. I, 422. Der Gedanke selbst ist bekanntlich aristotelisch und schon platonisch; vgl. Bd. II b³, 474, 1. 511, 2. II a, 611. Aus der Stelle des Ocellus hört man selbst die Worte der aristotelischen gen. an. II, 10 heraus.

überhaupt darauf eingiengen¹⁾, nicht dem altpythagoreischen System, sondern der späteren Astronomie²⁾. Von den irdischen Dingen bespricht Ocellus sehr eingehend die Elemente, indem er die aristotelischen Ansichten weiter ausführt³⁾, | wogegen der Lokrer Timäus (98 A ff.) von der platonischen Theorie nur die Grundzüge wiedergibt. Sonst scheinen sich aber diese jüngeren Pythagoreer mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen, soweit diese bloß theoretischer Art waren, wenig befasst zu haben⁴⁾.

1) Denn überliefert ist darüber sehr wenig.

2) Ihrer Gestalt nach bildet die Welt eine Kugel (TIM. LOC. 95 C f.), oder wie STOB. EKL. I, 356 sagt, eine *σφαῖρα κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων*, d. h. eine Kugel, welche aus den schichtenförmig über einander gelagerten vier Elementen besteht; nur das oberste Feuer sei kegelförmig (ähnlich Kleanthes, s. 1. Abth. 186, 2^a; vielleicht stammt diese Angabe aus einer stoisirenden Darstellung, worauf auch das Fehlen des Aethers hinweist). Was das astronomische System betrifft, so wiederholt TIM. LOC. 96 C ff. natürlich die platonischen Annahmen; der später gewöhnlichen Ansicht folgt auch PLIN. h. n. II, 22 (a. Bd. I, 431 m.) und der Ungenannte bei PHOT. Cod. 249, S. 499 b, 17 (a. a. O. 414, 3 Schl.). Nikomachus legte den Pythagoreern die Ekkentren und Epicykeln bei (SIMPL. De coelo 507, 12. Schol. in Ar. 503 b 11); vielleicht aus ihm, jedenfalls wohl aus einer neupythagoreischen Quelle, stammt auch die Angabe (SIMPL. a. a. O. 512, 18. Schol. 505 a 41), unter der Gegenerde sei der Mond zu verstehen.

3) Das gemeinsame Substrat aller Körper bildet nach dieser Darstellung (c. 2, 3—21) der eigenschaftslose Stoff (s. o. S. 142); dazu kommen dann zweitens die entgegengesetzten Eigenschaften (*ἐναντιότητες*), deren aber Oc. neben den vier Grundeigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit noch zwölf weitere aufzählt: *βαρὺ, κοῦρον, ὑγρὸν, πυκνόν, λεῖον, τραχύ, σκληρόν, μαλακόν, λεπτόν, παχύ, ὑξύ, ἀμβλύ*. Jene vertheilt er in derselben Weise, wie Aristoteles (Bd. II b³, 441 f.), an die vier Elemente; diese betreffend, bezeichnet er das Feuer als dünn und spitz, das Wasser als dicht und stumpf, die Luft als weich, glatt, leicht und dünn, die Erde als hart, rauh, schwer und dicht; was aber doch entfernt keine so erschöpfende Combination ist, wie die der vier aristotelischen Grundeigenschaften. Hinsichtlich des Uebergangs der Elemente in einander wird die aristotelische Lehre mit einigen unerheblichen Zusätzen wiederholt. Dass Pythagoras eine solche Umwandlung der Elemente in einander angenommen habe, versichert auch STOB. EKL. I, 414.

4) Was etwa noch derartiges angeführt werden könnte, wie die Angaben über die Lehre der Pythagoreer von den Farben (PLUT. plac. I, 15, 6. STOB. EKL. I, 362) und über ihre Ansicht vom thierischen Samen (plac. V, 3, 2. 4, 2. 5, 1), ist sehr unerheblich. Neu-, nicht altpythagoreisch wird es

Wichtiger sind für sie, wegen ihres Zusammenhangs mit der Ethik, die anthropologischen Fragen. Doch beschränkt sich auch hier alles, was uns von ihnen bekannt ist, auf einige allgemeine, theils von Plato und der alten Akademie, theils von Aristoteles entlehnte Bestimmungen, mit denen dann weiter die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre in Verbindung gebracht wird. Der Mensch wird als Mikrokosmos bezeichnet, weil er alle kosmischen Kräfte, die höheren wie die niedrigeren, in sich vereinige¹⁾; die Seele wird ebenso, wie die Weltseele²⁾, als Zahl, und näher als eine sich selbst bewegende Zahl definirt³⁾; es wird bemerkt, dass sie alle harmonischen Verhältnisse in sich trage⁴⁾; es wird von Pythagoras behauptet, dass er sie als Quadrat, von Archytas, | dass er sie als das sich selbst bewegende, und daher als Kreis oder Kugel bezeichnet habe⁵⁾; es wird endlich nicht allein ihre Gottverwandtschaft⁶⁾, sondern auch ihre Unkörperlichkeit mehrfach mit aller Bestimmtheit ausgesprochen⁷⁾, während sich beim Beginn der neupythagoreischen Schule, in dem Be-

allerdings sein. Weiteres die Zeugung und Entwicklung betreffendes ist schon S. 105. 111, 2 berührt worden.

1) Der angebliche Pythagoras bei PHOT. Cod. 249, S. 440 a u.

2) S. 134, 7. 141.

3) PLUT. plac. IV, 2, 2. STOB. Ekl. I, 794. NEMES. nat. hom. S. 44. THEODORET cur. gr. aff. V, 72. PHILOP. De an. 81, 27 vgl. Bd. I, 445 f. Die meisten von diesen Stellen legen jene Definition Pythagoras selbst bei, STEINHART Pl. WW. IV, 377. 551 hält sie wenigstens für alpythagoreisch, wozu wir aber, wie a. a. O. gezeigt ist, kein Recht haben.

4) Bei SEXT. Math. IV, 6 f.: Wie die ganze Welt von der Harmonie beherrscht werde, so beruhe auch die Beseelung der lebenden Wesen. Die Harmonie bestehe aber aus den drei Verhältnissen der Oktave, Quinte und Quarte (1 : 2, 2 : 3, 3 : 4). Da sich nun diese in den vier ersten Zahlen finden, so sei in ihnen auch die Idee der Seele nach dem harmonischen Verhältniss enthalten. Aus demselben Grund rühmt Ps.-Aristäus Theol. Arithm. S. 42 vgl. S. 35 f. der Sechszahl nach, dass sie alle Verhältnisse der Harmonie der Seele enthalte.

5) JOH. LYD. De mens. c. 8. S. 21.

6) Vgl. Bd. I, 412, 3 (Diog. Cic. Sext. Plut.) STOB. Flor. 43, 130.

7) Ps.-Archytas bei CLAUDIAN. Mam. De statu an. II, 7; s. o. S. 121 m. Eromenes ebd.: *longe aliud anima aliud corpus est* u. s. w.; und damit stimmen, wie Claudian versichert, alle Pythagoreer überein: er selbst nennt deren noch fünf; vgl. S. 118 o.

richt des Alexander Polyhistor, allerdings auch der Einfluss des stoischen Materialismus nicht verleugnet¹⁾. Von Plato wird ferner die Unterscheidung des unsterblichen und der zwei sterblichen Seelentheile, des Vernünftigen und Vernunftlosen entlehnt, welche auch wohl mit der aristotelischen Lehre vom Nus verknüpft wird²⁾. Ebenso sind uns die platonischen Sätze über die verschiedenen Formen des Erkennens bei Neupythagoreern schon früher (S. 144) vorgekommen. Im übrigen sind, abgesehen von dem neupythagoreischen Auszug aus dem Timäus³⁾, einige Bemerkungen über die Sinne und die Stimme⁴⁾ das einzige, was uns von der philosophischen Anthropologie der neuen Pythagoreer berichtet wird. Hatte aber schon Plato seine Annahmen über die Theile der | Seele mit den pythagoreischen Mythen über ihre Präexistenz und ihre Wanderung durch Menschen- und Thierleiber begründet, so mussten sich eben diese Mythen seinen neupythagoreischen Nachfolgern auch noch durch den allbekannten Vorgang des Philosophen, dessen Schüler sie heissen wollten, empfehlen. Indessen treten sie in den Ueberbleibseln der Schule doch nur selten hervor⁵⁾, und der angebliche Timäus gibt sogar

1) Vgl. S. 105.

2) Stob. Ekl. I, 848 f. (Aresas) I, 878. 790 f. II, 350 f. (Krito). Flor. 1, 64, S. 19 f. (Metopus). 1, 67 (Theages). 48, 62, S. 262 (Diotogenes). Plut. plac. IV, 4, 1. 7, 4. Tim. Loc. 99 D ff. Auch hier geht der Pythagoreer Alexander's seinen eigenen Weg. — Den Sitz der Vernunft hätte Pythagoras nach Plut. pl. IV, 5, 13 in den Kopf, den der Lebenskraft in's Herz verlegt; genauer hält sich Tim. Loc. 99 E f. an Plato.

3) Tim. Loc. 99 D ff.

4) Phot. Cod. 249. S. 439 a u. legt dem Pythagoras die aristotelische Lehre von den Sinnen und Sinnesempfindungen bei; Stob. Ekl. I, 1104 lässt ihn die Zusammenstellung der fünf Sinne mit den Elementen (worüber Bd. II b 537²⁾) in der Art vornehmen, dass das ätherartige Gegenstand des Gesichts sein soll, das luftartige des Gehörs, das feurige des Geruchs, das feuchte des Geschmacks, das erdige des Tastsinns. Pythagoreische Annahmen über Spiegelbilder und Stimme bei Plut. plac. IV, 14, 3. 20, 1. Apul. De magia 15, g. E. (aus Archytas oder Ps.-Arch.).

5) Neben dem, was S. 106 aus Alexander angeführt wurde, worin aber die Seelenwanderung auch nur flüchtig berührt wird, gehört hieher Hippolyt. Refut. Hær. VI, 25 g. E., welcher den Pythagoras (nach Plato Tim. 41 D Tim. Loc. 99 E) lehren lässt, die Seelen der lebenden Wesen kommen von den Gestirnen. Eine Präexistenz des unsterblichen Seelentheils wird auch

nicht undeutlich zu verstehen, dass er in der Seelenwanderung eine blosser Dichtung sehe, welche aus dem praktischen Gesichtspunkt ganz zweckmässig sei, hinsichtlich ihrer theoretischen Wahrheit jedoch mit den Erzählungen über den Hades auf Einer Linie stehe¹⁾.

Häufiger begegnen wir in den neupythagoreischen Schriften dem Dämonenglauben, welcher mit den Vorstellungen über das ausserleibliche Leben der Seele in so nahem Zusammenhang steht. Der alten orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung gemäss denken sie sich unter den Dämonen Seelen, welche sich in dem Luftraum zwischen der Erde und dem Mond aufhalten, und welche durch ihre Natur ebenso, wie durch ihren Wohnort, eine | Mittelstellung zwischen den Göttern und den Menschen einnehmen²⁾. Sie treten für die Pythagoreer, wie für andere Philosophen jener Zeit, in allen den Fällen an die Stelle der Volksgötter, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit dem reinen Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es doch darum geradezu leugnen zu wollen. Von ihnen soll alle Weissagung herrühren, auf sie alle Sühnungen sich beziehen³⁾, und der Lokrer Timäus sagt

STOB. Ekl. I, 790 vorausgesetzt, auf das höhere Leben nach dem Tode weist Carm. aur. 70 f. In dem religiösen Synkretismus der Kaiserzeit spielt auch der Glaube an die Seelenwanderung eine Rolle; nach LUCIAN wenigstens (Alex. 34. 40) war er einer von den Glaubensartikeln des von Alexander aus Abonuteichos gestifteten Sekte.

1) Schon S. 99 D f., bei der Schöpfung des Menschen, wird hier die Hinweisung auf die Seelenwanderung, Tim. 41 E f., beseitigt, wie denn auch an die Stelle der Götter, die bei Plato mit der Bildung des Leibes beauftragt werden, hier die *φύσις ἀλλοιωτική* tritt; und am Schluss seiner Schrift, 104 D, sagt der Verfasser, nachdem er die homerischen Schilderungen der Strafen im Hades belobt hat, weil man die, welche sich durch wahre Reden nicht vom Unrecht abhalten lassen, durch unwahre davon abhalten müsse: *λέγουιντο δ' ἂν ἀναγκάως καὶ τιμωρίαι εἶναι, ὡς μετενδυομέναν τῶν ψυχῶν τῶν μὲν δειλῶν ἐς γυναικεία σκάνεα . . . τῶν δὲ μαιφόνων ἐς θηρίων σώματα* u. s. w. Dann werden aber freilich eben diese Vorstellungen doch wieder als richtig behandelt, wenn es heisst: *ἅπαντα δὲ ταῦτα ἐν δευτέρῳ περιόδῳ ἡ Νέμεσις συνδέσσει* u. s. w.

2) DIOG. VIII, 32 (s. o. S. 106). OCELL. 3, 3. Ekphantus in STOB. Floril. 48, 64. S. 266; vgl. auch PLUT. Is. et Os. 25, S. 360. Carm. aur. V. 3. STOB. Flor. 43, 134. S. 138 m.

3) DIOG. a. a. O.

geradezu, die Gottheit habe ihnen die Verwaltung der Welt übergeben¹⁾. Zu ihrem Geschäft gehört insbesondere, dem alten Glauben gemäss, die Bestrafung des Unrechts²⁾, doch gibt es auch böse Dämonen, die zum Unrecht verleiten³⁾. Daneben wird aber auch wohl, wie bei den Stoikern, die Seele selbst als Dämon bezeichnet⁴⁾. Nikomachus bringt diesen Dämonenglauben bereits auch mit der jüdischen Lehre von den Engeln in Verbindung⁵⁾.

5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius.

Da die neupythagoreische Philosophie aus den pythagoreischen Religionübungen hervorgegangen war, und in letzter Beziehung weniger auf wissenschaftliche Erkenntniss, als auf Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Lebens abzielte, so hatte sie eine besonders dringende Aufforderung, sich mit den sittlichen Aufgaben zu beschäftigen. Und wirklich besteht ein grosser Theil unserer neupythagoreischen Bruchstücke aus ethischen und politischen Betrachtungen. Aber diese sind fast durchaus so farblos, eine so matte Wiederholung bekannter Sätze aus der akademischen und peripatetischen, in geringerem Mass auch aus der stoischen Ethik, dass die Eigenthümlichkeit der pythagoreischen Schule nur in den wenigsten bestimmter zum Vorschein kommt. Die akademisch-peripatetische Ansicht, in ihrer weitesten Entfernung von der stoischen, ist es, wenn der angebliche Archytas⁶⁾, unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die Lehre von der Apathie des Weisen,

1) S. 105: *σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθονίοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγεμὼν θεὸς ἐπέτρεψε διοίκησιν κόσμου.* Die *δαίμονες χθόνιοι* auch bei Charondas, Stob. Floril. 44, 40. S. 183 m.

2) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O. S. 184.

3) Stob. Floril. 44, 20. S. 184.

4) Stob. Ekl. I, 100: *ὡς ὁμοίως δὲ καὶ δαίμων ἐντὶ ἡ ψυχῇ.*

5) In dem Bruchstück Theol. Arithm. S. 43 f. sagt er: Die Babylonier, Ostanes und Zoroaster nennen die himmlischen Sphären *ἀγέλας*, *ἄς ἀγέλους* καὶ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτησιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένως ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἀγγέλων ἐξάρχοντας ἀστέρων καὶ δαίμονων ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύουσιν.

6) Stob. Flor. I, 70—72. 76—79. vgl. ebd. 68.

ausführt, zur Glückseligkeit gehöre nicht blos Tugend, sondern auch Glück, der Schlechte sei zwar immer unglücklich, aber der Tugendhafte als solcher noch nicht glücklich¹⁾, da der Mensch nun einmal nicht blos ein rein geistiges, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen sei; und in demselben Sinn äussern sich auch andere neupythagoreische Bruchstücke²⁾. Vielfach wird ferner in denselben die Tugend und ihre einzelnen Zweige, theils nach platonischem theils nach aristotelischem Muster, besprochen. Die Tugend ist, wie bemerkt wird, durch Naturanlage, Uebung und Wissen bedingt, sie beruht auf dem Vermögen, dem Willen und der Erkenntniss³⁾, die Bildung zur Tugend erfordert daher nicht blos Unterricht, sondern auch Gewöhnung und gute Gesetze⁴⁾. | Aus der Dreitheilung der Seele werden mit Plato vier Grundtugenden⁵⁾, und ihnen entsprechend auch vier Grundfehler⁶⁾ abgeleitet; noch wichtiger erscheint jedoch die aristotelische

1) Nr. 76 heisst es sogar: der Tugendhafte sei *ἐν ἀτυχίᾳ μὲν κακοδαίμων, ἐν δ' εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τῇ μέσῃ καταστάσει* (zwischen Glück und Unglück) *οὐκ εὐδαίμων*. Dagegen Nr. 70: die Tugend sei ausreichend *ποττὸ μὴ κακοδαιμονεῖν*.

2) Hippodamus Stob. Floril. 103, 26, welcher die Eudämonie gleichfalls aus *ἀρετῇ* und *τύχῃ* zusammensetzt; Euryphamus ebd. 27, welcher zur Ausrüstung des menschlichen Lebens die Güter des Leibes, Besitz, Ehre (*δόξα*) und Freunde verlangt; beide mit starker Betonung des Unterschieds zwischen der Unbedingtheit der göttlichen und der Bedingtheit der menschlichen Natur, dem *αὐτοτελές* und *οὐκ αὐτοτελές*. Aresas Stob. Ekl. I, 856: das beste sei für den Menschen die Verbindung der *ἀρετῇ* und *ἡδονῇ*.

3) Archytas Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 18, 120 (Stob. Floril. IV, 206 Mein.) Stob. Floril. 1, 64, S. 18. ebd. 65. 67. Ueber den freien Willen auch Ekl. II, 350. Die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen Bd. II b, 625 f.³.

4) Stob. Floril. 43, 94. ebd. 93 S. 100 f. vgl. 1, 66, wo auch näher ausgeführt ist, was jedes von diesen drei Stücken zur Tugend beitrage.

5) Metopus Stob. Flor. 1, 64, welcher nur statt der *σοφία*, nach stoischem Sprachgebrauch, (1. Abth. 238, 3^a) die *φρόνησις* setzt; Theages ebd. 67, S. 23 u.; Archytas ebd. 76; etwas abweichend Aresas Stob. Ekl. I, 846 f., bei welchem der Nus die *γνώμη* und *φρόνησις* bewirkt, der *θυμὸς* die *ἀλήθεια* und *δύναμις*, die *ἐπιθυμία* statt der *σωφροσύνη* den *ἔρως* und die *φιλοφροσύνη*.

6) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 20. Diotogenes ebd. 48, 62, S. 262; beide ziehen aber zugleich auch die Bestimmungen aus Arist. Eth. N. VII, 1, Anf. herbei.

Unterscheidung des Wissens und Handelns, der dianoëtischen und der ethischen Tugend¹⁾, mag nun mit Aristoteles das Erkennen als solches für das höchste erklärt²⁾, oder der Verbindung des wissenschaftlichen und des praktischen Lebens der Vorzug gegeben werden³⁾. Die Tugenden des Erkennens fassen sich in der Weisheit zusammen, welche in den herkömmlichen Formeln gepriesen wird⁴⁾; das praktische Verhalten hat die Einsicht zu bestimmen, welche sich eben durch diese Beziehung auf's Handeln von der Weisheit unterscheidet⁵⁾. Die Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend wird in mehreren unserer Bruchstücke ganz aristotelisch darin gefunden, dass es sich bei ihr um die Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die Vernunft handle, und es wird desshalb gesagt, die Affekte (*πάθη*) seien der Stoff der ethischen Tugend⁶⁾; diese bestehe daher nicht in der Ausrottung | derselben, sondern darin, dass die Affekte, und namentlich die zwei Grundaffekte der Lust und der Unlust, zu einander und zu der Vernunft in das richtige Verhältniss gesetzt werden, jedes Zuviel oder Zuwenig nach der einen oder der anderen Seite hin vermieden werde⁷⁾. In allen diesen Bestimmungen liegt nichts eigenthümliches und nichts, was die angeblichen Pythagoreer von den Peripatetikern und Platonikern ihrer Zeit unterschiede, die ja gleichfalls in ihrer

1) Klinias Stob. Flor. 1, 65. Archytas ebd. 77 (wo die ethische Tugend schlechtweg *ἀρετή* genannt und als solche von der *ἐπιστήμη* unterschieden wird). Ders. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 18, 120. S. 207.

2) Metopus Stob. Floril. 1, 64, Schl. Archytas b. JAMBL. Protr. c. 4, S. 48. 52 (vgl. Stob. Flor. 1, 62).

3) Archytas Exc. e Jo. Dam. a. a. O.

4) Der bekannten stoischen Definition (1. Abth. 238, 3^a) entspricht es, wenn Archytas Stob. Flor. 1, 77 die *σοφία* als *ἐπιστήμη τῶν θεῶν καὶ δαιμονίων*, die *φρόνησις* dagegen als *ἐπιστήμη τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν περὶ τὸν βίον* definiert; aristotelische und platonische Bestimmungen gibt das Bruchstück b. JAMBL. a. a. O. S. 54 ff. (Stob. Flor. 1, 69).

5) S. vor. Anm., und über die beherrschende Stellung der *φρόνησις* Stob. Flor. 1, 64, S. 21. 3, 75 g. E.

6) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 21. Archytas ebd. 1, 77. Theages ebd. 68. 69.

7) Stob. Flor. 1, 68. 69. 1, 64, S. 21. 43, 93, S. 100 u. 1, 71, wo statt der *Apathie* *Metriopathie* verlangt wird; vgl. hiez u. Bd. II b³, 627 f. 632 f.

Ethik nicht allein platonisches und aristotelisches längst verknüpft, sondern auch stoisches oft in viel weiterem Umfang, als unsere neupythagoreischen Bruchstücke, aufgenommen hatten. Auch die Ausführungen über besondere Lebensverhältnisse und Pflichten, welche in den letzteren vorliegen, gehen grossentheils über die Ansichten und Anforderungen, welche in jener Zeit allgemein anerkannt waren, nicht hinaus¹⁾.

Nicht anders verhält es sich mit den politischen Erörterungen, welche uns unter den pythagoreischen Fragmenten weit zahlreicher begegnen, als man diess von einer in ihrer Grundrichtung der Wirklichkeit so entfremdeten Schule erwarten sollte. Auch sie sind ihrem Inhalte nach bloß eine Wiederholung und Anwendung dessen, was Plato, Aristoteles und ihre Nachfolger längst gesagt hatten. In dieser Weise war nach aristotelischem Vorgang zunächst schon das Hauswesen in eigenen Schriften besprochen worden²⁾; weiter stossen wir in den Auszügen des Stobäus auf moralische und politische Ermahnungen, welche nach Inhalt und Einkleidung den Proömien der platonischen Gesetze | nachgebildet sind³⁾, auf Empfehlungen der gesetzlichen Ordnung, und Vorschriften für die Gesetzgebung⁴⁾; wir finden die aristotelische Eintheilung der Verfassungen, unter denen von den einen einer Mischverfassung, wie die spartanische, der Vorzug gegeben wird⁵⁾, während andere monarchische Zustände vorauszusetzen

1) So z. B. was b. Stob. Flor. 5, 69 über das Verhalten in Rechtsstreitigkeiten, 43, 95 über den Werth der Erziehung und die sittliche Bedeutung der Musik und des Tanzes, 79, 50. 52 (hier aus PLATO Gess. 990 E. 931 D f.) über die Pflichten gegen die Eltern, 108, 81 über die Mittel zur Zufriedenheit und Gemüthsruhe bemerkt ist.

2) Man vgl. hierüber die Bruchstücke aus Bryson's *οἰκονομικός* und Kallikratidas *π. οἴκων εἰσαγωγίας* Stob. Flor. 85, 15—18, welche das Hauswesen und seine Verhältnisse, insbesondere die Ehe und die Sklaverei, in aristotelischem Sinn, aber ohne Eigenthümlichkeit, behandeln; auch die Schriften über die Pflichten der Frau (Periktione, Phintys; s. S. 117) gehören hieher.

3) Zaleukus und Charondas Floril. 44, 20. 40.

4) Flor. 43, 132 f. 103, 26 S. 8 vgl. S. 140, 5.

5) Vgl. Archytas Flor. 43, 133. 134. Hippodamus ebd. 94, S. 103. Die letztere Schrift scheint auch eine Auseinandersetzung über die Ver-

scheinen, und nicht bloß die Pflichten des Königs auseinanderzusetzen, sondern auch von seiner Würde und Erhabenheit die höchsten Vorstellungen aussprechen¹⁾; daneben treten aber auch die platonischen drei Stände auf²⁾, wogegen sich von den bekannten Einrichtungen des platonischen Staates keine Spur findet. In allem diesem ist nichts, was nicht jeder Eklektiker jener Zeit ebensogut hätte sagen können.

Bestimmter spricht sich die Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus erst in seinem Verhältniss zur Religion und seinen darauf gegründeten sittlichen Anforderungen aus. Seine Theologie ist, wie wir gesehen haben, ein Monotheismus, welcher aber in dem Glauben an die göttliche Natur der Gestirne, und noch mehr in dem für die Pythagoreer so wichtigen Dämonenglauben, ein reichliches polytheistisches Element in sich aufgenommen hat, und welchen nichts zu feindseligem oder reformatorischem Auftreten gegen die Volksreligion hinzieht³⁾. Sofern nun die Gottheit als ein rein geistiges Wesen gedacht ist, wird auch ihre Verehrung | in dem geistigen und sittlichen Verhalten des Menschen gesucht: dem ersten über alles erhabenen Gott, sagt Apollonius von Tyana, solle man keine Opfer darbringen, und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, theils weil er keines Dinges bedürfe, theils weil es auch nichts gebe, das nicht ihm gegen-

änderung der Verfassungen enthalten zu haben, welcher das Stück Floril. 98, 71 zur Einleitung diene.

1) Diotogenes, Sthenidas, Ekphantus in Schriften *περὶ βασιλείας* Floril. 48, 61—64. Doch bemerkt Ps.-Archytas ebd. 43, 132, das Gesetz stehe über dem König, da dieser zum König, zum νόμος ἐμψυχος, nur durch das Gesetz werde, im Fall seiner Ueberschreitung dagegen Tyrann sei.

2) Hippodamus Flor. 43, 92—94, welcher in jedem der drei Stände noch einmal drei Klassen unterscheidet, aber dann (Nr. 94 g. E.) wieder, inconsequent genug, eine gemischte Verfassung verlangt.

3) Vgl. S. 132 ff. Für das Verhältniss der Pythagoreer zur Volksreligion kommt weniger das in Betracht, dass sie die herkömmliche Götterverehrung voraussetzen (z. B. Carm. aur. Anf. Stob. Flor. 43, 134, S. 138 m. 44, 20. 40), oder bei Gelegenheit von Zeus und andern Göttern reden (z. B. Flor. 43, 134. S. 139, u. 44, 40, S. 181. 74, 61 g. E.), als die Abwesenheit aller Polemik gegen den volksthümlichen Kultus, die ausdrückliche Ablehnung des strengeren Monotheismus (s. o. S. 132), und der Charakter ihrer eigenen, den dionysischen so nahe verwandten Mysterien.

über als unrein erscheinen müsste; ihn solle man nur mit wortlosem Gebet verehren, von dem Besten nur mit dem Besten, was in uns ist, mit dem Geist, der keiner Werkzeuge bedürfe, das Gute erleben¹⁾. Die Gottheit, sagen andere, werde nicht durch äusseren Aufwand, sondern nur durch Tugend und rechtschaffene Gesinnung verehrt; der Schlechte könne ihr keine Ehre erweisen²⁾; man solle sie anrufen, nicht als ob sie dessen bedürfte, sondern um durch den Gedanken an sie sein Gemüth zu veredeln, wie es einem Wesen gezieme, das von ihr herstamme und mit ihr verwandt sei³⁾. Aber diese geistige Verehrung des höchsten Gottes schliesst die äusserliche der untergeordneten Götter so wenig aus, dass dieselbe vielmehr gerade desshalb nothwendig ist, weil wir einer Vermittlung mit der Gottheit nicht entbehren können; und schon der Pythagoreer Alexander's belehrt uns⁴⁾, dass man die Götter anders zu verehren habe, als die Heroën, dass die Reinigungen und Sühnungen sich auf die Dämonen beziehen, und die Weissagungen von diesen Wesen herühren⁵⁾. Je weiter ferner die Gottheit über die Welt hinausgerückt wird, um so dringender ist das Bedürfniss,

1) In dem Bruchstück aus der Schrift *π. φυσίων*, deren auch PHILOSTR. v. Apoll. III, 41. VI, 19 erwähnt, bei Eus. pr. ev. IV, 18. Dem. ev. III, 8. (ich gebe den Text nach der Recension von PRELLER Hist. phil. gr.-rom. § 519): οὕτως τοίνυν μάλιστα ἂν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιοῖτο τοῦ θεοῦ τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἰλεῖν τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὄντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῶν μὲν ὃν δὴ πρῶτον ἔφαμεν, ἐνὶ τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὃν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτοι πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐπονομάζοι· δεῖται γὰρ οὐδενὸς οὐδὲ παρὰ τῶν κρείττονων ἥπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίσχαι φυτόν ἢ τρέφει ζῶον ἢ ἄλλο, ὃ μὴ πρόσεσι γέ τι μίasma· μόνῳ δὲ χρῆτο πρὸς αὐτὸν αἰετῇ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι· παρὰ δε τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίῃ τάγαθά, νοῦς δὲ ἔστιν οὗτος ὁργάνων μὴ δεόμενος.

2) Zaleukus Stob. Flor. 44, 20 vgl. Charondas ebd. 40.

3) Archytas a. a. O. 43, 130.

4) Vgl. S. 106 f. und über den Dämonenglauben S. 154 f.

5) Als ein eigenthümlicher Zug der pythagoreischen Frömmigkeit erscheint der Werth, welcher der, an sich altgriechischen (vgl. PLATO Symp. 220 D) Verehrung der aufgehenden Sonne beigelegt wird; s. u. S. 171.

dass sie selbst ihren Willen dem Menschen offenbare, ihm über alles, was zu seinem Heil dient, Aufschluss gebe; und das Mittel dazu ist die Mantik, die ja von altersher in der pythagoreischen Schule eifrig gepflegt wurde¹⁾. Aus der gleichen Anschauung ergab sich endlich die Forderung, durch Reinheit des Lebens und Abkehr von der Sinnenwelt sich der Gemeinschaft mit der Gottheit würdig zu machen; und so schliessen sich hier jene Enthaltungen und Reinigungen an, welche aus den älteren pythagoreischen Mysterien zu den Neupythagoreern übergiengen. Doch werden dieselben in unsern Fragmenten weder so häufig berührt, noch gehen diese in ihren Anforderungen so weit, als man erwarten möchte. Der Pythagoreer Alexander's schreibt zwar neben Waschungen und anderen Reinigungen auch die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln vor²⁾, aber den Fleischgenuss als solchen verbietet er so wenig als den Wein, wiewohl schon die Pythagoristen des vierten Jahrhunderts sich beider enthalten hatten³⁾; wogegen allerdings in einer angeblichen Schrift des Pythagoras die Fleischkost allgemein untersagt gewesen zu sein scheint⁴⁾. Auch der Ehelosigkeit wird in keinem | von unsern Bruchstücken gedacht, wie ja auch die

1) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser dem, was so eben aus Alexander und S. 109, 5 g. E. über Figulus angeführt wurde, und ausser den unten zu berührenden Angaben über Pythagoras und Apollonius von Tyana, PLUT. pl. V, 1, 3: von Pythagoras werden alle Arten der Weissagung, ausser der Opferschau (welche mit dem Verbot der blutigen Opfer streiten würde), gutgeheissen; JAMBL. v. P. 93, wo Pythagoras den Abaris statt der Hieroskopie in der Weissagung aus Zahlen unterrichtet; ebd. 137 f.: nach Pythagoras und seinen Schülern sei der Zweck aller Lebensvorschriften, die Aufgabe des gesammten Lebens und das Ziel der Philosophie, die Gemeinschaft (ὁμιλία) mit der Gottheit; man müsse daher thun, was Gott wohlgefällig sei, ταῦτα δὲ οὐ ῥᾶδιον εἶδέναι, ἂν μὴ τις ἢ θεοῦ ἀκηκοῖτος ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζηται· διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνῃ γὰρ αὕτῃ ἐρμηνεύει τῆς περὶ τῶν θεῶν διαβολῆς ἑστῆ.

2) S. o. S. 106.

3) Vgl. S. 93 f.

4) Darauf scheint sich nämlich zu beziehen, was ΠΟΡΦ. De abstin. IV, 18 anführt: auf die Frage, wie es gehen sollte, wenn sich alle des Fleisches enthalten würden, ῥητέον τὸ τοῦ Πυθαγόρου· καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυσδίακτος ὁ βίος, φησὶν, ἔστιαι u. s. w.

Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

Sage dem Stifter der Schule selbst eine Frau und Kinder beilegte¹⁾; sondern neben der ehelichen Treue²⁾ begegnen wir nur der Forderung, dass die Beiwohnung nicht der Lust, sondern ausschliesslich der Fortpflanzung des Geschlechts dienen dürfe³⁾. Dagegen soll allerdings schon Pythagoras den Eid verboten haben, weil man dem Redlichen auch ohne Eid müsse trauen können⁴⁾.

Vollständiger hat der Neupythagoreismus sein Ideal des philosophischen Lebens in den Schilderungen niedergelegt, welche er von seinen zwei grossen Heiligen, Pythagoras und Apollonius, entworfen hat.

Der erste von diesen Männern ist allerdings nicht erst durch die Neupythagoreer in dieser Weise idealisirt worden, sondern schon seit Jahrhunderten hatte die Sage daran gearbeitet, seine Erscheinung in's ausserordentliche und wunderbare auszumalen; aber doch werden wir annehmen dürfen, dass in den Darstellungen aus dieser Schule, wie sie ein Apollonius, Moderatus, Nikomachus lieferten, vorzugsweise die Züge Aufnahme gefunden hatten, welche dem Geschmack und der Denkweise derselben zusagten, und dass diese Züge in der gleichen Richtung weiter ausgeführt und mit neuen Zuthaten bereichert worden waren. Aus jenen Darstellungen sind aber die späteren, und namentlich auch die noch erhaltenen des Porphyry und Jamblich, wohl | grösstentheils geflossen; und so werden uns diese jüngeren Berichte über

1) Doch zeigt sich auch eine Spur der entgegengesetzten, ohne Zweifel späteren Ueberlieferung, bei Diog. VIII, 19: οὐδέποτε ἔγνωσθη . . . ἀφροδισιάζων.

2) Worüber Stob. Floril. 74, 61 f. 85, 19. Dass das letztere Bruchstück von der Frau verlangt, Untreue ihres Mannes zu ertragen, wird doch nur mit dem bestehenden νόμος begründet, dem man sich fügen müsse.

3) Ockell. 4, 1—4. 18. Charondas Stob. Flor. 44, 40 g. E. vgl. auch Clemens Strom. III, 435 C. Jamblich. v. P. 210.

4) Diog. VIII, 22: μηδ' ὁμνῦναι θεούς· ἀσχεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξίω- πιστον παρέχειν. Jamblich. v. Pyth. 47: προσήκειν δὲ τοῖς συνεδρίοις μηδὲν καταχρησασθαι τῶν θεῶν εἰς ὄρκον, ἀλλὰ τοιοῦτους προχειρίζεσθαι λόγους, ὥστε καὶ χωρὶς ὄρκων εἶναι πιστούς. Die Rede des Pythagoras, der diese Worte entnommen sind, stammt wahrscheinlich aus der Biographie des Apollonius; vgl. Rd. I, 313, 3.

Pythagoras und die alten Pythagoreer ein treues Bild von den neupythagoreischen Vorstellungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie geben¹⁾. Diese Aufgabe wird aber hier wesentlich als eine religiöse, die Philosophie als Gottesdienst gefasst; und wenn dieser Gottesdienst allerdings nach der einen Seite in der Gotteserkenntnis und der Tugend bestehen soll, so wird doch zugleich nicht minder nachdrücklich verlangt, dass das menschliche Denken durch wunderbare göttliche Offenbarungen ergänzt werde, das sittliche Leben durch die Heiligkeit des Asceten seine höhere Weihe erhalte. Der Pythagoras dieser späteren Sage ist nicht allein der sittlich-religiöse Reformator, welchen wir in dem geschichtlichen Pythagoras erkannt haben; nicht allein der Philosoph sonder gleichen, dem alles, was den späteren Jahrhunderten für Wahrheit galt, unbedenklich beigelegt wird: sondern er ist auch ein Liebling, selbst ein Abkömmling der Götter, welcher von denselben mit den ausserordentlichsten Gnadenbeweisen geehrt wird, ein Gott oder ein Dämon, der unter den Menschen erschienen ist²⁾, ein Wunderthäter, von dem die merkwürdigsten Dinge erzählt werden; ein Prophet, dessen Voraussicht alle Grenzen der Möglichkeit weit überschreitet. Ebenso ist seine Schule in erster Linie ein religiöser Verein, und diese Frömmigkeit trägt durchaus den Charakter der späteren Ascese: das Verbot der Fleischnahrung und einiger anderen Speisen, die weisse Tracht³⁾, eine genau vorgeschriebene Lebensordnung, eine vollständige Güter-

1) Die näheren Nachweisungen zu der nachfolgenden Darstellung finden sich Bd. I, 311 ff. Vgl. auch PHILOSTR. v. Apoll. I, 1. I, 32, 2. VI, 11, 3 ff. VIII, 7, 15.

2) M. s. hierüber a. a. O. 311, 2. 3. Bei JAMAL. v. P. 91 f. erkennt Abaris sogar in Pyth. nicht blos einen dem Apollo ähnlichen Menschen, ἀλλ' αὐτὸν ὅπως τὸν Ἀπόλλω, und er selbst gibt ihm Recht. Aehnlich ebd. 90.

3) M. vgl. über diese, ausser Bd. I, 317, 3, auch DIOG. VIII, 19. Dieser Bericht gibt dem Pythagoras weisse wollene Kleider und Decken, findet es aber bereits nöthig, den Gebrauch der Wolle damit zu entschuldigen, dass die Leinwand damals in Italien noch unbekannt gewesen sei. Bei JAMBL. v. Pyth. 100. 149 werden dann die wollenen Gewänder und Decken zu leinenen.

gemeinschaft, eine strenge Unterordnung unter die Auktorität ihres Vorstehers, eine Gliederung | in mehrere, scharf geschiedene Klassen, ein Ordensgeheimniss, dessen Unverbrüchlichkeit sich bis auf mathematische Lehrsätze erstreckt, und von den Göttern selbst in der augenscheinlichsten Weise geschützt wird ¹⁾ — diess sind die auffallendsten Züge in dem Bilde des pythagoreischen Lebens, so wie es sich in der späteren Sage gestaltet hat; allerdings fehlt aber daneben auch das sittliche Element nicht, welches in den Erzählungen von der Gewissenhaftigkeit und der aufopfernden Freundestreue der Pythagoreer, von der Sittenreinheit und der bürgerlichen Ordnung hervortritt, die durch Pythagoras in den unteritalischen Städten zur Herrschaft gekommen sein sollen. Je ungeschichtlicher diese Schilderung aller Wahrscheinlichkeit nach grossentheils ist, um so unverkennbarer spricht sich in derselben der eigene Standpunkt der späteren Zeit aus.

Man begnügte sich aber nicht damit, dieses Ideal in der grauen Vorzeit durch den Stifter der Schule verwirklicht zu wissen: auch in seiner erneuerten Gestalt sollte der Pythagoreismus einen Wunderthäter und Propheten hervorgebracht haben, welcher hinter dem Pythagoras der Sage in nichts zurückstand. Einen solchen innerhalb ihres Kreises zu suchen und sein Bild mit den glänzendsten Farben auszumalen, wurden die späteren Pythagoreer, wie es scheint, ganz besonders durch die gefahrdrohende Ausbreitung des Christenthums veranlasst. Wenn die Christen in dem Stifter ihrer Religion ein übermenschliches Wesen verehrten, wenn sie sich zur Vertheidigung derselben auf die Wunder seiner Auferstehung und seiner vaterlosen Erzeugung, auf sein übernatürliches Wissen, seine Heilungen und Todtenerweckungen beriefen, so galt es, ihnen in allen diesen Beziehungen den Rang abzulaufen, den Nachweis zu führen, das auch die alte Religion ihre Heiligen habe, dass die Wunderkraft und die

1) Motivirt wird dasselbe von dem angeblichen Lysis b. JAMBL. v. Pyth. 75 durch die Erwägung (bei welcher dem Verfasser sichtlich die Analogie der Mysterien und ihrer die Aufnahme unter die Mysterien bedingenden rituellen Reinigungen vorschwebt), dass die Schätze der Weisheit nur gereinigten Seelen mitgetheilt werden dürfen.

prophetische Voraussicht des vollendeten Philosophen der des christlichen Propheten nicht allein gleichkomme, sondern sie wohl noch überbiete. Einen solchen glaubte man nun in dem Kappadocier Apollonius von Tyana zu besitzen, einem Pythagoreer des ersten Jahrhunderts, der seine Schule in seinen Schriften nicht unwürdig vertreten zu haben scheint¹⁾, dem aber weit mehr noch die magische Kunst | und die Weissagungsgabe, welche man ihm zuschrieb, einen bekannten, von den Gläubigen hochgefeierten Namen gemacht hatte²⁾. |

1) Ausser der Schrift über die Opfer (s. o. 160, 1) wird auch das Leben des Pythagoras ihm gehören, welches PORPH. v. P. 2 anführt, und aus welchem JAMBL. v. P. 254—264 die Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton, wahrscheinlich aber noch manches andere geschöpft hat; denn wiewohl es nur SUID. *Ἀπολλ.* ausdrücklich dem Tyanenser beilegt, Porphyry und Jamblich dagegen den Verfasser nur Apollonius nennen, so ist doch weit das wahrscheinlichste, dass auch sie hiebei an den weltbekannten Apollonius, den einzigen Pythagoreer dieses Namens, von dem wir wissen, (ein Pythagoreer muss aber ihr Apollonius gleichfalls sein) gedacht haben. Auch PHILOSTR. v. Apoll. VIII, 19, 3 bezieht sich vielleicht darauf. (Vgl. auch S. 171, 2.) Eine Schrift des Apollonius über die astrologische Weissagung nennt PHILOSTR. III, 41, 1. Ferner soll er nach Demselben I, 2, 3 eine Menge Briefe an die verschiedensten Personen gerichtet haben, welche Philostr. (in dem seinen eigenen Briefen angehängten Bruchstück I. S. 387 West. 364 Kays.) als Muster des Briefstils rühmt und oft anführt (vgl. d. Register). Es fragt sich jedoch, wie viel davon ächt war, und ob nicht Philostr. manche von den angeblichen Citaten selbst erdichtet hat. Die Sammlung von Briefen des Apoll., welche wir noch besitzen, (in den Ausgaben der beiden Philostratus von Olearius und Kayser) ist jedenfalls unächt; vgl. KAYSER Prooem. S. V. Was PHILOSTR. I, 14, 1. I, 3, 2, VII, 35 und SUID. sonst noch von Apoll. anführen, ist unsicher, die Rede bei PHILOSTR. VIII, 7 wohl dessen eigenes Werk.

2) APUL. De magia 90 Schl. (Apul. war angeklagt, seine Frau durch magische Künste zu ihrer Heirath bewogen zu haben): *si quamlibet modicum emolumentum probaveritis* (das ihm durch diese Heirath zugegangen sei), *ego ille sim Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus vel quicunque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* LUCIAN Alex. 5: der Lehrer Alexander's sei ein Tyaneer gewesen τῶν Ἀπολλωνίων τῇ Τυανεί συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῳδίαν εἰδότες. Nach DIO CASS. LXVII, 18 soll er die Ermordung Domitian's in dem Augenblicke der That in Ephesus verkündet haben; Derselbe erzählt LXXVII, 18, dass Caracalla (vielleicht schon unter dem Einfluss des Philostratus) dem Apoll. ein Heroon gebaut habe. ORIG. c. Cels. VI, 41 nennt Apoll. einen Magier und Philosophen, welcher durch seine Magie selbst angesehene Philosophen, wie den bekannten Euphrates,

Seiner sagenhaften Gestalt bemächtigte sich (um 220 n. Chr.) Philostratus¹⁾, dem aber schon andere hierin vorangegangen waren²⁾, um an derselben in einem abenteuerlichen

(den Stoiker; s. u. und I. Abth. S. 690³⁾ gewonnen habe; er beruft sich hiefür auf die von Möragenes verfassten Denkwürdigkeiten desselben. Nach VOPISCUS (Aurel. 24), welcher aus Philostratus die übertriebensten Vorstellungen über Apollonius geschöpft hat, soll eine nächtliche Erscheinung dieses Wundermanns Aurelian von der Zerstörung Tyana's abgehalten haben; wobei ausdrücklich bemerkt wird, Aurelian habe ihn sogleich erkannt, da er schon in vielen Tempeln sein Bild gesehen habe. Weitere Aussagen über Apoll. von Schriftstellern, die jünger sind, als Philostr., aber einzelne von ihm übergangene Wunder erzählen, bei KAYSER Prooem. zur vita Apoll. III. Die Lebenszeit des Apoll. entspricht nach Philostratus ziemlich genau dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung; denn er soll bald nach Nerva's Regierungsantritt (96 n. Chr.) gestorben, und hundert Jahre alt geworden sein (v. Apoll. VIII, 27. 29. I, 14, 1; ebenso Suid., der seine Blüthe unter Caligula, Claudius, Nero und ihre Nachfolger, seinen Tod unter Domitian setzt; doch bemerkt Philostr. VIII, 29, sein Alter werde auf 80 und 90 Jahre angegeben). Dass er Domitian überlebte, sagt auch Dio (s. o.). Das Chronicum Alexandrinum z. J. 123 lässt ihn sogar erst in diesem Jahr, dem 7^{ten} Hadrian's, sterben, und Agresphon bei Suid. nennt, vielleicht nur um eine derartige Notiz zurechtzulegen, noch einen zweiten Philosophen Apollonius aus Tyana, der unter Hadrian gelebt habe.

1) Von den vier uns bekannten Sophisten (d. h. Rhetoren) dieses Namens, welche sämmtlich aus Lemnos gebürtig waren, der zweitälteste, der Sohn des ersten und der Grossvater des vierten. Er lebte in Athen, später in Rom; hier beauftragte ihn Julia Domna, die Mutter Caracalla's, mit der Biographie des Apollonius (v. Apoll. I, 3, 1), welche er aber erst nach ihrem Tode (217) vollendet zu haben scheint, da er sie ihr sonst wohl gewidmet hätte. Er soll erst unter Philippus Arabs (244—249) gestorben sein. Vgl. Suid. u. d. W. und Kayser S. II ff. seiner Ausgabe des Philostratus.

2) Durch Origenes (s. vorl. Anm.) wissen wir, dass Möragenes ἀπομνημονεύματα des Apoll. verfasst hatte; wir erfahren aber nicht, wer dieser Möragenes war, und ob wir bei seinen Denkwürdigkeiten, wie bei denen Xenophon's und Arrian's, an Aufzeichnungen eines persönlichen Schülers zu denken haben; wir haben daher auch kein Recht, ihn etwa in dem Athener Möragenes zu suchen, der bei PLUT. qu. conv. IV, 6 die Meinung vertritt, dass der Gott der Juden kein anderer sei, als Dionysos. Philostratus ist übrigens mit ihm unzufrieden, weil ihm viele Züge aus dem Leben des Apoll. unbekannt geblieben seien (v. Ap. I, 3, 2: οὐ γὰρ Μοιραγένη γε προσεχέον βιβλία μὲν συνθέντι ἐς Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοήσαντι): sei es weil seine Schilderung noch einfacher und nüchterner war, als die späteren, oder weil sie den Apoll. als Zauberer dargestellt hatte, was Philostr. (I, 2, 1 und durchweg) als grundlose Verleumdung behandelt. Er selbst nennt ausser der gleich zu besprechenden

Roman das Wesen der pythagoreischen Philosophie, so wie er es sich dachte, zur Anschauung zu bringen, in der angeblichen Biographie des Tyanensers eine Apotheose des Pythagoreismus zu schreiben¹⁾. | Als Geschichtsquelle ist diese

des Damis noch eine Schrift über Apoll. von einem sonst unbekannten Maximus aus Aegä.

1) Ueber den Inhalt, den Zweck und Charakter dieser Darstellung vgl. m. BAUR Apollonius von Tyana u. Christus (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 4, jetzt in: Drei Abhandl. u. s. w. S. 1—227); Denselben Kirchengesch. I, 415 f.; auch RIECKHER Studien der evang. Geistl. Würt. XIX, 2, 1 ff.; JESSEN Apollonius v. Tyana. Hamb. 1885; MEYER-KRAEMER Der Antichrist. Sonntagsbeil. d. Voss. Zeit. 1900, Nr. 19—23; WELLAUER „Apollonius v. T.“ in Jahn's Jahrb. Supplementb. X, (1844) S. 418 ff. ist unbedeutend. Die ältere Litteratur, namentlich über das Verhältniss der philostratischen Darstellung zum Christentum, bei BAUR S. 101 f. 105 f. KAYSER Prooem. in vit. Apoll. IV. MEYER-KRAEMER S. 147 f. — Dass nun die Darstellung des Philostratus auf geschichtliche Treue keinen Anspruch machen kann, liegt am Tage; und wenn ihr freilich die allgemeinen Umrisse von Apollonius' Leben ohne Zweifel als historische Grundlage gegeben waren, so kann man sich doch im einzelnen, wie BAUR S. 109 ff. zeigt, fast auf keinem Punkte auf ihre Angaben verlassen. Es mag sein, dass Apoll. in Tarsus von dem Rhetor Euthydemus, in Aegä von ihm und dem Pythagoreer Euxenus unterrichtet wurde, dass er sich frühe der strengsten pythagoreischen Ascese gewidmet hat, dass ihn seine Reisen bis nach Indien geführt haben, vielleicht auch, dass er bei Domitian in politischen Verdacht gerieth. Aber sicher ist selbst diess nicht, und in ihrer ganzen weiteren Ausführung ist die Erzählung des Philostratus mit so vielen abenteuerlichen und fabelhaften Zügen, so vielen offenbaren Erdichtungen angefüllt, dass auch das, was an sich nicht undenkbar wäre, doch jede Bürgschaft seiner Wahrheit verliert. Um so unwahrscheinlicher ist es, dass diese Darstellung wirklich ihrem Hauptinhalt nach auf dem Bericht eines Schülers und Begleiters von Apollonius, des Damis von Ninive, beruht, auf welchen sie selbst sich (I, 8 u. 8.) zurückführt; denn mag man sich auch den Damis (mit RITTER IV, 525) noch so beschränkt denken, so beschränkt konnte er doch unmöglich sein, um ganze Massen von Dingen, die er höchstens im Traum gesehen haben könnte, für wirklich erlebt zu halten. Von der „unabsichtlichen Täuschung“, welche noch RITTER annimmt, kann daher hier nicht die Rede sein. Andererseits ist doch auch das nicht wahrscheinlich, dass Philostratus selbst den Roman ganz frei componirt hat, und dass die Schrift des angeblichen Damis gar nicht existirte, wie BAUR S. 111 f. vermuthet; denn Philostr. sagt a. a. O. ausdrücklich, ein Verwandter des Damis habe die Biographie des Philosophen der Kaiserin Julia Domna, der Gattin des Septimius Severus, überreicht, und in ihrem Auftrag habe er selbst sie überarbeitet; diese Angabe konnte er sich aber doch kaum ohne Grund erlauben. Das wahrscheinlichste ist daher, dass sich die Schrift des Philostratus allerdings auf eine ältere

Darstellung selbst da, wo sie nicht gerade unmögliches berichtet, so gut wie gar nicht zu gebrauchen; | aber indem sie

Darstellung stützt, welche den Namen des Damis an der Stirne trug, dass aber diese selbst erst von einem Späteren, wohl demselben, der sie der Kaiserin übergeben hat, verfasst, und dem Damis, einer allem Anschein nach völlig erdichteten Person, beigelegt wurde. Bei der Uebersetzung dieser Darstellung bediente sich Philostratus, wie er I, 3 und VIII, 29 sagt, noch weiterer Quellen, und dass er auch mit eigenen Zuthaten, besonders in der Länderbeschreibung und den Reden, nicht karg war, ist zu vermuthen; was aber im einzelnen ihm selbst, was seinen Quellen angehört, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der angebliche Damis scheint neben den Sagen, welche über Apollonius im Umlauf waren, namentlich auch die eigenen Schriften dieses Philosophen, mochten diese nun ächt oder unächt sein, benützt zu haben; nicht blos das Thema für die Reden des Apollonius mag öfters diesen Schriften entnommen sein, sondern auch einige Erzählungen scheinen aus Stellen derselben herausgesponnen zu sein: so vielleicht III, 13 ff. aus der Aeusserung, welche II, 15, 1. VI, 11, 11, die abenteuerliche Geschichte VI, 27 aus der, welche ebd. g. E. angeführt ist (wenn nicht erst Philostratus dem Apoll. diese Worte in den Mund gelegt hat). Auf die Briefe des Apoll. beruft sich Ph., wie bemerkt, oft. Neben diesen Hilfsmitteln lehnte sich die Phantasie des Pseudo-Damis und seines Bearbeiters unverkennbar an die Erzählungen an, welche schon von früherer Zeit her, und namentlich seit der Verbreitung des Neupythagoreismus, über Pythagoras im Umlauf waren, und welche Apollonius selbst in seinem Leben des Pythagoras gesammelt hatte. S. BAUR a. a. O. S. 171 ff., besonders aber S. 193 ff. Was aber auf diesem Wege zu Stande kam, das ist nicht blos eine einfache unterhaltende Dichtung, sondern wesentlich ein Tendenzroman. In Apollonius und seiner gottgefälligen reformatorischen Thätigkeit soll das philosophisch-religiöse Ideal des Neupythagoreismus dargestellt werden, die Lebensbeschreibung desselben hat den Zweck, die pythagoreische Lehre und Lebensweise, so wie diese um den Anfang des dritten Jahrhunderts aufgefasst wurde, als das allein wirksame Mittel zur sittlichen und religiösen Hebung der Menschen, zur Herstellung des Verkehrs mit den Göttern, ja zur wirklichen Vergöttlichung des menschlichen Lebens zu empfehlen. Diese Absicht liegt in dem ganzen Roman so deutlich zu Tage, dass besondere Nachweisungen entbehrlich sind. Ihre nähere Bestimmung erhält sie durch eine doppelte Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen. Das eine ist die Parallele des Pythagoreismus mit dem Christenthum und des Apollonius mit Christus, welche BAUR S. 101—150 seiner Schrift als ein Motiv der vorliegenden Biographie wahrscheinlich gemacht hat; denn enthält sie auch keine ausdrückliche Polemik gegen das Christenthum, so ist doch die Schilderung des Apollonius im ganzen und in vielen einzelnen Zügen ein so merkwürdiges Gegenbild zu der Darstellung Christi in den Evangelien, dass wir zu der Annahme allen Grund haben, der Verfasser beabsichtige wirklich, dem wunderthätigen Propheten der neuen Religion einen ebenso aus-

uns den Philosophen vorführen will, welcher selbst | den

gezeichneten Vertreter der alten gegenüberzustellen. Eine zweite, bisher nur theilweise beachtete, Beziehung kommt in der überlegenen Stellung zum Vorschein, welche Apollonius gegen verwandte Erscheinungen der heidnischen Welt einnimmt. Einerseits ist Philostratus sorgfältig bemüht, seinen Helden und dessen Weisheit von den gewöhnlichen orientalischen Geheimkünstlern und ihrem Treiben zu unterscheiden; er verwahrt sich sehr bestimmt gegen den Verdacht, als wäre Apollonius mit magischen Künsten umgegangen (V, 12. VII, 39. VIII, 7, 3. 9 vgl. BAUR S. 41 ff.), ja er bezeichnet I, 2 die Widerlegung dieses Vorwurfs als einen Hauptzweck seiner Darstellung, und ganz allgemein hebt er vielfach (III, 32, 1. V, 25, 1. VI, 11, 8. VI, 19) den entschiedenen Vorzug der indisch-hellenischen Weisheit, welche ein Pythagoras und Apollonius vortrug, vor der gemeinen orientalischen der Aegypter hervor, die aus diesem Grunde in der Erzählung III, 20 zu unreinen, wegen eines Mordes vertriebenen Abkömmlingen der Inder gemacht werden. Andererseits polemisiert er nicht minder stark gegen zwei philosophische Nebenbuhler des Neupythagoreismus, den Cynismus und die Stoa; und wenn die Cyniker (welche sich in den äthiopischen Gymneten VI, 6. 10—22 nicht verkennen lassen) im Vergleich mit Apollonius zwar auf einer niedrigen und beschränkten Stufe des Wissens erscheinen, am Ende aber doch seine Ueberlegenheit anerkennen, so ist dagegen der bekannte Stoiker Euphrates (1. Abth. S. 690³), der bei Origenes (s. o. 165, 2) als sein Anhänger erscheint, hier der stehende unversöhnliche Gegner des Apollonius, der Aferphilosoph, welcher dem ächten Philosophen Apollonius als Feind und Zerrbild in ähnlicher Weise beigegeben ist, wie der Magier Simon der pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus. Dass diese Schilderung dem Stoicismus im ganzen gilt, liegt am Tage; unter den Zügen, welche den Euphrates als Stoiker charakterisiren, sind namentlich zwei zu bemerken: der Republikanismus, den er in der Rede an Vespasian V, 33 zur Schau trägt, und die mit diesem so stark contrastirende Gewinnsucht, welche den angeblichen Republikaner zu niedrigem Fürstendienst und Schlechtigkeiten jeder Art verleitet (V, 38, 3. VI, 18, 1. VIII, 7, 12. 39). Der erste von diesen Zügen bezieht sich auf den bekannten Zusammenhang der stoischen Philosophie mit den republikanischen Bestrebungen der Kaiserzeit, und seine Betonung wird speciell auf den Hof berechnet gewesen sein; der zweite geht auf den Satz (1. Abth. 263, 6³), dass es dem Weisen anständig sei, sich durch Fürstendienst zu bereichern. Die Gehässigkeit dieser Insinuationen, und die ganze Rolle, welche Euphrates bei Philostratus spielt, zeigt deutlich, welchen Grad die Eifersucht der beiden Schulen erreicht hatte. — Als Geschichtsquelle ist die Schrift des Philostr. nach allem diesem schlechterdings nicht zu gebrauchen, sie stellt sich vielmehr in die Reihe jener absichtsvollen Dichtungen, an denen die ersten Jahrhunderte nach Christus so reich sind; hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Anlage steht ihr kaum ein anderes Werk näher, als die obengenannten clementinischen Homilien, welche gleichfalls ältere Quellen auf's freieste überarbeitet haben.

Pythagoras noch überragt¹⁾, den gottbegeisterten Weisen, der den Menschen in übermenschlicher Hoheit gegenübersteht²⁾, | sagt sie uns, was sich der Verfasser und seine Schule unter der achten Philosophie vorstellt. Als die eigentliche Aufgabe derselben wird hier die Verbreitung der wahren Gotteserkenntniss und Gottesverehrung bezeichnet³⁾; doch erhalten wir nur gelegentlich Andeutungen über das Wesen der Gottheit, in denen ihre Einsicht, Güte und Vollkommenheit gepriesen⁴⁾, und den unwürdigen Vorstellungen der griechischen Mythologie, noch entschiedener natürlich dem ägyptischen Thierdienst, widersprochen wird⁵⁾. Die Unterscheidung des höchsten Gottes von den Untergöttern, welche wir schon bei Apollonius selbst getroffen haben, wird auch von seinem Biographen wiederholt⁶⁾; die Weitherzigkeit, mit der Apollonius alle bestehenden Götterdienste anerkennt, von einem Tempel zum andern wandert und von allen Göttern nur

1) V. Apoll. I, 2 nennt ihn Philostr. ausdrücklich *θειότερον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῇ σοφίᾳ προσελθόντα*.

2) Als ein übermenschliches Wesen schildert Philostr. selbst seinen Apollonius. Nach I, 4 f. wurde in ihm, dem vollendeten Propheten, Proteus, der weissagende Dämon, (nach dem schon vor Philostratus Peregrinus Proteus benannt worden war; vgl. 1. Abth. S. 773³⁾) als Mensch geboren (wie in Christus der Logos); seine Geburt war eine wunderbare (wie die Christi), man hielt ihn für einen Sohn des Zeus (Sohn Gottes). Ebenso wunderbar und geheimnissvoll ist sein Austritt aus dem irdischen Leben, und die Art, wie er später einem Jüngling erscheint, um ihn vom Zweifel an der Unsterblichkeit zu heilen (VIII, 30 f.); letzteres offenbar das Gegenbild der Christusercheinungen, namentlich der vor Damaskus. Im Gefängniss überzeugt er (VII, 38, 2) durch ein Wunder seinen Begleiter von seiner *φύσιν θεῖα καὶ χρεῖται ἀνθρώπου*; bei Domitian wird er angeklagt, dass er sich einen Gott nennen lasse, und weist diess nicht zurück (VIII, 6, 1), nach seinem Tode wird ihm in Tyana ein Tempel errichtet (I, 5. VIII, 29 und oben S. 165, 2). Es ist daher ganz im Sinn seines Biographen, wenn EUNAP. v. soph. prooem. S. 3 von ihm sagt: *οὐκέτι φιλόσοφος ἀλλ' ἦν τι θεῶν τε καὶ ἀνθρώπου μέσον*. Ein solches Mittelwesen sollte ja auch Pythagoras gewesen sein; s. Bd. I, 311, 3.

3) Z. B. IV, 40 ff.

4) I, 11. IV, 28, 1.

5) V, 14 f., wo die Mythen der Dichter tief unter die aesopischen Fabeln gestellt werden; VI, 19, wo Apoll. die idealen Götterbilder der hellenischen Kunst mit der ägyptischen Thiersymbolik vergleicht.

6) III, 34, 2. 35, 3.

gutes sagen will¹⁾), weist auf die Ansicht, welche schon durch den Stoicismus verbreitet war, dass sich das allerfüllende göttliche Wesen unter den verschiedensten Formen offenbare. Doch haben nicht alle diese Formen den gleichen Werth; die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen ist die Sonne, die von | unserem Philosophen in indischer Weise verehrt wird²⁾), und aus diesem Grunde haben diejenigen, welche dem reinen Sonnenlicht des Ostens näher sind, die wahrsten Vorstellungen von Gott und der Welt³⁾). Die Lehre von der Welterschöpfung und Weltregierung wird im Geiste des Platonismus und des populären Stoicismus ausgeführt⁴⁾), die Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Vorherbestimmung oder dem Verhängniss behauptet⁵⁾), die Lebendigkeit der Welt in herkömmlicher Weise vorausgesetzt, ihre Selbstgenugsamkeit in der Vorstellung, dass sie mannweiblich sei (wie der orphische Phanes, Bd. I, 96), ausgedrückt, ihre Vernünftigkeit unter anderem auch darin nachgewiesen, dass die verderblichen Naturereignisse nur Strafen der menschlichen Ungerechtigkeit seien⁶⁾). Die Fünffzahl der Elemente begegnet uns bei Philostratus wie bei andern Pythagoreern⁷⁾); auf eingehendere physische Untersuchungen lässt er sich jedoch nicht ein, sein ganzes Interesse dreht sich um den Menschen und das Verhältniss desselben zur Gottheit. Dass der Mensch göttlichen Wesens sei, und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, steht ihm fest⁸⁾); von beson-

1) IV, 24, 1. 40, 3 f. VI, 3, 5.

2) II, 38. VI, 10, 1. 32, 1. VII, 31, 1. VIII, 13, 3 vgl. III, 14 Schl. 17, 2. 33, 1. V, 30, 21. Es verdient Beachtung, und dient zugleich dem, was S. 165, 1 bemerkt wurde, zur Bestätigung, dass auch in Apollonius' Leben des Pythagoras (b. JAMBL. v. P. 256) die Anbetung der aufgehenden Sonne zu den unverbrüchlichen Geboten der pythagoreischen Lebensordnung gerechnet wird. Als pythagoreische Vorschrift führt auch M. AUREL. XI, 27 an: *ἔωθεν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀγορεύ.*

3) VI, 11, 9.

4) III, 35. IV, 30, 3. VIII, 7, 24 f.

5) VIII, 7, 52 vgl. VII, 9.

6) III, 34. 35, 3.

7) III, 34, 2 vgl. oben S. 149, 4.

8) VIII, 7, 122 f. III, 18. VII, 32, 3.

derer Wichtigkeit ist ihm aber der Glaube an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele¹⁾ und die Lehre von der Seelenwanderung, welche hier nicht blos auf's nachdrücklichste vorgetragen, sondern auch durch Beispiele der abenteuerlichsten Art bestätigt wird²⁾. Hiemit steht dann weiter der alte Satz in Verbindung, dass der | Leib ein Gefängniss der Seele sei, in dem sie an die Sinnlichkeit gefesselt mit ungeordneten Trieben jeder Art zu kämpfen habe³⁾. Sie aus diesem Kerker zu befreien und zu einem geordneten Zustand zurückzuführen, ist die Aufgabe der gottgesandten Männer, wie Apollonius⁴⁾, und das Mittel dazu ist die ächte Philosophie, diejenige, welche Pythagoras gelehrt hat, deren letzte Quelle aber und deren reinste Darstellung nur im fernen Osten, bei den indischen Weisen zu suchen ist⁵⁾. Es handelt sich jedoch bei derselben nicht sowohl um wissenschaftliche Erkenntniss; — selbst die spezifisch pythagoreische Wissenschaft von den Zahlen wird recht absichtlich gering-schätzig behandelt⁶⁾, und nur ein praktisch religiöses Wissen ist das, welches unsere Schrift fordert. Das Wesen der wahren Weisheit liegt vielmehr in der Reinheit des Lebens und in der richtigen Gottesverehrung. In beiden Beziehungen begnügt sich aber der Pythagoreer keineswegs mit der einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit als solcher; sondern einestheils

1) VI, 11, 7. VI, 22. VIII, 31.

2) Ausser der Hauptstelle III, 19—22 vgl. III, 24. VI, 21, 1. VIII, 7, 15. 20. V, 42.

3) VIII, 26, 4.

4) VIII, 7, 25 f.

5) Ueber die Vorzüge der indisch-pythagoreischen Philosophie vor jeder andern, und namentlich vor derjenigen der äthiopischen Gymnosophisten, verbreitet sich Apollonius VI, 11 vgl. I, 32. Er selbst reist ebendeshalb nach Indien, um hier bei den vollkommenen Philosophen die letzte Weihe zu erhalten, wie diess III, 10—51 ausführlich erzählt ist.

6) III, 30: Apoll. fragt hier den Oberbrahminen Jarchas, das Ideal eines neupythagoreischen Philosophen, wie es komme, dass er und seine Freunde gerade zu achtzehn seien, da diess doch durchaus keine von den bedeutsamen Zahlen sei, und er erhält von diesem die Belehrung: οὐτε ἡμεῖς ἀριθμῷ δουλεύομεν οὐτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν ἀλλ' ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα. Die polemische Beziehung dieser Erzählung liegt auf der Hand.

wird zwar auf diese Seite der grösste Werth gelegt, es wird die sittliche Selbstkenntniss für die Grundlage aller Tugend und Weisheit erklärt¹⁾, es wird eine Gerechtigkeit verlangt, welche über die gewöhnliche, blos negative Rechtschaffenheit hinausgehe²⁾, es wird ausgesprochen, dass ohne die rechte Gesinnung kein Opfer etwas nütze³⁾, es werden schöne und einfache Gebete vorgeschrieben⁴⁾, es wird uns in Apollonius das Musterbild eines Mannes vor Augen gestellt, der sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit und dem Wohle seiner Mitmenschen widmet, und der in seinem Berufe auch der augenscheinlichsten Todesgefahr ungebeugten Muthes entgegengeht. Zugleich wird aber die unerlässliche Aeussierung und Bedingung der höheren Weisheit in dem pythagoreischen Leben, in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenuss⁵⁾, in der Ehelosigkeit⁶⁾, in der leinenen Priesterkleidung⁷⁾, in der Verwerfung aller blutigen Opfer⁸⁾, in dem mehrjährigen Stillschweigen des angehenden Schülers⁹⁾ gesucht; die cynische Einfachheit und Rauhigkeit dagegen ist nicht nach dem Geschmack unseres Philosophen, welcher vielmehr den Schmuck und selbst die Genüsse des Lebens gegen dieselbe in Schutz nimmt¹⁰⁾. Wer sich jener Weisheit ganz hingibt,

1) III, 18. VII, 14, 8.

2) III, 24 f. VI, 21 vgl. VI, 2.

3) I, 10 f.

4) I, 11, 2. 34, 1, IV, 40, 2.

5) I, 8. I, 32. III, 26, 2. VI, 11, 3. VIII, 7, 14 f.: Der Fleischgenuss sei unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich, der Wein zwar rein, aber der Helle des Geistes hinderlich. Gegen das Tödten der Thiere auch I, 38.

6) I, 15 f. wird wenigstens dem Apollon. Virginität nachgerühmt.

7) I, 8. 32, 2. VI, 11, 5. VIII, 7, 17. Neben der leinenen Kleidung nennen diese Stellen auch die ungeschorenen Haare (vgl. VIII, 7, 19) als Bestandtheil des pythagoreischen Lebens; die erstere ist nach VIII, 7, 17 nothwendig, weil Wolle und Felle von Thieren herkommen.

8) I, 31. V, 25. VIII, 7, 33.

9) I, 14 f. 16, 3. 1, 2. VI 11, 3.

10) Diess der Zweck der ausführlichen Verhandlung mit den äthiopischen Gymneten VI, 11 und der Erzählung III, 27. Die erste von diesen Stellen lässt vermuthen, dass Philostr. die Vorliebe für das cynische Leben auch in dem Kreise seiner eigenen Gesinnungsgenossen oder bei Nebenbuhlern am Hofe zu bekämpfen hat.

der überschreitet das Mass der menschlichen Natur¹⁾, und zum Zeichen seiner höheren Begabung wird ihm jene Wunderkraft²⁾ und jene an Allwissenheit | grenzende Kenntniss des verborgenen und zukünftigen³⁾ verliehen, von deren Beweisen die Darstellung des Philostratus erfüllt ist⁴⁾.

Wie sehr diese Darstellung dem Geschmack ihrer Zeit zusagte, sieht man aus der vergötternden Bewunderung, die ihrem Helden seitdem von den Freunden der hellenischen Religion und Philosophie gezollt wurde⁵⁾. Die Schrift des Philostratus ist nun freilich das jüngste Erzeugniss der neupythagoreischen Schule, das wir besitzen. Aber mit den gleichen Zügen wurde ja das Ideal des Philosophen schon längst in den Schilderungen des Pythagoras und seiner Schüler ausgemalt, und mit dem ganzen Standpunkt der neuen Pythagoreer waren sie so verwachsen, dass wir den

1) VII, 32 und oben 170, 2. 171, 8.

2) Beispiele dieser Wunderkraft finden sich viele und höchst auffallende, wie IV, 25 die Entlarvung einer Lamie; IV, 45 eine Todtenerweckung, welche den beiden bei Lukas erzählten nachgebildet sein könnte, IV, 44, 2. VII, 38 die Wunder bei Apollonius' Vertheidigung und im Gefängniss; III, 13—15. 17, 2. 27, 2 die Abenteuerlichkeiten der indischen Weisen u. a.

3) III, 18, 1 sagen die Brahmanen geradezu von sich: *ἡμεῖς πάντα γινώσκομεν*, ebenso VII, 14, 2 Apollonius: *ἃ τε εἰδὼς πάντα*, und VI, 11, 6 verspricht die (pythagoreische) Philosophie ihrem Jünger: *καθαρῶ δὲ ὄντι σοι καὶ προγινώσκειν δάσω* u. s. w. Proben dieser Allwissenheit finden sich allenthalben in unserer Schrift. VIII, 7, 30 f. wird dieselbe mit der pythagoreischen Nahrung, welche die Sinne rein und frei erhalte, III, 18 mit der philosophischen Selbsterkenntniss in Verbindung gebracht. Auch die Opferschau, wiewohl sie dem Pythagoreer selbst fremd ist, wird VIII, 7, 50 nach dem Vorgang des platonischen Timäus (71 A f.) physiologisch erklärt. Man bemerke, dass auch die pythagoraisirenden Clementinischen Homilien ihren „Propheten der Wahrheit“ wesentlich durch die Eigenschaft der Allwissenheit charakterisiren III, 11—15.

4) Ausführlicheres über die Lehre, welche Philostratus dem Apollonius beilegt, b. BAUR a. a. O. S. 52—71, dem auch die obige Darstellung grösstentheils gefolgt ist.

5) Beweise derselben sind schon S. 165, 2. 170, 2 aus Dio Cassius, Vopiscus und Eunapius beigebracht worden. Um den Anfang des vierten Jahrhunderts verglich Hierokles in seiner Schrift gegen die Christen Apollonius mit Christus, um seine Ueberlegenheit über diesen zu beweisen. Vgl. BAUR a. a. O. S. 1 f. K.-Gesch. I, 425..

Apollonius des Philostratus, so ungeschichtlich auch seine Gestalt an sich selbst ist, doch unbedenklich als einen vollgültigen Zeugen für den Charakter dieser Philosophie betrachten dürfen. Auch bei anderen Schulen fand aber diese Denkweise, durch die religiösen, die sittlichen und die wissenschaftlichen Zustände begünstigt, mit der Zeit Eingang: zunächst und am meisten bei der platonischen, später und in geringerem Mass bei der stoischen. |

6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch.

Von allen Philosophenschulen jener Zeit stand keine dem Neupythagoreismus von Hause aus näher, als die platonische. Schon der ursprüngliche Platonismus hatte sich vielfach an altpythagoreische Vorstellungen angeschlossen. Noch stärker hatte sich die Vermischung platonischer und pythagoreischer Lehren, die Zahlensymbolik und die religiöse Mystik, in der alten Akademie entwickelt. Die Skepsis des Arcesilaos und seiner Nachfolger verdrängte diesen Dogmatismus, aber sie selbst musste dem Dualismus der späteren Zeit und der Sehnsucht nach höherer Offenbarung mittelbar vorarbeiten, indem sie das Vertrauen des Denkens zu sich selbst untergrub. Wenn endlich Antiochus von der neuen Akademie zu Plato zurückkehren wollte, so hatten denselben Philosophen auch die Neupythagoreer so entschieden zu ihrem Führer gewählt, dass sich uns in ihnen thatsächlich weit mehr eine Abzweigung der platonischen, als eine Erneuerung der pythagoreischen Schule darstellt; wenn jener peripatetische und stoische Lehren mit den platonischen verband, so haben wir auch bei diesen den gleichen Eklekticismus getroffen; und dieser Eklekticismus war durch dieselbe skeptische Stimmung bedingt, aus welcher der Offenbarungsglaube der Pythagoreer hervorgieng. Wirklich kam auch Antiochus und seine Schule dieser Denkweise bereits auf halbem Weg entgegen, wenn es ihnen vor allem um die sittlich-religiösen Ergebnisse der Philosophie zu thun war, und wenn sie sich hiebei auf angeborene Ideen, als eine unmittelbare Offenbarung der Natur und der Gottheit beriefen, wie diess Cicero that, und wie es wohl auch schon seine akademischen Lehrer

gethan hatten¹⁾. Wird die Wahrheit allen Menschen vermöge ihrer Gottverwandtschaft von der Gottheit mitgetheilt, warum sollte sie nicht denen, welche durch fromme Gesinnung und Heiligkeit des Lebens vor anderen hervorragen, in höherem Masse und auf ausserordentliche Weise mitgetheilt werden?

Wie frühe der erneuerte Pythagoreismus die Aufmerksamkeit der Akademiker auf sich zog, und wie leicht sie sich mit | seiner platonisirenden Deutung der pythagoreischen Lehre befreundeten, sehen wir schon an Eudorus²⁾. Indessen sind wir über ihn und über die ganze akademische Schule jener Zeit zu unvollständig unterrichtet, um genauer beurtheilen zu können, wie weit sie sich in ihren eigenen Ansichten von diesem Einfluss bestimmen liessen. Erst bei Plutarchus aus Chäronea³⁾ finden | wir die Verschmelzung

1) Vgl. 1. Abth. S. 540^a ff. 657^a f.

2) Bd. I, 361, 1. IIIa 612, 3^a.

3) M. vgl. über ihn: CHRIST, Gesch. d. griech. Litt. 546 ff. SCHREITER Doctrina Plut. in Ilgen's Ztschr. f. histor. Theol. VI, 1 (1836) S. 1—144; SEIBERT De Plut. Theologia Marb. 1854; NITZSCH De Plut. Kiel 1849; GRÉARD Morale de Plut. 1866; STEIN Gesch. d. Platonismus II, 260—283 (Plut.'s Verhältniss zu Plato); namentlich aber R. VOLKMANN Leben, Schriften u. Philosophie d. Plut. 1869 2 Bde. Als seinen Geburtsort bezeichnet Plutarch selbst Chäronea in Böotien (Cim. 1 f. Sulla 16. fort. Rom. 4 Schl. S. 318. De curiosit. 1, S. 515 vgl. Demosth. 2). Ueber seine Familie handelt VOLKMANN I, 20 ff. 28 ff. Sein Geburts- und Todesjahr ist unbekannt; jenes wird aber um 46—48, dieses um 120—125 n. Chr. gesetzt werden können: SUID. sagt, er habe unter Trajan und früher gelebt, nach Denselben hatte er von Trajan die *ἀξία τῶν ὑπάρων* (den Charakter eines Proconsuls) und eine Art Oberaufsicht über Illyrien erhalten, nach (Eusebius bei) SYNCOLL. S. 349 B wurde er, schon betagt, von Hadrian zum *ἐπίτροπος* von Hellas ernannt. (M. s. hierüber VOLKM. I, 91. XI.) Letztere Angabe veranlasst dann HIERON. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.), sein Leben (*insignes habebantur*) in diese Zeit zu setzen; Derselbe sagt aber auch zu Ol. 211, 4 (68 n. Chr.), er und Musonius seien damals berühmt gewesen (das gleiche Chron. pasch. S. 240 d) und ähnlich PHOT. Cod. 245 Schl.: *ἐπὶ Νέρωνος ἔν.* Letzterer verweist dafür auf Plutarch's eigene Aussage; dieser aber nennt allerdings Flamin. c. 12, g. E. Nero seinen Zeitgenossen, genauer jedoch bemerkt er De Ei 1 Schl. S. 385, als Nero in Griechenland war (66 n. Chr.), sei er selbst Schüler des Ammonius gewesen. Als Zeitgenossen Trajan's bezeichnet ihn seine Freundschaft mit Favorinus (vgl. S. 76 unt.) und mit Sossius Senecio; dem letzteren, der unter Trajan wiederholt Consul war,

des Platonismus mit den Ansichten, welche zuerst in der neupythagoreischen Schule hervortraten, so weit gediehen, dass die ganze Weltanschauung des Philosophen von ihr beherrscht ist¹⁾.

Dieser angesehene, vielseitige und einflussreiche Schriftsteller²⁾ zählt nicht | bloß sich selbst unter die Akade-

hat er die Biographien und andere Schriften gewidmet (vgl. den Index zu Plut. ed. Dübner). De primo frig. 12, 5. S. 949 wird von Trajan's dacischen Kriegen (101—106) mit *ῥῶν* gesprochen. In seiner Jugendzeit beschäftigte er sich eifrig mit Mathematik, (De Ei 7; Beweise seines mathematischen Wissens gibt er öfters, so namentlich De an. procr. in Tim.) und demnächst unter Leitung des Ammonius, den er ohne Zweifel in Athen aufsuchte, mit Philosophie (De Ei 1. Themist. 32 Schl. u. 5. vgl. 1. Abth. 802, 3^a). In Angelegenheiten seiner Vaterstadt scheint er noch in jüngeren Jahren nach Rom gekommen zu sein; zugleich benützte er diesen Aufenthalt, um als Lehrer aufzutreten; mit der römischen Litteratur wurde er aber erst später bekannt, und für einen feineren Kenner der lateinischen Sprache will er sich nicht ausgeben (Demosth. 2. Numa 8. frat. am. 4, S. 479. De curiosit. 15, S. 522. sol. anim. 19 vgl. VOLKM. I, 35 f.; über Pl. s. römische Freunde ebd. 38 ff.); auf einen späteren Besuch in Rom bezieht sich qu. conv. VIII, 7, 1, 1 vgl. Publicola 15. Auch einer alexandrinischen Reise (qu. conv. V, 5, 1, 1) und eines Besuchs in Sparta (Agesil. 19) geschieht Erwähnung. Von seiner Vaterstadt schon frühe in Geschäften verwendet (s. o. und praec. ger. reip. 15, 4. 20, 6. S. 811. 816. Demosth. 2), war er in der Folge Archon Eponymos (qu. conv. II, 10, 1, 1. VI, 8, 1, 2), Priester (ebd. VII, 2, 2, 1) und einer von den Aufsehern der pythischen Spiele (an seni s. ger. resp. 17, 3. S. 792); Trajan und Hadrian sollen ihm angesehene Aemter übertragen haben (s. o.); es ist aber allerdings auffallend, dass sich in den Schriften des Mannes, welcher weit unbedeutendere Auszeichnungen in seiner Vaterstadt nicht unerwähnt lässt, davon keine Spur findet; vgl. GRÉARD S. 13 ff. Dass Plut. nicht allein seinen Söhnen, sondern auch Andern (aber schwerlich gegen Bezahlung) Unterricht erteilte, erhellt aus aud. poet. 1. De sanit. 1. De esu carn. I, 7. II, 1 vgl. VOLKM. I, 64 ff.

1) Möglich allerdings, dass ihm schon sein Lehrer Ammonius hierin vorausgieng, der als Aegypter (EUNAP. v. Soph. prooem.) dem Hauptsitz der neupythagoreischen Schule nahe war, und dem Plut. öfters seine eigenen Ansichten in den Mund legt. Auf seine Vorliebe für die pythagoreische Mathematik bezieht sich vielleicht De Ei 17, S. 391: *ὁ δὲ Ἀμμόνιος, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸς οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίας τιθέμενος*. Von Plutarch's Kenntniss der pythagoreischen (bezw. neupythagoreischen) Lehre finden sich zahlreiche Beweise in seinen Schriften.

2) Eunapius v. soph. prooem. 2 nennt ihn *θειότατος, φιλοσοφίας ἀπάσης ἀρροδίτη καὶ λύρα*, minder enthusiastisch sagt sein Schüler Taurus bei GELL. N. A. I, 26, 4: *Plut. noster vir doctissimus ac prudentissimus*.

peripatetischen und pythagoreischen Schule¹⁾, und er selbst zeigt seine Verwandtschaft mit den gleichzeitigen Eklektikern, auch abgesehen von den einzelnen Lehrbestimmungen, welche uns später noch vorkommen werden, schon durch seine ganze Auffassung der Philosophie. Denn darin trifft er mit | Philosophen, wie Cicero und die jüngeren Stoiker, ganz zusammen, dass ihre Hauptaufgabe seiner Ansicht nach in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen ist. Die Anfänger in der Philosophie, sagt er, wenden sich den Spitzfindigkeiten der Dialektik oder den prunkenden Untersuchungen der Physiker zu, oder sie machen sich auch Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen; wer es dagegen zu einer gesunden Beurtheilung der Dinge gebracht habe, der suche Belehrungen, welche auf Grösse des Charakters hinwirken, deren Richtung nicht nach aussen gehe, sondern nach innen²⁾. Die Menschen erscheinen ihm, wie anderen Philosophen jener Zeit³⁾, als Kranke, die einer fortgesetzten ärztlichen Behandlung bedürfen, die Philosophie als die Heilkunst, welche ihnen dieselbe zutheilwerden

1) So oft auch Plutarch des Aristoteles erwähnt, so bestreitet er ihn doch immer nur in untergeordneten Punkten, während er andererseits, wie wir finden werden, nicht wenige wichtige Bestimmungen, namentlich in der Psychologie und der Ethik, von ihm aufnimmt. Was er von ihm und Theophrast anführt, besteht allerdings, wie VOLKMANN II, 17 ff. bemerkt, meist nur in einzelnen Notizen und reicht nicht aus, um eine genauere Kenntniss der aristotelischen Schriften zu beweisen, von denen ihm einzelne jedenfalls bekannt waren. Dass aber auch die peripatetische Philosophie auf Plut. Einfluss gehabt, (was VOLKMANN II, 17 zu bestreiten scheint, aber S. 96 selbst einräumt) wird aus unsern späteren Nachweisungen hervorgehen, mag nun dieser Einfluss auf diese oder jene Weise vermittelt gewesen sein. Auf den falschen Lamprias freilich, der ihm Schriften über die aristotelischen Kategorien und die Topik beilegt, ist kein Verlass. Vom Pythagoreismus ohnedem, so wie sich dieser in der neupythagoreischen Schule gestaltet hatte, hat er viele seiner eingreifendsten Annahmen entlehnt, und er selbst verweist häufig auf diese Quelle, z. B. De Is. 25, S. 360. Ebd. c. 30. c. 48. 75. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Ebd. 14, 1. 17, 1. Sto. rep. 32, S. 1049.

2) De prof. ip. virt. 7, S. 78 f. Aehnlich die unächte Schrift De educ. puer. 10, S. 7. Vgl. adv. Col. 3, 6. S. 1108.

3) Er selbst erinnert coh. isa 2, S. 453 an das Wort des Musonius, welches 1. Abth. 773, 2^a angeführt ist. Ebd. 590, 3. 722, 3. 740, 3 und unten S. 237, 3. 409, 1 3. Aufl. findet sich ähnliches von Philo Lariss., Seneca, Epiktet, Mark Aurel und Philo Alex.

lässt¹⁾. So wenig er daher auch den Werth verkennen will, welchen die Erkenntniss an und für sich habe²⁾, so findet er sich doch vorzugsweise von solchen Fragen angezogen, welche sich auf das sittliche Leben beziehen; und wie er in seinen Geschichtswerken den praktischen Nutzen der Geschichte gerne hervorhebt³⁾ und die Darstellung der Charaktere mit Vorliebe in's Auge fasst, so hat er sich auch als philosophischer Schriftsteller ganz überwiegend mit moralischen Gegenständen beschäftigt, die Dialektik dagegen berührt er immer nur im Vorbeigehen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, betrifft nur einzelne Punkte, und beweist mehr für seine Gelehrsamkeit, als für ein wirkliches tieferes Interesse an der Naturforschung. Nur einigen metaphysischen und anthropologischen Fragen widmet er, eben wegen ihrer ethischen und religiösen Bedeutung, grössere Aufmerksamkeit. Wie | aber mit diesem Zurücktreten der reinen Theorie gegen die Praxis überhaupt nicht selten eine skeptische Stimmung verbunden ist, so lassen sich Anwendungen dieser Stimmung auch bei Plutarch wahrnehmen⁴⁾. Schon in den Naturerscheinungen findet er manches so unbegreiflich, dass der Philosoph am besten thue, sein Urtheil zurückzuhalten⁵⁾; noch weit nöthiger ist aber, wie er ausführt, diese Vorsicht in unseren Aussagen über die göttlichen Dinge. Wissen wir doch selbst das, was vor unseren Augen liegt, so oft nicht zu erklären: wie könnten wir von dem mehr zu verstehen meinen, was über uns ist? wie als

1) Coh. ira a. a. O. vgl. De garrul. c. 2, S. 502. Adv. Col. 3, 6. De superst. 1. 3, S. 164 f. Animine an corp. affect. p. 3, S. 501. De garrul. 1, S. 502 u. a. St.

2) N. p. suav. vivi 10, 1. S. 1093: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινόν, ὥς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.

3) Z. B. Nic. 1 Schl. Aemil. P. c. 1.

4) Auch hierin war ihm Ammonius durch seine akademische Behutsamkeit (qu. conv. IX, 14, 7, 1) vorangegangen.

5) So schliesst er seine Erörterung De primo frig. c. 23, S. 955 mit den Worten: ταῦτα, ὦ Φαβωρίνε, τοῖς ἐλεημένοισι ὑφ' ἑτέρων παράβαλλε. καὶ μῆτε λείπηται τῇ πιθανότητι μῆτε ὑπερέχῃ πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδελοῖς τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος. Vgl. auch Def. orac. 37 Schl. S. 430 und oben S. 179, 3.

peripatetischen und pythagoreischen Schule¹⁾), und er selbst zeigt seine Verwandtschaft mit den gleichzeitigen Eklektikern, auch abgesehen von den einzelnen Lehrbestimmungen, welche uns später noch vorkommen werden, schon durch seine ganze Auffassung der Philosophie. Denn darin trifft er mit | Philosophen, wie Cicero und die jüngeren Stoiker, ganz zusammen, dass ihre Hauptaufgabe seiner Ansicht nach in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen ist. Die Anfänger in der Philosophie, sagt er, wenden sich den Spitzfindigkeiten der Dialektik oder den prunkenden Untersuchungen der Physiker zu, oder sie machen sich auch Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen; wer es dagegen zu einer gesunden Beurtheilung der Dinge gebracht habe, der suche Belehrungen, welche auf Grösse des Charakters hinwirken, deren Richtung nicht nach aussen gehe, sondern nach innen²⁾). Die Menschen erscheinen ihm, wie anderen Philosophen jener Zeit³⁾), als Kranke, die einer fortgesetzten ärztlichen Behandlung bedürfen, die Philosophie als die Heilkunst, welche ihnen dieselbe zutheilwerden

1) So oft auch Plutarch des Aristoteles erwähnt, so bestreitet er ihn doch immer nur in untergeordneten Punkten, während er andererseits, wie wir finden werden, nicht wenige wichtige Bestimmungen, namentlich in der Psychologie und der Ethik, von ihm aufnimmt. Was er von ihm und Theophrast anführt, besteht allerdings, wie VOLKMANN II, 17 ff. bemerkt, meist nur in einzelnen Notizen und reicht nicht aus, um eine genauere Kenntniss der aristotelischen Schriften zu beweisen, von denen ihm einzelne jedenfalls bekannt waren. Dass aber auch die peripatetische Philosophie auf Plut. Einfluss gehabt, (was VOLKMANN II, 17 zu bestreiten scheint, aber S. 96 selbst einräumt) wird aus unsern späteren Nachweisungen hervorgehen, mag nun dieser Einfluss auf diese oder jene Weise vermittelt gewesen sein. Auf den falschen Lamprias freilich, der ihm Schriften über die aristotelischen Kategorien und die Topik beilegt, ist kein Verlass. Vom Pythagoreismus ohnedem, so wie sich dieser in der neupythagoreischen Schule gestaltet hatte, hat er viele seiner eingreifendsten Annahmen entlehnt, und er selbst verweist häufig auf diese Quelle, z. B. De Ia. 25, S. 360. Ebd. c. 30. c. 48. 75. De an. procr. 12, 2. S. 1017. Ebd. 14, 1. 17, 1. Sto. rep. 32, S. 1049.

2) De prof. in virt. 7, S. 78 f. Aehnlich die unächte Schrift De educ. puer. 10, S. 7. Vgl. adv. Col. 3, 6. S. 1108.

3) Er selbst erinnert coh. isa 2, S. 453 an das Wort des Musonius, welches 1. Abth. 773, 2^a angeführt ist. Ebd. 590, 3. 722, 3. 740, 3 und unten S. 237, 3. 409, 1 3. Aufl. findet sich ähnliches von Philo Lariss., Seneca, Epiktet, Mark Aurel und Philo Alex.

lässt¹⁾. So wenig er daher auch den Werth verkennen will, welchen die Erkenntniss an und für sich habe²⁾, so findet er sich doch vorzugsweise von solchen Fragen angezogen, welche sich auf das sittliche Leben beziehen; und wie er in seinen Geschichtswerken den praktischen Nutzen der Geschichte gerne hervorhebt³⁾ und die Darstellung der Charaktere mit Vorliebe in's Auge fasst, so hat er sich auch als philosophischer Schriftsteller ganz überwiegend mit moralischen Gegenständen beschäftigt, die Dialektik dagegen berührt er immer nur im Vorbeigehen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, betrifft nur einzelne Punkte, und beweist mehr für seine Gelehrsamkeit, als für ein wirkliches tieferes Interesse an der Naturforschung. Nur einigen metaphysischen und anthropologischen Fragen widmet er, eben wegen ihrer ethischen und religiösen Bedeutung, grössere Aufmerksamkeit. Wie | aber mit diesem Zurücktreten der reinen Theorie gegen die Praxis überhaupt nicht selten eine skeptische Stimmung verbunden ist, so lassen sich Anwendungen dieser Stimmung auch bei Plutarch wahrnehmen⁴⁾. Schon in den Naturerscheinungen findet er manches so unbegreiflich, dass der Philosoph am besten thue, sein Urtheil zurückzuhalten⁵⁾; noch weit nöthiger ist aber, wie er ausführt, diese Vorsicht in unseren Aussagen über die göttlichen Dinge. Wissen wir doch selbst das, was vor unseren Augen liegt, so oft nicht zu erklären: wie könnten wir von dem mehr zu verstehen meinen, was über uns ist? wie als

1) Coh. ira a. a. O. vgl. De garrul. c. 2, S. 502. Adv. Col. 3, 6. De superst. 1. 3, S. 164 f. Animine an corp. affect. p. 3, S. 501. De garrul. 1, S. 502 u. a. St.

2) N. p. suav. vivi 10, 1. S. 1093: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινόν, ὥς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.

3) Z. B. Nic. 1 Schl. Aemil. P. c. 1.

4) Auch hierin war ihm Ammonius durch seine akademische Behutsamkeit (qu. conv. IX, 14, 7, 1) vorangegangen.

5) So schliesst er seine Erörterung De primo frig. c. 23, S. 955 mit den Worten: ταῦτα, ὧ φαβωρῖνε, τοῖς εἰρημένους ὑφ' ἑτέρων παράβαλλε. καὶ μῆτε λείπηται τῇ πιθανότητι μῆτε ὑπερέχῃ πολὺ, χαλεπὸν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀσθελοῖς τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος. Vgl. auch Def. orac. 37 Schl. S. 430 und oben S. 179, 3.

Menschen über die Götter zuversichtlicher reden, als Laien über die Musik oder über die Heilkunde sprechen werden? ¹⁾). Plutarch nimmt daher Arcesilaos und seine Grundsätze ausdrücklich in Schutz, er sieht in der Zurückhaltung des Urtheils nichts anderes, als eine lobenswerthe Vorsicht, er erklärt, die Widerlegung der akademischen Skepsis sei ihren Gegnern nicht gelungen, und es sei namentlich der Beweis für die Behauptung, dass sie das Handeln unmöglich mache, nicht geführt worden ²⁾). Einer kräftigeren Entwicklung dieses Zweifels musste indessen bei ihm theils seine Abhängigkeit von Plato und den Pythagoreern, theils sein eigenes praktisches Bedürfniss in den Weg treten ³⁾). |

Um so mehr wurde aber durch dieses Bedürfniss der Einfluss des religiösen Elements begünstigt, durch dessen Uebergewicht sich Plutarch vor allen seinen Vorgängern aus der platonischen Schule auszeichnet. Wenn die Philosophie überhaupt dem sittlichen Leben dienen soll, so vollendet sich dieses selbst in Plutarch's Sinn durch Frömmigkeit und

1) De sera num. vind. 4, S. 549: *πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀπ' ἐστίας ἀρχόμενοι πατρῴας, τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀποσιωσόμεθα. πλεον γάρ ἐστι τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμουσούς καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι, τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαιμόνια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας* u. s. w. Wenn der Laie (*ιδιώτης*) über die Operationen des Arztes kein Urtheil habe, so habe noch viel weniger der Mensch eines über die Rathschlüsse der Gottheit. Aehnlich c. 14.

2) Adv. Colot. 26, S. 1121 f. ebd. 29, 1.

3) Es zeigt sich diess ausser allem andern auch in der Stelle der Schrift gegen Kolotes. Nachdem sich Plut. hier eben erst in der angegebenen Weise geäußert hat, heisst es 27, 5: *ἀλλ' ἡδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργεῖς* . . . *τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστευμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργεῖς; οἱ μαντικὴν ἀναιροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσχοιτες μηδὲ τὸν ἥλιον ἐμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν σελήνην, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι* u. s. w. Wo das Glaubensbedürfniss und die Auktorität so stark sind, dass für die Beseeltheit der Gestirne und den Weissagungs- aberglauben die unmittelbare Gewissheit des Augenscheinlichen gefordert wird, da haben wir es natürlich mit einer Denkweise zu thun, welche von der eines Arcesilaos und Carneades weit abliegt. Plutarch (mit seinem Lehrer Ammonius) zu einem Erneuerer der Skepsis zu machen (*Σκῆπ Πυρρῶν*. Stud. 115 f.), heisst einem verhältnissmässig untergeordneten Bestandtheil seiner Philosophie eine übertriebene Wichtigkeit beilegen und darüber gegen ihre entscheidenden Motive die Augen verschliessen.

Gotteserkenntniss; und wie nur derjenige ein wahrer Priester der Gottheit ist, der eine tiefere Einsicht in ihr Wesen besitzt¹⁾, so erreicht andererseits die Philosophie ihr höchstes Ziel in der Theologie²⁾; eine Philosophie dagegen, welche die Menschen zur Gleichgültigkeit gegen die Götter anleitet, wie die epikureische, raubt ihnen eben das, was die Quelle der höchsten Beruhigung und Seligkeit für sie ist³⁾. Plutarch seinerseits verliert in seinem Philosophiren die Religion nie aus dem Auge; die wichtigsten Fragen sind ihm die, welche die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betreffen; für ihre Behandlung folgt er aber durchaus der Richtung, die ihm theils durch Plato und die alte Akademie theils durch den Neupythagoreismus vorgezeichnet war. Ein reiner und würdiger Gottesbegriff, eine dualistische Weltansicht, und im Zusammenhang damit der Glaube an Offenbarungen der Gottheit und an Wesen, die sie vermitteln, diess sind die hervorstechendsten Züge der plutarchischen Theologie.

Ueber die Gottheit hat, wie Plutarch ausführt, kein anderer | Philosoph so gesunde Ansichten, wie Plato⁴⁾; und so hält auch er selbst sich in dieser Beziehung ganz an die platonischen Bestimmungen, nur dass er diese im wesentlichen ebenso auffasst, wie sie damals in der neupythagoreischen Schule aufgefasst wurden. Gott ist das wahrhaft seiende, und darum das ewige Wesen, von dem wir nichts aussagen

1) De Is. 3, S. 352: Die Isis sei die Weisheit, welche das Göttliche den wahren *ιεραπόροι* und *ιερόστολοι* zeige. οὔτοι δέ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαριόντα δεσποδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντες. Ein wahrer *Ἰσιακός* sei ὁ τὰ δεικνύμενα καὶ δρωόμενα περὶ τοῦ θεοῦ τούτου . . . λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας. Vgl. ebd. c. 68.

2) Def. or. 2, S. 410: φιλοσοφίας θεολογίαν . . . τέλος ἐχούσης.

3) Wie diess Plut. n. p. snav. v. c. 20—28, S. 1100 f. nachdrücklich ausführt.

4) Def. orac. 47 f. S. 435 f.: gewöhnlich vernachlässige man entweder, wie die Physiker, über den natürlichen Ursachen der Dinge die Gottheit, oder umgekehrt, wie die Dichter, jene über dieser; αὐτὸς δὲ πρῶτος ἢ μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀμφοτέρως ἐπεξῆλθε, τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδούς τῶν κατὰ λόγον ἐχόντων, οὐκ ἀποστειρῶν δὲ τὴν ὕλην τῶν ἀταχαίων πρὸς τὸ γινόμενον αἰτιῶν.

können, als dass es sei; das einheitliche Wesen, dem jede Vielheit und Zusammensetzung fremd ist¹⁾; das selbstgenügsame, über jedes Bedürfniss erhabene Wesen²⁾; er ist das Gute, welches alle Vollkommenheit in sich hat³⁾, und in neidlosem Wohlthun sich allen mittheilt⁴⁾, die Vernunft, deren vorsorgendes Walten sich auf alles erstreckt⁵⁾. Vermöge dieses seines rein geistigen | Wesens ist Gott jedem Wechsel und jeder unmittelbaren Berührung mit dem Irdischen und Vergänglichen entrückt⁶⁾. Nichts kann daher einem richtigen Gottesbegriff greller widersprechen, als die Verwechslung der Gottheit mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, dass leblose Gegen-

1) De Ei 19, S. 392: Das ὄντως ὦν sei nur das αἰδῖον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἰς ἐπάγει. Ein solches nun (c. 20) sei Gott: εἰς ὧν ἐνὶ τῷ νόῳ τὸ αἰὲ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὦν, οὐ γεγονὸς οὐδ' ἐσόμενον u. s. w. οὕτως οὖν (als ὄντως ὦν) αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάξασθαι καὶ προσαγορεύειν, ἧ καὶ τῇ Δία, ὡς ἐνομί τῶν παλαιῶν, ἔν. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖον ἐστίν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος . . . ἀλλ' ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὦν, ὥσπερ ὦν τὸ ἔν. Mit Recht werde er daher Ἄ—πόλλων genannt. (Vgl. S. 139, 4 und 1. Abth. 329, 2.¹) τὸ δὲ ἔν ἐλικρινές καὶ καθαρὸν· ἑτέρου γὰρ μίξει πρὸς ἕτερον ὁ μiasμός. Ebd. c. 17: εἰ, φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῃ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες. De Is. 77, S. 382: ἄκρατον γὰρ ἡ ἀρχὴ καὶ ἀμυγές τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.

2) Comp. Arist. c. Cat. 4: ἀπροσδεὴς μὲν γὰρ ἀπλῶς ὁ θεός.

3) De Is. 53, S. 372: Ἰσὶα sei τὸ τῆς φύσεως θῆλυ . . . ἔχει δὲ σύμ-μυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τὰγαδῶ ταῦτόν ἐστι, wesshalb es auch c. 54 τὸ ὦν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν genannt wird. Def. orac. 24, S. 423: ἀγαθὸς γὰρ ὦν τελῶς, οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεὴς ἐστίν. Vgl. S. 186.

4) N. p. suav. vivi 22, S. 1102. De adulat. 22, S. 63 F.

5) De Is. 67: Die Gottheit sei kein ἄνουν und ἄψυχον, und die Götter der verschiedenen Völker seien nur verschiedene Namen ἐνὸς λόγου ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμειν ὑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων.

6) De Is. 54: Osiris (der höchste Gott) ist λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμυγής καὶ ἀπαθής. c. 62 Schl.: καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεί βεβηκώς εἰς γένεσιν ὑπὲρ κινήσεως προῆλθεν. c. 75: der πρῶτος θεός sehe ohne gesehen zu werden. c. 78: er sei ἀπατάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης γθορᾶν δεχομένης. Def. orac. 9 Schl. S. 414: [ὁ γὰρ θεὸς ἐγ] καταμιγνύς ἀνθρωπίνας χρεῖαις οὐ φεῖδεται τῆς σεμνότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.

stände, Werke von Holzschnitzern und Steinmetzen, Götter seien, die Anbetung heiliger Thiere, die unwürdigen Mythen der Dichter, welche den Göttern alle menschlichen Schwächen, Leidenschaften und Schlechtigkeiten beilegen¹⁾. Aber auch die physikalische Deutung dieser Mythen, wie sie bei den Stoikern üblich war, die Uebertragung der Götternamen auf Elemente und Naturerzeugnisse, überhaupt auf körperliche, beschränkte, veränderliche und vergängliche Dinge, streitet so sehr mit der Natur des Göttlichen, dass sie sich, wie Plutarch meint, von der offenen Gottesleugnung kaum unterscheidet²⁾. Die Gottheit kann ja nicht in die Materie verschlungen und Körpern beigemischt sein, welche entstehen und vergehen, tausenderlei Einwirkungen und Veränderungen unterliegen; sondern sie muss erhaben über die Welt des Wechsels in ihrem ewigen Wesen verharren³⁾. So weit allerdings | darf man ihre Jenseitigkeit nicht treiben, dass jede Einwirkung der Gottheit auf die Welt aufgehoben, dass mit Epikur die Vorsehung geleugnet würde; über die Trostlosigkeit und Verkehrtheit dieses Atheismus⁴⁾ weiss sich unser

1) De superst. 6. 10. S. 167. 170. De Is. 71. 76 Schl. Def. orac. 15, S. 418. Perikl. 39. Pelop. 16. Wir werden aber allerdings finden, dass Pl. alles dieses, und so namentlich auch den ägyptischen Thierdienst, doch auch wieder zu vertheidigen weiss.

2) Man vgl. hierüber: Sto. rep. 38—40, S. 1051 f. c. notit. 31, S. 1074 f. De Is. 66. Def. orac. 19, S. 420 vgl. De Ei 21, S. 393.

3) Def. orac. 29, S. 426: man dürfe die Götter nicht zu Luftströmungen und Elementarkräften machen, und sie an das Körperliche anheften, *κοινωνούντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς*. Ad princ. inerud. 5, 1. S. 781: *οὐ γὰρ εἶδος οὐδὲ πρέπον, ὥσπερ ἔνιοι φιλόσοφοι λέγουσι, τὸν θεὸν ἐν ὑλῇ πάντα πασχούσῃ καὶ πράγμασι μυρίας δεχομένοις ἀνάγκας καὶ τύχας καὶ μεταβολὰς ὑπάρχειν ἀναμειγμένον, ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν αἰὲ κατὰ ταῦτα οὕτω φύσιν ἔχουσαν ἰδρυμένος ἐν βάθροις ἀγίοις ἢ φησι Πλάτων*, (Phaedr. 254 B. Gess. IV, 716 A) *εὐθεία περαινὲ κατὰ φύσιν περιπυρενόμενος*. Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu erwähnenden seltsamen Aeusserungen über das Judenthum. Beide sprechen demnach unabhängig von einander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle her-

stammen.

4) ἀθεότης n. p. suav. v. 20, 6. S. 1101.

Philosoph nicht stark genug zu äussern¹⁾. Auch zur neuplatonischen Transcendenz geht er noch nicht fort: Gott wird hier noch durchaus als persönliches Wesen beschrieben²⁾, und die reinere Gottesidee bethätigt sich nicht in einer vollständigen Verwerfung, sondern nur in einer Läuterung der gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit: alle Vielheit, Endlichkeit und Beschränktheit wird dem höchsten Gott abgesprochen, die höchste sittliche und geistige Vollkommenheit wird ihm zugeschrieben³⁾, aber die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht angetastet.

Je reiner aber der Begriff Gottes von Plutarch gefasst, und je unbedingter namentlich alle Körperlichkeit aus demselben entfernt wird, um so weniger hält er es für möglich, die Erscheinungen ausschliesslich aus der göttlichen Ursächlichkeit zu erklären. Alles Endliche schwebt ja in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein; in dem Strome des Entstehens und Vergehens hat nichts einen festen Bestand; ein Sein im wahren Sinn kommt nur dem Ewigen zu, welches von der Zeit | und dem Wechsel nicht berührt wird⁴⁾. Dieses theilweise Nichtsein der endlichen Dinge kann seinen Grund nicht in dem göttlichen Sein haben. Die Unvollkommenheiten und Mängel, auf welche wir überall stossen, lassen sich nicht von dem vollkommenen Wesen herleiten. So wenig vielmehr etwas gutes in der Welt sein könnte, wenn nichts von Gott hervorgebracht wäre, ebensowenig wäre ein schlechtes denkbar, wenn alles von ihm stammte; denn Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wie diess die Stoiker aller-

1) M. vgl. ausser der Hauptstelle a. a. O. c. 20—23: c. not. 32, 1. S. 1075. Sto. rep. 28, 8. S. 1052 (Epikur entziehe den Göttern das *ἐμπαιγτικόν*, Chrysippus das *ἄφθαρτον*). Def. orac. 19, S. 430, wo sich Pl. über Epikur's *εἰδωλὰ καὶ τὰ τυφλὰ καὶ ἄψυχα* lustig macht.

2) Z. B. Def. orac. 8, S. 413 vgl. S. 184, 5.

3) Man s. hierüber, ausser den bisher besprochenen Stellen, noch Sto. rep. 40, S. 1052. Ad princ. inerud. 3, 7 f. S. 780, wo u. a.: οὐ γὰρ χρόνῳ ζωῆς ὁ θεὸς ἐνδύσασθαι, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῇ ἄρχοντι. Aehnlich De Is. 1: die Seligkeit und Macht der Gottheit bestehe in der *ἐπιστήμη* und *φρόνῃσις*. Ebd. 20. Def. orac. 29, S. 426. Aristid. 6 u. a. St.

4) De Ei 18 f. S. 392.

dings thun, heisst die Idee Gottes aufheben¹⁾. Wir müssen daher zwei entgegengesetzte letzte Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, denn nur aus dieser ursprünglichen Zweiheit lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen wenigstens die Welt unter dem Monde zerrissen ist²⁾; zu der Einheit musste die unbegrenzte Zweiheit, zu der Form das Formlose hinzukommen, wenn ein getheiltes Sein entstehen sollte. Wir erhalten mithin, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten, zwei Urgründe, von denen der eine ebenso Ursache alles guten ist, wie der andere Ursache aller Vielheit, Unvollkommenheit und Schlechtigkeit³⁾. Der letztere kann aber nicht blos in der eigenschaftslosen Materie gesucht werden, wie diess von den Stoikern geschieht; denn theils lässt sich etwas positives, wie das Böse und das Uebel, nicht aus dem eigenschaftslosen herleiten⁴⁾, theils dürfen wir uns die Materie in keinem gegebenen Zeitpunkt wirklich eigenschaftslos denken; wie vielmehr jeder Stoff, der gestaltet wird, vorher schon irgend eine Bestimmtheit hat, so muss auch bei der Weltbildung | die gestaltende Thätigkeit Gottes schon einen bestimmten für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorgefunden haben⁵⁾. Gott konnte weder aus dem unkörperlichen ein körperliches machen, noch aus dem unbeseelten eine Seele, sondern er konnte nur den ungeordneten und regellos bewegten Stoff ordnen⁶⁾. Nöthigt uns nun der letztere Grund, der Materie von Anfang an ge-

1) De Is. 45. Sto. rep. 33 ff. S. 1049 f. c. not. 13—20. S. 1065 f.

2) De Is. 45.

3) Def. orac. 35, S. 428 (wo Plut. seinem Bruder Lamprias doch wohl seine eigene Ansicht in den Mund legt): τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἡ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχεῖον οὐσα καὶ ἀταξίας ἀπειρῶα κέκληται· ἡ δὲ τοῦ ἐνὸς φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον, ἑμμορφον παρέχειται, καὶ τὴν ἐπομένην περὶ τὰ αἰσθητὰ δείξει καταγόμευσιν ἀμωσ-γέπω: ὑπομέντον καὶ δεχόμενον. Wie genau sich PL. hier an die Pythagoreer anschliesst, erhellt aus den Nachweisungen, welche S. 129 f. und Bd. I, 360 ff. gegeben sind.

4) De an. procr. 6, 4 f. S. 1014 f.

5) De Is. 58.

6) An. procr. 5, 3 ff. vgl. qu. Plat. 2, 2. 4, 2. S. 1001. 1003. De sera num. vind. 5, 8. 550. De Is. 48, Schl. Def. orac. 37 m. S. 490.

wisse Eigenschaften beizulegen, und die ursprünglichen fünf Körper (Plutarch zählt mit Aristoteles und Xenokrates den Aether als fünften) wenigstens im Keime schon in den Urstoff zu verlegen¹⁾, so führt uns der erste zu der Annahme einer Ursache, die sowohl von Gott als von der Materie verschieden den Grund des Bösen enthält. Dieses böse Princip wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet, von den Persern als Ahriman, von den Aegyptiern als Typhon, von der griechischen Mythologie als Hades und Ares, von Empedokles als der Streit, von den Pythagoreern als die Zweiheit, das Unbegrenzte u. s. w., von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere (*ἄλλο*), das Unbegrenzte, das Theilbare, das Werden, am deutlichsten aber von eben diesem als die böse Weltseele²⁾. Seine Wirkungen zeigen sich in der ganzen Welt; von ihm rührt in der Natur alles verderbliche her, in der menschlichen Seele alle ungeordneten Triebe, alles vernunftwidrige und schlechte³⁾. Die Materie als solche dagegen ist zwar der Ort des Bösen wie des Guten, und die untersten Theile derselben werden überwiegend von der verderblichen Macht beherrscht; aber ihrem wahren Wesen nach sehnt sie sich nach dem Guten und Göttlichen⁴⁾, sie liebt es, sie lässt sich von ihm erfüllen und befruchten, das Böse dagegen flieht sie; sie gehört daher noch zu der besseren und göttlichen Wesenheit; sie ist das Weibliche in der Natur, die Isis des ägyptischen, die Penia des platonischen Mythos; nur unsere irdischen Stoffe mag man mit der Nephthys vergleichen, die dem Verderber Typho | vermählt blos heimlich und schwach von dem heilbringenden Naturgeist befruchtet wird⁵⁾.

So hat sich also das zweite Princip unserem Philosophen selbst wieder in zwei Bestandtheile gespalten, und wir können bei ihm, alles zusammengenommen, drei ursprüngliche Gründe der Dinge unterscheiden: die Gottheit oder das Gute, die

1) Def. orac. 37 vgl. de Is. 54, Schl. PLATO Tim. 59, D ff.

2) De Is. 46—49. De an. procr. 5, 4. c. 6 f. a. 9, 1. 7. 24, 2.

3) De Is. 49. 55. De virt. mor. 3, m. 8. 411.

4) Nach Aristoteles; vgl. Bd. II b⁴, 349. 373.

5) De Is. 58. 56—59.

ungeordnete Weltseele, von der alles schlechte und verderbliche herkommt, und als drittes die Materie, das Substrat, welches an sich eigenschaftslos, ebendesshalb aber für die entgegengesetztesten Eigenschaften empfänglich, durch die wirkenden Kräfte bewegt und bestimmt wird. Wie nun die Welt aus diesen Urgründen hervorgieng, sucht sich Plutarch zunächst an der Hand Plato's zur Anschauung zu bringen. Doch fällt seine Ansicht mit der platonischen nicht unbedingt zusammen. Die letztere sieht das Wesen der Dinge in den Ideen; sie sind nicht bloß die Urbilder, nach denen die Welt geschaffen ist, sondern ihnen kommt auch allein ursprüngliche und wahrhafte Wirklichkeit zu, und von ihnen trägt alles andere zu Lehen, was es von Wirklichkeit besitzt; sie sind nach der späteren, von Aristoteles überlieferten Lehrform, vor allem andern aus den Urgründen hervorgegangen¹⁾. Bei Plutarch hat die Ideenlehre lange nicht diese Bedeutung. Er sagt wohl mit Plato, die sinnliche Erscheinung sei getheilt zwischen Sein und Nichtsein, ein wahres Sein komme nur dem Ewigen und Unveränderlichen zu²⁾; er bezeichnet die Idee als das unsinnliche und unbewegte Wesen, das Muster, welchem Gott die Sinnenwelt nachgebildet habe³⁾. Aber doch treten die Ideen im ganzen genommen bei ihm sehr zurück, und die Nachbildung der Ideen im Stoffe wird auch wieder, nach der Analogie der stoischen *λόγοι σπερματικοί*, als Befruchtung des Stoffes durch Ausflüsse der Gottheit dargestellt⁴⁾. Weiter hebt Plutarch, | mit den Pythagoreern, die Bedeutung der Zahlen hervor, die ja auch schon Plato in seinen späteren Jahren den Ideen gleichgestellt hatte. Sie sind nach ihm das erste Erzeugniss der Urgründe, welches entsteht, indem ein grösserer oder kleinerer Theil des Unendlichen von der Ein-

1) Vgl. Bd. II a, 750.

2) De Ei 18 s. o. 186, f.

3) An procr. 3, 3. 22, 3. S. 1013. 1023. De Is. 54 (der *αἰσθητὸς κόσμος* Bild des *νοητός*). Ebd. 56, Anf. qu. conviv. VIII, 2, 4, 5 (Gott, die Materie, die Idee als Urbild). De s. num. vind. 5, S. 550.

4) De Is. 53: Die Isis ist die Materie, *παρέχουσα γεννᾶν ἐκείνην* (dem *πρωτον* und *ἀγαθόν*) *καὶ κατασπείρειν εἰς αὐτὴν ἀπορροίας καὶ ὁμοιότητας*. Diese *ὁμοιότητες* heissen dann c. 54 sowohl *λόγοι* als *εἶδη*.

heit begrenzt wird¹⁾. Die Kraft und Bedeutung der verschiedenen Zahlen und Klassen von Zahlen wird von ihm öfters in der Weise der pythagoreischen Zahlenspekulation besprochen²⁾. Indessen greifen auch diese Betrachtungen in seine Weltansicht nicht tiefer ein, da er doch immer am liebsten einfach auf die Wirkung der Gottheit zurückgeht, welche die Materie geordnet und gestaltet habe.

Der erste und wichtigste Schritt hiefür war die Bildung der Weltseele. Plutarch beschreibt dieselbe nach Anleitung des platonischen Timäus, so wie er diesen auffasst. Gott schuf die Weltseele, indem er die vernunftlose Seele zur Ordnung brachte, mit Vernunft und Harmonie erfüllte; er fasste ihr unbegrenztes, formloses, unruhiges und theilbares Wesen in die einheitliche Form, setzte an die Stelle der ungeordneten eine gesetzmässige Bewegung, an die Stelle des unsteten sinnlichen Vorstellens das vernünftige Erkennen³⁾. Das Mittel, wodurch er diess bewirkte, war ihre Eintheilung nach den harmonischen Zahlen⁴⁾. Mit der Seele | und durch sie wurde dann auch der Stoff der Welt zum Himmelsgebäude gestaltet⁵⁾.

1) Def. orac. 35 (s. o. 187, 3): Die obersten Gründe sind das Eins und die unbestimmte Zweiheit. *αὗται δὲ πρῶτον αἱ ἀρχαὶ περὶ τὸν ἀριθμὸν ἐπιγαίονται* u. s. w. De an. procr. 2, S. 1012.

2) M. vgl. über die Einheit und Zweiheit, das Ungerade und Gerade, ausser den so eben und S. 187, 3 angeführten Stellen: qu. rom. 25, S. 270. De Ei 8, S. 388; über einzelne Zahlen, neben der ausführlichen Besprechung der harmonischen Zahlen im Timäus (De an. procr. 11 ff., S. 1017 f.): De Ei c. 13, S. 390 (die Vierzahl, die vier ersten Zahlen und die Fünf; Eins die Zahl des Punktes, zwei der Fläche, drei der Linie, vier des Körpers, fünf der Seele; vgl. Bd. I, 405. 443 und oben S. 148). Ebd. c. 8. Def. orac. 35, S. 429 (die Fünf). De Ei 17 (die heilige Sieben, deren Kräfte aufzuzählen ein Tag nicht reichen würde). qu. conviv. IX, 3, 2, 4. S. 798 (3, 6, 24) ebd. IX, 14, 2, 4 f. (die Neun).

3) An. procr. 6, 1 f. c. 21. 23, 4 f. c. 24—26. c. 33.

4) Plut. bespricht diese a. a. O. c. 11—20. 29—32. Vgl. c. 33, 1: Die Seele führe den Himmel durch ihre harmonische Bewegung umher *χρονιμωτάτη καὶ δικαιοτάτη γεγοννία· γέγονε δὲ τοιαύτη τοῖς καθ' ἁρμονίαν λόγοις . . . παραλαβὼν γὰρ ὁ δημιουργὸς ἀταξίαν καὶ πλημμελείαν ἐν ταῖς κινήσει τῆς ἀναρμόστου καὶ ἀνοήτου ψυχῆς διαφερομένης πρὸς ἑαυτήν, τὰ μὲν διώρισε καὶ διέστησε, τὰ δὲ συνήγαγε πρὸς ἄλληλα καὶ συνέταξεν, ἁρμονίαις καὶ ἀριθμοῖς χρησάμενος.*

5) Vor. Anm. c. 33, 9. 9, 7 u. 8.

Ihre geordnete Bewegung ist die Zeit; ehe die Bewegung der Seele in Ordnung gebracht wurde, war noch keine Zeit¹⁾, und ebensowenig eine Welt; die Welt hat daher einen bestimmten Anfang, nur ihre Urbestandtheile, die eigenschaftslose Materie und die vernunftlose Seele, fand der Weltbildner schon vor; der Ewigkeit der Welt, welche nicht blos in der neupythagoreischen, sondern auch in der platonischen Schule so vielen Beifall fand, widerspricht Plutarch schon deshalb auf's entschiedenste, weil er damit den Vorrang der Seele vor dem Leibe und die Erhabenheit Gottes über die Welt zu beeinträchtigen glaubte²⁾.

Durch die Seele theilt sich die Gottheit an die Welt mit, so dass diese in ihrem Dasein von ihr nicht getrennt ist: die göttliche Vernunft selbst ist es, die in's Werden heraustritt, und in der geordneten Bewegung der Welt sich offenbart³⁾; Gott verhält sich zu der Welt nicht blos wie der Künstler zu seinem Werke, sondern die göttliche Kraft ist der Welt eingepflanzt, und hält sie zusammen, die Seele der Welt, wie diess auch ausgedrückt wird, ist nicht blos ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, sie ist nicht allein durch ihn, sondern auch aus ihm geworden⁴⁾. | Neben dem höheren

1) Qu. Plat. 8, 4, 4 f. S. 1007.

2) An. procr. c. 4—10, wo er nachzuweisen sucht, dass nur durch seine Annahmen die scheinbaren Widersprüche in Plato's Aeussungen über die Welt und die Seele gelöst werden; plat. qu. 4.

3) De Is. 62. s. o. 184, 6 vgl. ebd. c. 60. procr. 24, 3.

4) Plat. qu. 2, 1, 5. S. 1001: *ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκοδόμος* u. s. f., *ἀπήλλαται τὸ ἔργον· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέφαται τῷ τεχνῶθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεχνῶσαντος*. Gott ist daher der Vater der Welt zu nennen, denn diese gleicht nicht einem mechanischen Kunstwerk, ἀλλ' ἐνεστὶν αὐτῷ μῦρα πολλὴ ζωότητος καὶ θεϊότητος u. s. w. Ebd. c. 2: die Materie der Welt hat Gott vorgefunden, *ἡ δὲ ψυχὴ . . . οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν*. Der Einfluss des Stoicismus auf diese Darstellung verräth sich auch im Ausdruck ganz deutlich; der Satz, dass die Seele ein Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch. Dagegen ist von einer Einwirkung orientalischer Emanationslehre bei Plutarch nichts zu bemerken, ein Umstand, der uns auch für die Auffassung verwandter Ansichten bei Philo u. a. einen Fingerzeig gibt.

Element ist aber in ihr auch das geringere, sie ist zusammengesetzt aus der göttlichen Vernunft, welche sich in die Materie ergossen hat, und aus jener ungeordneten Kraft, welche wir als die schlechte Seele bereits kennen, aus dem Princip der Einheit und dem des Andersseins¹⁾, und ebendesshalb ist in allen Theilen der Welt neben dem Guten das Böse, neben der Ordnung die Unordnung, neben dem regelmässigen Bestand der Wechsel. Der Himmel selbst ist getheilt in die Sphäre der Gleichheit und die des Andersseins, d. h. in die Fixstern- und die Planetensphäre, doch ist auch in jener eine Bewegung, auch in dieser eine Ordnung; die Zustände der Welt im grossen ändern sich beständig; die Seele hat aus dem besseren Theil der Weltseele die Vernunft und den freien Willen, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit; aber wie wenig beide Bestandtheile zu trennen sind, zeigt sich darin, dass die Vernunft (*νοῦς*) in der wirklichen Denkhätigkeit (*νόησις*) aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, die Sinnlichkeit in der Vorstellung (*δόξα*) die wechselnden Eindrücke festhält: jene ist Anderssein in der Gleichheit, diese Gleichheit im Anderssein²⁾. So walten also im Weltganzen zwei entgegengesetzte Kräfte, und mag auch die bessere von diesen die überwiegende Macht haben, so kann doch auch die schlechtere niemals weder aus der Seele noch aus dem Leibe der Welt verschwinden³⁾.

Die reinste Erscheinung des Göttlichen in der Welt hatten nun schon die alten Philosophen in den Gestirnen gefunden.

1) Vgl. S. 186 f. Von den zwei Bestandtheilen der Weltseele sieht Plut. den höheren in Osiris angedeutet; derselbe wird aber auch der absoluten Vernunft selbst gleichgesetzt, welche ja in der Weltseele sich an die Welt mittheilt; De Is. 49 vgl. m. c. 54. 56. 58. 64. 77 f.

2) An. procr. 24, 6—9. c. 26—28. c. 7, 4: *ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοὺς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν*. De virt. mor. 3, S. 441 f.

3) De Is. 49: *μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντὸς καὶ πρὸς τὴν βελτίονα αἰεὶ διαμαχοῦσαν*. Def. orac. 9, S. 414: *ἡ εἰλη στέρησις οὐσα ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας*.

Diesen sichtbaren Göttern hatten die Neupythagoreer, nach dem Vorgang des älteren Pythagoreismus und der alten Akademie, die Dämonen beigelegt, welche Plato nur als poetische Zierrath aus dem Volksglauben herübergenommen¹⁾, und selbst die Stoiker auf den Dämon im Innern umgedeutet hatten. Für Plutarch gewinnen diese Unter- und Halbgötter um so grössere Bedeutung, je reiner er den Begriff der Gottheit selbst gefasst, je weiter er sie in ihrer Geistigkeit über jede unmittelbare Berührung mit der Materie hinausgerückt hat. Die Gestirne sind ihm, wie andern, die himmlischen Götter, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt; diese wird von Plutarch vielfach, nach Plato's Vorgang, als das sichtbare Abbild des höchsten Gottes gepriesen, zugleich wird aber vor einer Verwechslung des Abbilds mit dem Urbild, des Helios mit Apollo, angelegentlich gewarnt²⁾. Tief unter diesen Göttern stehen die Dämonen, in deren Schilderung sich Plutarch namentlich an Xenokrates und, wie es scheint, an Posidonius hält³⁾. Er beschreibt sie als Mittelwesen, welche den Menschen zwar an Wissen und Macht weit überlegen, welche aber doch durch die Beschaffenheit ihrer Seele und ihres Leibes bereits in die Sinnlichkeit verwickelt sind. Für Lust und Unlust empfänglich, veränderlicher, und in gewissem Sinne selbst sterblicher Natur, sind sie zwar ausserordentlich langlebig, aber doch nicht schlechthin frei vom Tod oder einer dem Tod entsprechenden Veränderung. Sie sind ferner auch in sittlicher Beziehung sehr verschieden: während von bösen Göttern nirgends die Rede ist, gibt es dagegen böse Dämonen, d. h. es ist möglich, dass sich ein Dämon mit

1) HEINZE Xenokrates 83 ff. sucht sogar nachzuweisen, dass die Mittelstellung der Dämonen zwischen Göttern und Menschen Plato's Erfindung sei; vgl. hiegegen Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, 137 f.

2) De Ei 21, S. 393. Pyth. orac. 12 Schl. S. 400. Def. orac. 7. 42. S. 413. 433.

3) Wie diess in Betreff des Xenokrates SCHMEETOSCH (De Plutarchi sententiarum quae ad divinationem spectant origine. 1899. S. 1—15) und M. HEINZE (Xenokrates. 1892. S. 94—96), in Betreff des Posidonius HEINZE S. 98—108 nachgewiesen hat. An seinen Lehrer Xenokrates mag schon Zeno und mit ihm die ältere Stoa in der Dämonologie (über die Bd. III a⁸. 318 ff. HEINZE S. 96 ff.) angeknüpft haben.

freiem Willen dem Schlechten zuwende; und wenn nicht blos Menschen zu Heroën und selbst zu Dämonen, sondern auch Dämonen zu Göttern werden können, so kommt andererseits auch der Fall vor, dass Dämonen durch die Neigung zum Sinnlichen in menschliche Leiber herabgezogen werden¹⁾. Ihr eigentlicher Wohnsitz ist an der Grenze der veränderlichen irdischen und der unveränderlichen himmlischen Welt, auf und unter dem Monde²⁾. Welchen Werth Plutarch dem Dämonenglauben beilegt, sieht man daraus, dass er die Dämonen als die eigentlichen Vermittler zwischen Göttern und Menschen bezeichnet³⁾. Von ihnen wird namentlich die Weissagung, auf die er so viel hält, hergeleitet, indem sie bald unsichtbar, bald mittelst gewisser körperlicher Dinge auf die Seele einwirken⁴⁾; sie überwachen die gottesdienstlichen Handlungen, sie bestrafen Frevel und Verbrechen, der Guten und Tugendhaften dagegen nehmen sie sich an⁵⁾. Die Götter selbst stehen der irdischen Welt zu ferne, nur durch ihre Diener, die Dämonen, pflegen sie in den Weltlauf einzugreifen; man kann daher diese nicht leugnen, ohne allen Verkehr der Götter mit den Menschen aufzuheben⁶⁾.

1) De Is. 25 f. S. 360 f., vgl. c. 30. Def. orac. 10 Schl. 12 f. 16 f. 20 f. 38. Gen. Socr. 16. 22, S. 591 B ff. Romul. 28 Schl. Pelop. 16. Wegen dieser ihrer Mittelstellung vergleicht Plut. Def. orac. 13 die Dämonen dem Monde, wogegen die Götter der Sonne und den Gestirnen, die sterblichen Wesen Sternschnuppen und ähnlichen Erscheinungen verglichen werden.

2) Gen. Socr. 22, vgl. Def. orac. 13. De fac. lunae 28 f. S. 943 f.

3) Vgl. Def. orac. 10, wo Plut. einen der Unterredner ausführen lässt: man dürfe weder alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, noch alles von ihr ausschliessen; um die richtige Ansicht hierüber habe Plato durch seine Lehre von der Materie sich ein grosses Verdienst erworben, *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι πλείονας λῦσαι καὶ μείζονας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαυμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωνίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταὐτὸ καὶ συνάπτον ἐξευρόντες.*

4) Def. orac. 13. 16. 38 f. 48. Gen. Socr. 20. Weiteres hierüber S. 309 f.

5) Def. orac. 13. Gen. Socr. 24. Fac. lun. 30, 1. S. 944.

6) Def. orac. 10, s. Anm. 3. Ebd. 16: *τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρησιστηρίοις μὴ θεοῦς, οἷς ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπηρέτας θεῶν, οὐ δοκεῖ μοι κακῶς ἀξιόσθαι.* Ebd. 13: *οἱ*

Auch von guten und bösen Dämonen der Einzelnen, von Erscheinungen derselben, vom Neid des Dämon spricht Plutarch unverkennbar nicht bloß aus Anbequemung¹⁾. Ja wir finden bei ihm die Behauptung, die Vernunft des Menschen sei nur der Theil der Seele, welcher bei ihrem Herabsinken in den Körper nicht von der Materie verschlungen wurde, sie sei daher in Wahrheit nicht in dem Menschen, sondern ausser ihm, und es wäre richtiger, sie den Dämon zu nennen, als die Vernunft (*νοῦς*)²⁾. Er selbst würde diese Behauptung allerdings wohl, um seine eigentliche Meinung befragt, auf die platonische oder aristotelische Lehre vom *νοῦς* zurückgeführt haben³⁾; aber doch sieht man aus derselben, wie unsicher ihm die Grenze zwischen der eigenen Vernunft und der Einwirkung höherer Mächte geworden war; der stoische Satz, dass nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm in den entgegengesetzten um: nur der Dämon des Menschen sei seine Vernunft; der Mensch fängt an, das Abbild seiner selbst, welches ihm die Phantasie als ein anderes Wesen gegenübergestellt hat, für die Ursache seines eigenen höheren Bewusstseins zu halten, an die Stelle des verständigen Erkennens tritt für gewisse Gebiete der Glaube an eine göttliche Offenbarung.

Wie nun die Dämonen unserem Philosophen hauptsächlich deshalb von Wichtigkeit sind, weil diese Annahme ihn in den Stand setzt, die göttliche Fürsorge für die Welt mit der Erhabenheit Gottes über die Welt zu vereinigen, so ist überhaupt die Rettung des Vorsehungsglaubens der hervorstechendste Gesichtspunkt seiner Weltbetrachtung. Plutarch hat es hier mit zwei Gegnern zu thun, von welchen der eine jenen Glauben gänzlich zerstört, der andere ihn zum Fatalis-

δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμκτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιοῦσι καὶ ἀσυνάλλακτα. Vgl. Is. 26.

1) M. s. hierüber namentlich Dio 2. 54. Brut. 36. Cæs. 69; ferner Cato min. 54. Alex. 50. Phoc. 30. Galba 10. Fabius 17. Pericl. 34. fort. Rom. 11, S. 324. De fac. lunae 30, 2 wird gesagt, wenn die Dämonen aus Zorn, Gunst oder Neid ihre Geschäfte unter den Menschen schlecht versehen, werden sie zur Strafe wieder auf die Erde herabgestossen.

2) Gen. Socr. 22, S. 591 E.

3) Vgl. de fac. lunae 28.

mus überspannt, den gleichen, die er auch sonst so häufig bestreitet, mit dem Epikureismus und dem Stoicismus. Dass er sich nun von dem ersten nur mit dem tiefsten Abscheu abwenden kann, versteht sich für ihn von selbst¹⁾; auch der andere führt aber, wie er glaubt, zu den widersprechendsten und schädlichsten Folgerungen: er hebt den Begriff des Möglichen auf, welchen doch die Stoiker selbst anerkennen, er zerstört die Willensfreiheit, er macht Irrthum und Schlechtigkeit zu etwas nothwendigem, und ebendamt die Gottheit zum Urheber des Bösen und des Uebels²⁾. Er seinerseits ist überzeugt, dass die Einrichtung der Welt nur das Werk der Gottheit sein kann, welche die gegebenen Stoffe und Kräfte bewältigte und unter theilweiser Ablenkung von ihrer natürlichen Richtung zu einem wohlgeordneten, zweckmässig eingerichteten Ganzen verknüpfte³⁾, und dass eben desshalb, wie schon Plato gelehrt hat, Vernunft und Nothwendigkeit in ihr verbunden sind, die Naturnothwendigkeit zum Organ der zweckthätigen Vernunft gemacht ist⁴⁾; dass es auch für den Menschen nichts tröstlicheres und beglückenderes gibt, als den Glauben an die Fürsorge der Götter⁵⁾; dass aber für das Böse nicht die Gottheit, sondern nur der üble Wille der Menschen verantwortlich gemacht werden kann⁶⁾, dass nicht Zeus uns Unglück sendet, sondern wir selbst daran schuld sind, wenn wir über die Uebel, die uns treffen, uns nicht zu erheben wissen⁷⁾. |

Gegen diese theologische Weltbetrachtung tritt die Aufgabe der physikalischen Naturerklärung bei Plutarch fast ganz zurück, und es ist in dieser Beziehung kaum etwas weiteres von ihm anzuführen, als seine Aeusserungen über die Elemente, über die Mehrheit der Welten und über die

1) M. a. hierüber S. 179, 4.

2) Sto. rep. 46 f. 32 f. comm. not. 13—20. 34. S. 1056 f. 1065 f. 1076. Plut. bespricht hier namentlich Chrysipp's Behauptung, dass das Böse in der Weltordnung seine nothwendige Stelle habe.

3) De fac. lunae 12—15, S. 926 f.

4) Def. orac. 47 f. S. 485 f.

5) N. p. suav. vivi 22 f. S. 1102 f.

6) Stoic. rep. 33. 47, S. 1049. 1056. c. not. 34, S. 1076.

7) De exil. 4, S. 600.

wechselnden Weltzustände. In Betreff der Elemente wiederholt er die Lehre Plato's von der Bildung derselben aus den fünf regelmässigen Körpern, indem er sie zugleich, erzwungen genug, mit den fünf Kategorieen des platonischen Sophisten in Verbindung bringt, und er nennt demgemäss mit Aristoteles und der alten Akademie neben den vier empedokleischen Grundstoffen den Aether als fünften¹⁾; anderswo wird aber auch wieder, der stoischen Lehre entsprechend, der Aether dem feurigen Element gleichgesetzt²⁾. Ob die Eigenschaft der Kälte mit den Stoikern der Luft, oder mit Aristoteles dem Wasser, oder ob sie der Erde ursprünglich beizulegen sei, wird ohne festes Ergebniss mit oberflächlichem Scharfsinn erörtert³⁾. Auf die Fünffzahl der ursprünglichen Stoffe gründet dann Plutarch weiter den Satz, welchen er auch mit der Auktorität Plato's glaubt stützen zu können⁴⁾, dass es nicht blos Eine Welt gebe, sondern mehrere, und zwar wahrscheinlich fünf; es müssen nämlich als Grundlage der fünf Elemente ursprünglich verschiedene und daher auch räumlich getrennte Stoffmassen angenommen werden, von denen jede zuerst in eine von jenen elementarischen Formen und erst abgeleiteterweise in die übrigen übergegangen sei, und daher jede eine eigenartige Welt für sich bilde, die eine ätherartige, die andere eine feuerartige u. s. w.⁵⁾. Neben den gleichzeitigen findet sich aber auch eine Mehrheit aufeinander-

1) Def. orac. 31—34. 37. vgl. ebd. 21 f. De Ei 11, S. 389 und dazu Bd. II a, 800 f. 706.

2) De primo frigido 15, 3 f. S. 951.

3) In der eben genannten Abhandlung.

4) Wegen Tim. 55 C, wo Plato, nachdem er von den fünf Körpern gesprochen hat, fortfährt: dass es nun nicht unbegrenzt viele Welten geben könne, sei klar; eher könnte man zweifeln, πότερον ἢ αὐτοὺς ἀληθεῖς πεφυκότας λέγειν προσήκει. Ihm nun sei es wahrscheinlicher (was später als ganz unzweifelhaft behandelt wird), dass es nur Eine sei, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πη βλέψας ἕτερα δοξάσει.

5) Def. orac. 22—37, besonders c. 32—34. 37. De Ei 11. Für die Mehrheit der Welten wird unter anderem auch geltend gemacht (Def. or. 24), dass Gott die geselligen Tugenden, wie namentlich die der Gerechtigkeit und Freundschaft, nicht ausüben könnte, wenn es nicht noch andere Welten und Götter gäbe, dass der κόσμος nicht ἄφελος und ἀγείτων sein könne.

folgender Welten und Weltzustände¹⁾; und ist auch nicht ganz klar, wie sich Plutarch das Verhältniss derselben näher gedacht hat, so liegt doch in dieser Annahme immerhin eine beachtenswerthe | Annäherung an die stoische Lehre von der Weltzerstörung und Welterneuerung, so lebhaft er diese sonst auch mit andern stoischen Lehrsätzen bestreitet²⁾.

Wichtiger, als die kosmologischen Fragen, sind aber für unseren Philosophen, wie für die ganze damalige Philosophie, die anthropologischen. Doch zeigt er auch hier keine selbstständige Eigenthümlichkeit. Der stoischen Psychologie gegenüber besteht er entschieden darauf, dass in der Seele des Menschen mit Plato, ebenso wie in der Weltseele, ein vernünftiger und ein vernunftloser | Bestandtheil unterschieden, die Sinnlichkeit und der Affekt nicht der Vernunft selbst beigelegt werden³⁾; oder dass, wie er diess auch ausdrückt, von der Seele (*ψυχή*) der Geist (*νοῦς*) unterschieden werde, welcher nicht, wie die Sinnlichkeit, aus ihr selbst, sondern von dem ihr inwohnenden höheren Princip herstamme⁴⁾. Die vernunftlose Seelenkraft theilt er sodann weiter mit Plato in den Muth und die Begierde⁵⁾; mit dieser platonischen Dreitheilung der Seele verknüpft er dann aber, nicht sehr glücklich, die aristotelische⁶⁾, und erhält so, alles zusammen genommen, fünf Theile der Seele: den ernährenden, den

1) An. procr. 28, S. 1026 vgl. c. 6, 6, wo im Anschluss an PLATO Polit. 272 D ff. angenommen wird, dass im Laufe der Welt abwechselungsweise bald der göttliche und vernünftige Bestandtheil der Weltseele über den unvernünftigen das Uebergewicht habe, bald umgekehrt.

2) Sto. rep. 38 f. S. 1052. c. not. 31, 5. S. 1075. Def. orac. 12, S. 415. Ebd. 29 g. E.

3) De virt. mor. 3, S. 441. Ebd. c. 7 ff. an. procr. 26, 1—3. 27, 5 ff. De adulat. et am. 20, S. 61.

4) De fac. lunae 28, S. 943. Vgl. an. procr. 7, 4 (s. o. 192, 2); ebd. 27, 8: τὸ γὰρ παθητικὸν ἀναδίδωσιν ἐξ αὐτῆς ἡ ψυχὴ, τοῦ δὲ νοῦ μετέχεν ἀπὸ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου. Gen. Socr. 22, s. o. 195, 2. Plat. qu. II, 2 (s. o. 191, 4).

5) Virt. mor. a. a. O.

6) Aristoteles soll das ἐπιθυμητικὸν und θυμοειδὲς als ὄρεξις, als das παθητικὸν und ἄλογον μέρος ψυχῆς zusammenfassen, welches aber von dem αἰσθητικὸν noch verschieden sei; virt. mor. 3.

empfindenden, den begehrenden, den Muth und die Vernunft¹⁾. Dass er ferner mit seinen Vorgängern die Willensfreiheit voraussetzt und sie gegen den stoischen Determinismus vertheidigt, ist bereits bemerkt worden. Genauere Untersuchungen über diesen Gegenstand finden sich aber bei ihm nicht. Nicht anders verhält es sich auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben. Von der Wahrheit dieses Glaubens ist er vollkommen überzeugt: er erklärt, dass er mit dem Vorsehungsglauben stehe und falle²⁾; aber doch scheint er ihm mehr ein praktisches Postulat, als das Ergebniss einer wissenschaftlichen Untersuchung zu sein; er beruft sich für ihn auf die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes³⁾, auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und eines Ersatzes für die Uebel des Lebens⁴⁾, auf das Tröstliche des Gedankens an eine Fortdauer und ein Wiedersehen nach dem Tode⁵⁾; eine genauere Erörterung der Sache hat er nirgends versucht. Vom Jenseits verspricht er sich mit Plato eine reinere Gotteserkenntniss und eine volle, durch keine sinnlichen Affekte mehr getrübt Gemeinschaft mit der Gottheit⁶⁾; doch gilt diess natürlich nur für die Seelen, welche sich durch Tugend und Frömmigkeit geläutert haben: solche werden aus Menschen zu Heroën und aus Heroën zu Dämonen, ja einzelne erheben sich zu göttlicher Würde, wie Herakles und Dionysos⁷⁾; andere kehren früher oder später in menschliche

1) De Ei 13 g. E., S. 390. Def. orac. 36, S. 429. Dort heissen die fünf Seelentheile *σπειτικόν, αἰσθητικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν*, hier *γυτικόν, αἰσθητικόν* u. s. w.

2) De s. num. vind. 18, S. 560: *εἰς οὖν ἔστιν, ἔφη, λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἔστιν ἀπολιπεῖν ἀναιροῦντα θάτερον*. Dass in der Trostschrift an Apollonius 12 ff. S. 107 f. nach dem Vorgang der platonischen Apologie nur hypothetisch von der Fortdauer nach dem Tode gesprochen wird, kann höchstens für die Frage über die Aechtheit dieser Schrift in Betracht kommen.

3) De s. num. vind. 17 vgl. S. Anm. 2.

4) Ebd. 18 vgl. c. 22 n. p. suav. v. 23, 3 f. S. 1103. ebd. c. 28 f.

5) N. p. suav. v. c. 27—30.

6) De Is. 78, S. 382 f.

7) De Is. 27. Def. orac. 10, S. 415. ebd. c. 38 s. o. S. 194, 1. Vgl. auch folg. Anm.

Leiber zurück, wogegen von einem Uebergang menschlicher Seelen in Thierleiber sich bei Plutarch nichts findet¹⁾. |

Auch in seiner Ethik hält sich Plutarch zunächst an Plato und Aristoteles. Mit Aristoteles unterscheidet er die ethische Tugend von der theoretischen, und daher auch die Einsicht (*φρόνησις*) von der Weisheit (*σοφία*)²⁾. Mit ihm verlangt er zu ihrer Entstehung neben der natürlichen Anlage und dem Unterricht vor allem die sittliche Uebung³⁾. Nach aristotelischem Vorgang sieht er die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend in einer bestimmten Beziehung der Vernunft zu den Affekten, darin, dass die Affekte, als der vernunftlose Theil der Seele, von der Vernunft bestimmt werden, ihre Bewegung auf das richtige Mass, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig zurückgeführt wird; wesshalb er den Affekt (*πάθος*) ihren Stoff nennt, die Vernunft (*λόγος*) ihre Form⁴⁾. Mit der akademischen und

1) Nach der Darstellung *De fac. lunae* 28, 6 ff. S. 943 halten sich die Seelen unmittelbar nach dem Tode zwischen Erde und Mond auf; die ungerechten werden hier bestraft, die gerechten erheben sich zum Monde, um in Betrachtung der Welt ein seliges Leben zu führen, noch andere sinken wieder zur Erde herab. Damit stimmt der Mythos *gen. Socr.* 22 (wo namentlich S. 591 B f. zu vergleichen ist) überein. Die unreinen Seelen werden auch nach dieser Darstellung auf dem Monde nicht zugelassen, sondern zu einer neuen Geburt weggeführt. Nach *Def. orac.* 10 Schl. treten diejenigen Dämonen wieder in irdische Leiber ein, welche sich von der Neigung zum Sinnlichen nicht frei halten. In gewissen langen Perioden müssen aber (*De fac. lunae* 27, 6. 28, 1 ff.) alle Seelen in einen Leib zurückkehren, wie ja schon Plato angenommen hatte; und *De gen. Socr.* 16 ist eine so reine Seele, wie die der Lysis, schon in der nächsten Zeit nach ihrem Tode zu einer *ἄλλῃ γένεσις* übergegangen. Das einzelne dieser Darstellungen, das ohne Zweifel grossentheils von Aelteren, wie Xenokrates und Posidonius, entlehnt ist, würde nun Plutarch wohl so wenig, wie Plato die Einzelheiten seiner Eschatologie, ernstlich vertreten haben; die Seelenwanderung selbst jedoch hängt mit seiner Lehre über die Dämonen zu eng zusammen, um nicht dogmatische Bedeutung für ihn zu haben. Die Dämonen sind ja (*Def. orac.* 38) nur Seelen in Luftleibern, die Menschen eben solche in Menschenleibern.

2) *De virt. mor.* 1, S. 440. ebd. c. 5 f., wo Plutarch der aristotelischen Ethik Schritt für Schritt folgt.

3) *Coh. ira* 11, S. 459. *De garrulit.* 16, S. 510. *De curiosit.* 11, S. 520. vgl. *puer. educ.* 4, S. 2.

4) *Virt. mor.* 1, 5. Plut. erörtert hier auch, c. 6 ff., wieder ganz nach Aristoteles, die Begriffe der *ἐγκράτεια*, *ἀκρασία*, *ἀκολασία*.

peripatetischen Schule widersetzt er sich der stoischen Apathie, indem er zeigt, dass die Affekte in der menschlichen Natur begründet seien, und dass sie, richtig gelenkt und beschränkt, der Tugend selbst zur Unterstützung gereichen; dass man sie daher nicht ausrotten, sondern nur lenken und mässigen dürfe¹⁾. Mit ihnen bestreitet er den Satz, dass alle Unweisen an Schlechtigkeit sich gleichstehen²⁾. Ebensowenig billigt er, wie hieraus von selbst folgt, die stoische Ansicht von den Gütern und Uebeln. Der epikureischen Lustlehre freilich widerspricht er auf's entschiedenste³⁾, und die sinnliche Lust als solche findet er so verderblich, dass er die erlaubten Genüsse gar nicht Lust (*ἡδοναί*), sondern Erholung (*ἑρπαισῖαι*) genannt | wissen will⁴⁾. Aber dass alle leiblichen und äusseren Güter, und ebenso die entsprechenden Uebel, etwas gleichgültiges seien, kann er den Stoikern nicht zugeben, und er wird nicht müde, ihnen die Widersprüche vorzurücken, in die sie gerathen: dass das naturgemässe Leben das höchste Ziel und Gut sein solle, die Dinge dagegen, welche sie selbst als naturgemäss und wünschenswerth anerkennen, keine Güter, die entgegengesetzten keine Uebel, die Auswahl des Naturgemässen das wichtigste, dieses selbst gleichgültig u. s. w.⁵⁾. Dabei erhebt er neben anderem auch die theologischen Bedenken, dass die Stoiker der Vorsehung zu nahe treten, wenn sie ihre Gaben für keine Güter halten, und dass sie die Gottheit beleidigen, wenn sie behaupten, der Weise stehe an Glückseligkeit hinter ihr nicht zurück⁶⁾.

1) A. a. O. c. 12 vgl. consol. ad ux. 2. 4, S. 608 f. (consol. ad Apoll. 3 f. S. 102). In etwas anderem Sinn wird das *πάθος* gebraucht, wenn Plut. De superst. 3, S. 165 sagt: *αἰσχροῦ μὲν δὴ πάντα τὰ ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη*: hier bedeutet es den krankhaften Affekt.

2) De prof. in virt. 1, S. 75 F und in der ganzen Abhandlung; c. not. 10, S. 1062.

3) So namentlich in der Schrift: non posse suav. vivi sec. Epicurum, adv. Col. 30, 4 u. 5.

4) In den Bruchstücken der Schrift *κατὰ τῆς ἡδονῆς* Stob. Floril. 6, 42—46.

5) Comm. notit. 4—7. S. 1059 f. Ebd. c. 11. 22. 26. 27, 8 ff. Sto. rep. 30, 8. 1047.

6) Comm. not. 32 f. Sto. rep. 31.

Von diesen Gesichtspunkten aus ein System der Moral zu entwerfen, hat Plutarch nicht unternommen. Er bespricht einzelne Pflichten, Fehler und Lebensverhältnisse im Tone des Redners, nicht in der strengeren Sprache der Schule; wie es ja der Moralphilosophie schon seit längerer Zeit weit mehr um die fruchtbare Anwendung, als um die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Begriffe zu thun war. Die Reinheit seiner Grundsätze, die edle und feinsinnige Auffassung sittlicher Verhältnisse, wie das Familienleben ¹⁾ und die Freundschaft ²⁾, die schöne und menschenfreundliche Gesinnung, welche sich in ihnen ausspricht, hat diesen Abhandlungen von jeher viele Freunde erworben ³⁾; aber neue und eigenthümliche Gedanken sind kaum darin zu finden. Plutarch's Lebensansicht ist im wesentlichen, wie gesagt, die platonisch-aristotelische; damit liess sich aber, wie wir diess schon bei Antiochus und Cicero gefunden haben, auch ein gemilderter Stoicismus leicht verknüpfen, und so fehlt es bei ihm nicht an Aeusserungen, die ebensogut bei einem Epiktet oder Mark Aurel stehen könnten. Er erinnert uns, dass das Glück und die Zufriedenheit von innen kommen müsse, nicht von aussen, dass wir zwar die äusseren Umstände nicht in unserer Gewalt

1) Conjugalium praecepta (γαμικὰ παραγγέλματα) S. 138 ff. consolatio ad uxorem S. 608 ff. De fraterno amore S. 478 ff.

2) De discernendo adulate et amico S. 48 ff. Περὶ πολυφιλίας S. 93 f.

3) Sehr richtig bemerkt GÉLARD (Morale de Plut. 216), der überhaupt Plutarch's persönlichen und schriftstellerischen Charakter gut aufgefasst, und ohne tieferes Eingehen in seine philosophischen Ansichten seine moralischen Abhandlungen in ansprechender Weise analysirt und erläutert hat, zunächst aus Anlass der Trostschrift an Apollonius (die freilich nicht ächt ist): *C'est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingénieux, qui donnent à toutes les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des mœurs et des passions de la petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe et d'opposer aux travers et aux vices, dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Que, dans les sujets d'école, la tradition l'entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure.*

haben, wohl aber den Gebrauch, den wir von ihnen machen, dass die Uebel des Lebens grossentheils nur auf unserer Meinung beruhen, dass der Weise und Tugendhafte in der Hauptsache unabhängig vom Aeusseren sei, dass er die wesentlichen Bedingungen des Glücks in sich selbst trage, dass er sich in der Welt fühle, wie in einem Tempel, und jeder Tag für ihn ein Festtag sei¹⁾. Er ermahnt uns, in die Fügungen des Geschicks und der Vorsehung uns zu ergeben, des Guten, das uns zutheil wird, uns dankbar zu erfreuen, aber uns auch mit dem Schmerzlichen zu versöhnen²⁾; für den Nothfall gestattet aber auch er, mit den Stoikern, als letzte Auskunft den Selbstmord³⁾. Im Sinn des stoischen Kosmopolitismus hebt er nicht blos überhaupt die gesellige Natur des Menschen und den Werth der menschlichen Gemeinschaft nachdrücklich hervor⁴⁾, sondern er dringt auch | darauf, dass der Gegensatz der Hellenen und Barbaren jener Gemeinschaft keine Schranke setze, dass es keinen andern wesentlichen Unterschied unter den Menschen gebe, als den der Tugend und Schlechtigkeit⁵⁾. Mit Plato, Aristoteles und den Stoikern legt endlich Plutarch, wie sich bei ihm von selbst

1) De virt. et vit. 1 ff. S. 100. tranqu. an. 3, S. 466. Ebd. c. 5. 17. 19 f. Ebendahin gehört das Bruchstück S. 498 f. *εἰ αὐτάρκης ἡ κατὰ πρὸς κακοδαμονίαν*, welches nicht blos diese Frage bejaht, sondern auch beifügt, äussere Schicksale allein machen den Menschen nie unglücklich.

2) N. p. suav. vivi 23, S. 1103. consol. ad ux. 8, S. 610; vgl. cons. ad Apoll. 18. 31. S. 111. 117 u. 3.

3) Tranqu. an. 17, Schl. vgl. Aemil. P. 34. Kleom. 31.

4) Z. B. De am. prolis 8, S. 495.

5) De exil. 5, S. 600: Das Vaterland des Menschen ist nicht ein einzelnes Land, sondern die Welt; alle stehen unter demselben Gesetz und demselben Herrscher. Ebd. 7. De Alex. fortit. 6, S. 929 (vgl. 1. Abth. 302, 3^a): es sei etwas grosses von Alexander, dass er die Hellenen und Barbaren verschmolzen, und dem Rathe des Aristoteles, die einen *ἡγεμονικῶς*, die andern *δεσποτικῶς* zu behandeln, kein Gehör geschenkt habe, indem er *πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας . . . συγγερεῖς δὲ τοὺς ἁγαιῶν, ἀλλοφύλους δὲ τοὺς πονηροὺς· τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμύδι u. s. w. διορθεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κατὰ τεχνάρεσθαι*. M. vgl. hiemit die stoischen Grundsätze über diesen Gegenstand, wie sie 1. Abth. 285 f. 298 ff.^a besprochen sind, und im besondern die ebd. 299, 1 angeführte Aeussierung des Eratosthenes, welche Plutarch De Alex. fort. 6 sich aneignet.

versteht, dem Staatsleben die höchste Bedeutung bei, und die Verkenntung derselben ist einer seiner stehenden Vorwürfe gegen die Epikureer¹⁾; auch den Stoikern wird aber zu bedenken gegeben, dass ihre Grundsätze dem Weisen eigentlich jede Betheiligung an der Staatsverwaltung verbieten würden²⁾. Ihm selbst gilt die Stellung des Staatsmanns als die schönste Gelegenheit zu edler und gemeinnütziger Thätigkeit³⁾, und die Theilnahme an der Staatsverwaltung nicht als eine Arbeit für anderweitige Zwecke, sondern unmittelbar an sich selbst als ein unerlässlicher Bestandtheil eines menschenwürdigen Lebens⁴⁾. Aber wie klein und beschränkt die politische Wirksamkeit war, welchen die damaligen Zustände seines Volkes überhaupt noch verstatteten, kann sich auch Plutarch nicht verbergen⁵⁾. Auch seine politische Schriftstellerei muss sich diesen Verhältnissen bequemen: er gibt Regeln für die Behandlung des Volks und der öffentlichen Angelegenheiten in den damaligen, ihrer staatlichen Selbständigkeit längst beraubten, Griechenstädten⁶⁾; er verlangt, dass man für's Gemeinwesen arbeite, so lange die Kräfte nur ausreichen⁷⁾; er spricht über die Pflichten der Fürsten und der hohen Beamten⁸⁾; und was er sagt, ist immer verständig und wohlwollend, nicht

1) Adv. Colot. 31 ff. S. 1125 f. vgl. De latenter vivendo. N. p. suav. vivi 17 f. S. 1098 f.

2) Sto. rep. 3, S. 1033.

3) An seni s. ger. resp. 5, 3 ff., S. 786. comp. Aristid. et Cat. 3: *ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἀνδρῶπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειώτεραν, ὁμολογούμενόν ἐστι.*

4) An seni 14, 2: *λειτουργία γὰρ οὐκ ἐστὶν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζῆου καὶ πεφυκότος ὅσον χρὴ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν.* Aus diesem Grunde solle man (was ja das Hauptthema dieser ganzen Schrift ist) die politische Thätigkeit auch im Alter so wenig, als irgend eine andere Pflichterfüllung, aufgeben. Zum *πολιτεύεσθαι* rechnet er aber freilich (25, 4 f.) jedes gemeinnützige Wirken, z. B. das des Sokrates.

5) Vgl. praec. ger. reip. 10, 9, 17, 4 ff. c. 18. 19, 1. S. 805. 813 f., wo Plut. den Staatsmann nachdrücklich warnt, der politischen Abhängigkeit seines Volkes nie zu vergessen.

6) In den *praecepta gerendae reip.* (*πολιτικά παραγγέλματα*) S. 798 ff.

7) An seni s. ger. resp. (*εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*).

8) Ad principem ineruditum (*πρὸς ἡγεμόνα ἀπαιδευτον*).

selten recht schön und treffend. Aber die Fragen des Staatslebens im grösserem Stil zu behandeln, ist nicht seine Sache¹⁾, und der praktische Zweck seiner Schriften bietet dazu keine unmittelbare Veranlassung. Die Staatsverfassungen betreffend nimmt er die monarchischen Zustände seiner Zeit nicht allein an, sondern er ist auch ein Lobredner der Monarchie: der Herrscher ist ihm ein Bild und ein Diener der Gottheit²⁾, und es sind weniger politische Einrichtungen, als die persönlichen Eigenschaften der Machthaber, von denen er das Heil erwartet³⁾.

Ihre eigentliche Spitze erreicht Plutarch's Ethik nicht, wie die altgriechische, in der Politik, sondern in der Religion. Nichts ist ja für den Menschen so tröstlich, eine so unversiegbare Quelle der Gemütsruhe und Freudigkeit⁴⁾, nichts ist auch für das Gemeinwesen so unentbehrlich, eine so unerlässliche Grundlage aller bürgerlichen Ordnung⁵⁾, wie der Glaube

1) Vgl. VOLKMAN *a. a. O.* II, 227 f.

2) Ad princ. inerud. 2, 8: τοὺς ἄρχοντας ὑπηρετεῖν θεῷ πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν καὶ σωτηρίαν u. s. w. 3, 6: ἄρχων δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος u. s. w. Ganz ähnlich äussern sich die S. 159, 1 angeführten pythagoreischen Fragmente. In dem Bruchstück περὶ μοναρχίας u. s. w. c. 4, S. 827 erklärt Plutarch (wenn er wirklich der Verfasser desselben ist) die Monarchie, angeblich nach Plato, ausdrücklich für die wünschenswertheste Verfassung.

3) Wie diess namentlich aus der Schrift ad princ. inerudit. hervorgeht.

4) M. vgl. hierüber besonders die schon S. 186, 1 berührte Auseinandersetzung n. p. suav. vivi 21—23, S. 1101 f. z. B. 21, 5: οὕτε γὰρ διατρεβαί [sc. μᾶλλον εὐφραίνουσι] τῶν ἐν ἱεροῖς οὕτε καιροὶ τῶν ἑορτασμῶν, οὕτε πράξεις οὗτ' ὄψεις εὐφραίνουσιν ἕτεραι μᾶλλον ὢν ὁρῶμεν ἢ δρῶμεν αὐτοὶ περὶ θεῶν, ὑργιάζοντες ἢ χορεύοντες ἢ θυσίαις παρόντες ἢ τελεταῖς. Der eigentliche Grund dieser Freude sei aber (§ 8) die ἐλπίς ἀγαθῆ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῇ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα μεχαρισμένως. c. 22, 4: πάντα δὲ τῶν θεῶν . . . καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοί· καὶ τὸν θεοφιλῆ μὴ τι εὖ πράττειν, ἢ [μὴ] θεοφιλῆ εἶναι τὸν σώφρανα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστιν. 23, 1: καλὰ μὲν οὖν εἰκὼς εἶναι καὶ τὰ γινόμενα παρὰ τῶν θεῶν· τὸ δὲ γίνεσθαι διὰ τῶν θεῶν ταῦτα αὐτά, μεγάλην ἡδονὴν ποιεῖ καὶ θάρσος ἀμήχανον u. s. w.

5) Adv. Colot. 31, 8. S. 1125: In der Gesetzgebung πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μέγιστον, sie ist (§ 5) τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεσμα, und eine Stadt könnte ihren Boden ebenso leicht entbehren, als den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

an die Götter und ihre Verehrung. Die Götter und ihre Vorsehung leugnen, heisst die Menschen der höchsten Güter berauben¹⁾: der Atheismus ist etwas thierisches, eine Verleugnung der menschlichen Natur²⁾. Nun hat aber freilich nicht jede Gottesverehrung den gleichen Werth. Die Frömmigkeit liegt in der Mitte zwischen dem Atheismus und dem Aberglauben³⁾, und der letztere steht mit ihr kaum in einem geringeren Widerspruch, als der erstere⁴⁾. Plutarch schildert mit den lebhaftesten Farben seine Verkehrtheit und seine verderblichen Wirkungen, die Furcht, mit der er die Menschen erfülle, die Unruhe, in die er sie unaufhörlich versetze, die Unthätigkeit, zu der er sie verurtheile⁵⁾; er sieht in ihm die Hauptursache und den scheinbarsten Rechtfertigungsgrund des Atheismus⁶⁾, ja selbst einen versteckten Atheismus, sofern die Unwissenheit über die Gottheit beiderseits die gleiche⁷⁾, und die Furcht vor den Göttern von dem geheimen Wunsche, dass es keine Götter geben möchte, untrennbar sei⁸⁾; er erklärt ihn sogar für noch schlimmer als die Gottesleugnung, weil der Atheist durch seinen Irrthum wenigstens nicht in jene Aufregung versetzt werde, die den Abergläubischen verfolge⁹⁾. Aber theils äussert er sich anderswo auch wieder

1) Vgl. S. 185 f.

2) De Is. 71 Schl. S. 379: *εἰς ἀθέλους ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμοὺς.*

3) De superst. 14 Schl. S. 171. De Is. 67 Schl.: *οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἔλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αὐθις ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα.* Vgl. Pericl. 6.

4) De Is. 11 Schl.: *οὐδὲν ἑλαττον κακὸν ἀθεότητος, δεισιδαιμονίαν.* Vgl. Alex. 76.

5) So namentlich in der Schrift De superstitione von Anfang bis zum Ende; wie ja schon der Name der *δεισιδαιμονία* weit weniger die falschen Vorstellungen über die Götter, als die mit ihnen verbundene Furcht und Unruhe bezeichnet.

6) A. a. O. 12. De Is. 71 g. E.

7) De superst. 1 Anf.: *τῆς περὶ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα θύεσης, τὸ μὲν, ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς, τοῖς ἀντιτύποις ἦθει τὴν ἀθεότητα, τὸ δὲ, ὥσπερ ἐν ὑγροῖς, τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἐμπεποίηκεν.* Vgl. Anm. 8.

8) A. a. O. 11.

9) A. a. O. 1 f. 5—7. 10 ff. Dass Plutarch im weiteren Verlauf seiner, wie es scheint, unvollendeten Abhandlung über den Aberglauben diese

milder über abergläubische Meinungen¹⁾, theils fragt es sich eben, was wir unter dem Aberglauben zu verstehen, und wo wir die Grenze zwischen dem Aberglauben und der Frömmigkeit zu ziehen haben. Und in dieser Beziehung zeigt sich nun Plutarch lange nicht so frei, als man nach seinen allgemeinen Erklärungen erwarten möchte. Sein eigener Gottesbegriff ist allerdings, soweit es sich um den höchsten Gott handelt, ein sehr reiner; den unwürdigen Vorstellungen des Volks und der Dichter über die Götter tritt er mit aller Bestimmtheit entgegen²⁾; er ist überzeugt, dass richtige Ansichten über die Gottheit und ein rechtschaffenes Leben der beste Gottesdienst sind³⁾; und wenn er mit den Stoikern eine dreifache Theologie unterscheidet, die der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen⁴⁾, so kann er doch die Entscheidung über die Religionswahrheit nur der Philosophie anheimgeben⁵⁾. Aber seine Philosophie lässt ihm eben vieles als möglich, ja als nothwendig erscheinen, was der unsrigen widerstrebt. Das Bedürfniss ausserordentlicher Hilfsmittel ist bei ihm um so stärker, je lebhafter er die Schranken unserer geistigen Kraft, den Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit empfindet⁶⁾;

Aeusserungen, welche er nicht einem Andern in den Mund legt, sondern in eigenem Namen mit aller Bestimmtheit vorträgt, wieder beschränkt haben würde, ist mir nicht wahrscheinlich.

1) N. p. suav. v. 21, S. 1101: man müsse allerdings den Götterglauben von abergläubischen Bestandtheilen reinigen; *εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, μὴ συνεκκόπτειν μηδὲ τυφλοῦν τὴν πίστιν, ἣν οἱ πλείστοι περὶ θεῶν ἔχουσι*. Es seien im Grunde doch nur wenige, deren ganzes Gefühl der Gottheit gegenüber die Furcht sei, und auch bei ihnen bilde diese eine gewisse Schranke gegen ihre innere Schlechtigkeit; bei den meisten dagegen sei der Ehrfurcht vor der Gottheit zwar eine gewisse Bangigkeit beigemischt; *μυριᾶς δὲ μειζὼν ἔστι καὶ πλέον αὐτῇ τὸ εὐέλπι καὶ περιχαρὲς* u. s. w. Ebd. 20, 7: es sei besser, wenn der Götterglaube mit einiger Furcht verbunden sei, als wenn man den Segen desselben ganz entbehre. c. 25: es sei immerhin nützlich, wenn die Ungerechten durch die Furcht vor dem Hades im Zaume gehalten werden.

2) Vgl. S. 184 f.

3) De Is. 2. 11 g. E. S. 351. 355. Aristid. 6: durch nichts werde man den Göttern so ähnlich und verwandt, als durch die Tugend.

4) Amator. 18, 10. S. 768 vgl. 1. Abth. 317, 2. 566. 674^s.

5) De Is. 68 Anf. 378. Ebd. 3.

6) M. s. hierüber S. 198, 3. 4.

dass sie aber dem Menschen auch wirklich zutheilwerden, wie könnte er diess bei seiner Ansicht von der Vorsehung¹⁾ bezweifeln? wie liesse sich denken, dass die gütigen Götter denen, welchen sie hold sind, etwas von ihren Gaben vor-enthalten, und ihnen nicht vielmehr in Offenbarungen aller Art, von denen Plutarch auch in der Geschichte zahlreiche Beispiele zu finden glaubt²⁾, ihre | Absichten kundthun³⁾? dass sie nicht mit solchen, die ihrer Gnade würdig sind, in geistigem Verkehr stehen, sie belehren und zum Guten ermuntern⁴⁾? Woher könnte uns auch das Wissen von der Gottheit kommen, wenn nicht sie selbst diesen ihren eigensten Besitz, wie alles Gute, uns mittheilt⁵⁾? Beruht es aber auf

1) Worüber S. 195 f.

2) Es ist bekannt, wie häufig Plutarch von Vorzeichen, Orakeln, vorbedeutenden Träumen u. s. w. erzählt, und er thut diess nicht etwa nur in der Art, wie man eine Sage anführt, der man selbst keinen Werth beilegt, sondern so, dass er die Vorgänge, um die es sich handelt, als geschichtliche Thatfachen mittheilt, und sich in eigenem Namen über ihre Bedeutung ausspricht. Wenn GÉZARD *Morale de Plut.* 349 f. darsuthun sucht, dass Plut. solchen Erzählungen gegenüber sich die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt, und ihnen keineswegs unbedingt Glauben geschenkt habe, so kann ich diess nur mit grosser Einschränkung zugeben. Er glaubt allerdings nicht jedes Wunder und jede Vorbedeutung, aber er glaubt deren doch immer noch sehr viel mehr, als selbst ein griechischer Geschichtschreiber glauben durfte; und wenn er in einzelnen Fällen von Unterschiebung eines Orakels oder schmeichlerischer Deutung eines Traums erzählt, so beweisen doch manche von den Stellen selbst, welche GÉZARD für sich anführt, dass damit durchaus kein allgemeines Misstrauen gegen derlei Erzählungen ausgesprochen sein soll. So Alex. 18. 25. Nic. 13, wo eine Menge Vorbedeutungen in gutem Glauben berichtet werden, Coriol. 38, wo Plut. zwar gegen das Sprechen einer Bildsäule Bedenken hat, aber ausdrücklich zugibt, dass die Erscheinung schwitzender, weinender oder ächzender Bildsäulen vom δαιμόνιον zum Zweck einer Vorbedeutung bewirkt werden könne. Es ist also nicht das Wunder als solches, sondern nur das allzuabenteuerliche des Wunders, woran er Anstoss nimmt. Weitere Beispiele seines Weissagungsaberglaubens finden sich in zahllosen Stellen der *Bios*, m. vgl. d. Index der Didot'schen Ausg. unter Oracula und Prodigia und S. 212, 2.

3) N. p. suav. vivi 22, 7. S. 1103 (nach XENOPH. Symp. 4, 48).

4) Numa 4 f. Coriol. 32; dagegen werden die Erzählungen von einem geschlechtlichen Verkehr zwischen Göttern und Menschen an der ersten von diesen Stellen zurückgewiesen.

5) De Is. 1, S. 531.

einer Mittheilung der Gottheit, so wird es um so vollkommener sein, je weniger wir von unserem eigenen einmischen: die höhere Offenbarung ist ein Leiden der Seele, worin sie zum Werkzeug der Gottheit geworden ist, ein Zustand des Enthusiasmus. Nun wird es freilich der Seele, so lange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben, und es ist insofern jede Offenbarung als das Produkt zweier Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlich gewirkten, zu betrachten, und in jeder die göttliche Wirkung von den menschlichen Zuthaten zu unterscheiden; aber doch ist die Aufgabe die, alle eigene Thätigkeit möglichst zurückzudrängen, und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen ¹⁾. Das Eintreten jener höheren Wirkung ist an gewisse Vermittlungen geknüpft, oder es wird doch durch sie erleichtert: nach der objektiven Seite sind theils | Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen ²⁾, theils dienen auch manche materielle Dinge, wie die Dämpfe der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hülfe der Dämonen, zur Erregung des Enthusiasmus ³⁾; auf Seite des Menschen ist die Empfänglichkeit für Offenbarungen durch die Ruhe der Seele und ihre Ablösung vom Sinnlichen bedingt, und wie dieselbe deshalb im Schlafe grösser zu sein pflegt, als im wachen Zustande, so kann auch eine enthaltsame Lebensweise, wie die des Sokrates und der Isispriester, für den Verkehr mit der Gottheit vorbereiten ⁴⁾. Die innere Offenbarung selbst jedoch ist etwas

1) De Pyth. orac. 21—23. S. 404 f. Amator. 16, 4 ff. S. 758. Def. orac. 48, S. 436. Ebd. 40. Ich will aus der ersten Stelle, der Hauptstelle Plutarch's über diesen Gegenstand, nur die folgenden Sätze anführen: *σῶμα μὲν ὀργάνοις χρῆται πολλοῖς, αὐτῷ δὲ σώματι ψυχὴ . . ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γέγονεν*, kein Organ stellt aber die Thätigkeit dessen, von dem es bewegt wird, ganz rein dar; *οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμός τοιξε μῆξις εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἄμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης*.

2) Gen. Socr. 20, S. 588. c. 24 u. 5. Def. orac. 13. 16 (s. o. 194, 6) 38. 48.

3) Def. orac. 48 ff.: die Seele des Menschen ist die *ἕλη*, das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν* und die Ausdünstung der Erde ist *οἶον ὄργανον ἢ πλήκτρον* u. s. w. Ebd. 40 f. s. u. 211, 2.

4) Gen. Socr. 20. vgl. c. 22, S. 592 B. De Is. 5. Def. orac. 40.

momentanes: der Gedanke des Göttlichen trifft und erleuchtet die Seele mit Einem Male, wie ein Blitz, sie berührt den Dämon, oder auch das körperlose Urwesen selbst, wie mit einem Sprunge, und erhält in dieser Berührung die Weihe der Wahrheit¹⁾. Wir sehen in diesen Sätzen einerseits die stoische Offenbarungstheorie sich wiederholen²⁾, andererseits die Lehre der Neuplatoniker von der Ekstase sich vorbereiten, so wenig auch diese bei Plutarch schon die Bedeutung eines Zielpunkts hat, dem das ganze System zustrebt.

Auf diesem Standpunkt musste nun ein Plutarch sehr vieles glaublich finden, woran eine nüchternere Philosophie Anstoss genommen hätte. Dahin gehören vor allem die Weissagungen, deren Rechtfertigung ihm natürlich noch viel weniger Schwierigkeit machen konnte, als sie den Stoikern gemacht hatte. Dass freilich die Götter selbst durch den Mund der Propheten reden und der Pythia ihre Orakel wörtlich eingeben, kann er nicht glauben: diese Vorstellung nennt er einfältig und kindisch, und im Widerspruch mit richtigen Begriffen von der Gottheit³⁾. Aber seinem Weissagungsglauben selbst thut dieses Zugeständniss keinen Eintrag. Wie vielmehr seiner Ansicht nach (s. o. S. 209) bei jeder Offenbarung die Thätigkeit der Gottheit mit der des Offenbarungsorgans zusammenwirkt und desshalb Göttliches und Menschliches in ihr vermischt ist, so verhält es sich auch bei den Orakeln. Die Gottheit (bezw. der Dämon) gibt den Anstoss zu der Bewegung in der Seele des Wahrsagers, sie erleuchtet dieselbe über die Zukunft, erzeugt in ihr gewisse Vorstellungen; ihm selbst gehören die Worte und Formen, in denen er das ihm

1) De Is. 77: ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀγίου νόησις ὡς περ αἰστραπὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἀπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε . . . πρὸς τὸ πρῶτον ἐκείνο καὶ ἀπλοῦν καὶ αὔλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελειῇ τέλος ἔχειν τὴν φιλοσοφίαν νομίζουσι. Gen. Socr. 20: Das Wort, wodurch sich Menschen einander mittheilen, ist eine Art πληγὴ τῆς ψυχῆς. ὁ δὲ τοῦ κρείττονος νοῦς ἄγει τὴν εὐφυᾶ ψυχὴν ἐπιδιγγάνων τῷ νοηθέντι πληγῆς μὴ δεομένην· ἡ δ' ἐνδίδωσιν αὐτῷ χαλῶντι καὶ συντελούντι τὰς ὁρμὰς . . . εὐστροφούς καὶ μαλακὰς ὥς περ ἡνίας ἐνδούσας.

2) Vgl. 1. Abth. 342 ff.³.

3) Def. orac. 9. g. E. De Pyth. orac. 7. 20. S. 397. 404.

mitgetheilte ausspricht¹⁾. Jene göttliche Mittheilung selbst aber knüpft an die natürliche Begabung der Seele und die natürlichen Bedingungen ihrer Bethätigung an. Das Vermögen, zukünftiges vorherzusehen, wohnt der Seele, wie Plutarch glaubt, von Natur ebenso gut inne, wie das, an vergangenes sich zu erinnern; dieses Vermögen tritt in Wirksamkeit, sobald der Zustand des Leibes, von sich aus oder durch äussere Einflüsse, die Veränderungen erfährt, welche es zu entbinden, die Seele im Enthusiasmus aus der Gegenwart hinwegzuversetzen geeignet sind²⁾. Wo Quellen oder Dünste aus der Erde strömen, welche den prophetischen Enthusiasmus erregen, da bildet sich der Sitz eines Orakels; wenn dieselben aus irgendwelchen Gründen versiegen, muss auch das Orakel erlöschen³⁾. Von der Kraft der Orakel hat Plutarch eine sehr hohe Meinung: er versichert, sie sei durch

1) Pyth. or. 7, S. 397 (über die Orakel der Pythia): οὐδὲ γὰρ ἐστὶ θεοῦ ἡ γῆρυς, οὐδὲ ὁ φθόγγος, οὐδὲ ἡ λέξις, οὐδὲ τὸ μέτρον, ἀλλὰ τῆς γυναικὸς· ἐκείνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας· παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον. ὁ γὰρ ἐνθουσιασμός τοιοῦτός ἐστι. Ebd. 21: νόησον τὸν ἐπταῦθα (in Delphi) θεὸν χρῶμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοήν . . . δείκνυσσι μὲν γὰρ καὶ ἀναφαίνει τὰς αὐτοῦ νοήσεις, μεμιγμένους δὲ δείκνυσσι διὰ σώματος θνητοῦ καὶ ψυχῆς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένης μηδὲ τῷ κινουonti παρέχειν αὐτὴν ἀκίνητον ἐξ αὐτῆς καὶ καθεστῶσαν u. s. w.

2) Da hierüber schon S. 209 gesprochen wurde, will ich nur noch die Stelle Def. orac. 39 f. etwas näher besprechen. Nachdem sich hier Plut. in der angegebenen Weise über das Weissagungsvermögen geäussert hat, fährt er fort: τὸ δὲ μαντικόν, ὥσπερ γραμματεῖον ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἐξ αὐτοῦ, δεκτικόν δὲ φαντασιῶν [- στικῶν] παθῶν καὶ προαισθήσεων, ἀσυλλογίστως ἄπτεται τοῦ μέλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κράσει καὶ διαθέσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γινόμενον, ὃν ἐνθουσιασμὸν καλοῦμεν. Dieser Zustand des Körpers trete oft von selbst ein, es gebe aber auch, neben anderen heilsamen und schädlichen Quellen, Ausströmungen des πνεῦμα μαντικόν, welches bald in Luftform ausdünste, bald Wassern beigemischt sei. Wie dieses mittelst des Körpers auf die Seele wirke, sucht Plut. dann weiter zu erklären; er vergleicht diese Wirkung mit der des Weins. Mit dieser Theorie weiss er dann auch (c. 46—51) die Satzungen und Gebräuche des delphischen Orakels in Beziehung auf die Opferthiere und die Pythia in Uebereinstimmung zu bringen.

3) Def. orac. 42. 44. Diese ganze Schrift nimmt ja ihren Ausgangspunkt von der Thatsache, dass so viele frühere Orakel in Abgang gekommen waren.

zahlreiche Erfahrungen bestätigt, die Pythia sei nie | eines Irrthums überführt worden ¹⁾, und er selbst erzählt häufig von eingetroffenen Weissagungen und wunderbaren Vorbedeutungen, ohne gegen ihre geschichtliche Wahrheit einen Zweifel zu äussern ²⁾. Der natürlichen Erklärung und wissenschaftlichen Betrachtung der Dinge will er darum allerdings nicht entsagen; aber da ihm der Naturlauf doch schliesslich nur ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung ist, so hat es für ihn keine Schwierigkeit, einerseits auch in dem, was er selbst als ein natürliches anerkennen muss, doch zugleich eine höhere Offenbarung zu finden ³⁾, und andererseits selbst das unmöglichste, wenn es nur bedeutungsvoll ist, sich gefallen zu lassen ⁴⁾. Sein Verhältniss zum Volksglauben ist daher im wesentlichen das gleiche, wie das in der stoischen Schule hergebrachte. Er weiss recht

1) Pyth. orac. 11, 29 vgl. Def. orac. 46.

2) So beruft er sich Pyth. orac. 11 auf drei delphische Orakelsprüche, die freilich wunderbar genug wären, ebd. 9 auf die vielen durch den Erfolg bestätigten sibyllinischen Weissagungen, Def. orac. 45 auf einen Fall, in welchem das Orakel des cilicischen Mopsus einen Zweifler, der es auf die Probe stellte, beschämte; Pyth. orac. 8 auf eine ganze Reihe wunderbarer Vorbedeutungen. Weitere Beispiele finden sich Alcib. 39. Timol. 12. Aemil. P. 24. Pyrrh. 31 f. Pomp. 73. Alex. 14. Anton. 60 u. 8. Vgl. S. 208, 2.

3) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser S. 181, 5, namentlich die bezeichnende Aeusserung Perikl. 6, wo aus Anlass eines Wunderzeichens, welches Anaxagoras natürlich erklärte, bemerkt wird: *ἐκώλυε δ' οὐδέν, οἶμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχάνειν καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τὴν αἰτίαν, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος· ὑπέκειτο γὰρ τῷ μὲν ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε θεωρῆσαι, τῷ δὲ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προειπεῖν*. Wenn man meine, durch Nachweisung der natürlichen Ursachen werde die Bedeutung einer Erscheinung als Vorzeichen aufgehoben, so müsste man alle, auch die künstlichen Zeichen leugnen.

4) In den Stellen, welche vorl. Anm. angeführt sind, finden sich Prodigien der unglaublichsten Art, schwitzende Bildsäulen u. dgl. (vgl. S. 208), und qu. conv. VIII, 1, 3 will Pl. die Sage von der göttlichen Abkunft Plato's nicht verwerfen; denn wenn auch ein geschlechtlicher Akt dem Begriff der Gottheit widerstreite, *οὐδέν οἶομαι δεινόν, εἰ μὴ πλησιάζων ὁ θεὸς ὡπερ ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἐτέραις τισὶν ἀγαῖς δι' ἐτέρων καὶ ψαύσει τρέπει καὶ ὑποτίμπλησι θειοτέρας γονῆς τὸ θνητόν*. Darf man nun auch nicht alles, was in einem seiner Gespräche steht, für Plutarch's eigene dogmatische Ueberzeugung halten, so würde er doch diese Annahme nicht un widersprochen vortragen lassen, wenn sie ihm nicht annehmbar, oder wenigstens denkbar erschiene.

wohl, dass dieser Glaube | sehr viel verkehrtes, falsches und der Gottheit unwürdiges enthält¹⁾; aber er ist nicht allein von seiner Unentbehrlichkeit für das Gemeinwesen zu fest überzeugt²⁾, sondern auch durch sein eigenes religiöses Bedürfniss zu eng mit ihm verwachsen, als dass er ihm nicht die beste Seite abzugewinnen suchen sollte. Die mancherlei Volksgötter sind ihm nur verschiedene Formen, unter denen dieselben göttlichen Wesen verehrt werden. „Es gibt nicht verschiedene Götter für verschiedene Völker, nicht barbarische und hellenische, südliche und nördliche, sondern wie die Sonne und der Mond allen leuchten, wie der Himmel und die Erde und das Meer allen Menschen gemein sind, mögen auch ihre Namen noch so verschieden sein: so ist es auch Eine Vernunft, die in der Welt waltet, Eine Vorsehung, die sie regiert, und dieselben dienenden Kräfte sind allen zugeordnet; nur die Namen und die Formen ihrer Anbetung sind verschieden, und die heiligen Symbole, welche den Geist zum Göttlichen hinleiten, sind bald dunkler, bald deutlicher³⁾.“ Hiemit war es von selbst gegeben, dass der Philosoph alle Religionen im wesentlichen als berechtigt anerkennen musste. Er räumt wohl ein, dass nicht alle gleich rein, dass manche mit abergläubischen Bestandtheilen stark versetzt seien⁴⁾; er ist den fremden Kulturen im allgemeinen nicht geneigt⁵⁾,

1) S. o. 185, 1. 206 f.

2) Vgl. S. 205, 5.

3) De Is. 67, S. 377 f.

4) A. a. O.: *συμβόλοις χρῶνται καὶ ἱερωμένοις, οἱ μὲν ἀνδρῶς οἱ δὲ τραποτέρους, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὁδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως. ἔνιοι γὰρ ἀποσεγλήντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὤλισθον.* Zu den Religionen, welche Plut. als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt: er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1. 2. 9 (wo der jüdische Kultus wohl deshalb als noch fortbestehend behandelt wird, weil Plut. das, was er hier sagt, von einem Aelteren entlehnt hat). Sto. rep. 38, 2. S. 1051. De superst. 8, Schl. S. 169.

5) De superst. 3, S. 166, gegen die *πηλώσεις, καταβορβορώσεις* (das Besmieren mit Mist, wie es in einigen aus dem Orient eingeführten Mysterien vorkam), *σαββατισμοὶ* u. s. w. und das *ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ἥμασι βαρβαρικοῖς κατασχύνειν [τὴν γλῶτταν]*, καὶ παρανομεῖν τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἄζωμα τῆς εὐσεβείας.

und hält den stehenden Grundsatz des Alterthums fest, dass jeder | die Götter nach dem Herkommen seines Volkes verehren solle¹⁾. Aber schon seine Schrift über Isis und Osiris beweist, wie bereit er ist, unter der Hülle der Mythen, in auswärtigen wie in einheimischen Religionen, philosophische Sätze zu suchen. Der Mythos ist, wie er sagt, der Widerschein einer Wahrheit, auf die er uns hinweist²⁾; und diese Wahrheit muss so allgemein sein, wie die Götter, über die sie uns belehrt³⁾: philosophische Sätze bilden den wesentlichen Inhalt aller Mythen. In der Aufsuchung derselben verfährt Plutarch mit aller jener Willkür, an welche man sich, zunächst durch die stoische Allegorik, seit Jahrhunderten gewöhnt hatte; und auf diesem Wege gelingt es ihm, nicht allein in den Mythen, selbst den scheinbar ungereimtesten, durchaus einen tieferen Sinn zu entdecken⁴⁾, sondern auch

1) Amator. 13, S. 756. Pyth. orac. 18. Def. orac. 12, Schl. v. Marc. c. 5 Schl. Vgl. conj. praec. 19, S. 140: die Frau solle keine anderen Freunde haben, als ihr Mann; unsere grössten Freunde seien aber die Götter; die Frau solle sich also mit den Göttern des Mannes begnügen und sich der fremden Kulte und superstitiösen Winkelgottesdienste enthalten; solche *λεπα κλειτόμενα* gefallen keiner Gottheit. Auch Plutarch's Osiris- und Isisverehrung steht damit nicht im Widerspruch, denn diese Götter gelten ihm für hellenische, wie es auch ihre Namen sein sollen. Vgl. S. 188. 199 f. 217, 2.

2) De Is. 20, S. 358 sagt Plut., nachdem er den Osirismythos dargestellt und auch einiger anstössigen Züge in demselben erwähnt hat: diese Dinge im Ernst von der Gottheit ausszusagen, wäre freilich ein Frevel; aber sie seien darum doch nicht leere Fabeln, sondern wie der Regenbogen eine Abspiegelung (*ἔμφασις*) der Sonne ist, οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τιπὸς ἔμφασις ἐστὶν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν. Vgl. c. 9. 11.

3) De Is. 66 wendet Plut. gegen die Deutung der ägyptischen Gottheiten (Osiris u. s. w.) auf den Nil u. s. f. ein, sie seien zu beschränkt, die Götter seien κοῖνοι, nicht Ἀιγυπτίων ἰδιοί, Isis, Osiris u. s. w. seien allen bekannt, und auch wenn sie ihre ägyptischen Namen erst neuerdings erfahren haben, kennen und verehren sie doch ihr Wesen (*δύναμις*) von jeher. Vgl. c. 67.

4) Schon die hellenischen Götter und ihre Geschichte werden von Plut. nicht selten in ähnlicher Weise gedeutet, wie von den Stoikern; und wenn er mit dem materialistischen Pantheismus ihrer Mythendeutung nicht einverstanden ist (vgl. S. 185), und sich insofern materiell mehr an die Neupythagoreer anschliesst, so ist doch seine Behandlung der Mythologie ihrem allgemeinen Princip nach von der übrigen nicht verschieden, und auch im einzelnen trifft er oft genug mit ihnen zusammen. Apollo bezeichnet das

für | die Kultusgebräuche und Lebensvorschriften hellenischer

einheitliche göttliche Wesen (De Ei 20, s. o. 184, 1); sein Name wird bald (a. a. O.) von α und πολύς , bald von ἀπολύειν (Fragm. IX, De Daedal. Plat. 5, 2), der Beiname Πύθιος (De Ei 2, S. 385) von πυρῶναισθαι hergeleitet. De lat. viv. 6, 3. S. 1180. De Is. 61 wird er und der angeblich mit ihm identische Horos der Aegypter der Sonne oder der sie bewegenden Kraft gleichgesetzt, und De Ei 9 die stoische Deutung des Apollo und Dionysos (1. Abth. 329, 2. 331, 4. 5^a) nicht zurückgewiesen; an anderen Stellen jedoch (De Ei 21 vgl. c. 17. 20. Pyth. orac. 12 g. E. S. 400. Def. orac. 42, S. 433) widerspricht Plut. der Vermischung des Apollo mit Helios, indem er beide unterscheidet, wie Urbild und Abbild, Wesen und Erscheinung, und somit in Apollo eine Bezeichnung des höchsten Gottes oder des platonischen ἀγαθόν sieht, dessen Abbild ja gleichfalls die Sonne ist (Bd. II a, 707). Artemis ist der Mond (fac. lunae 25, 7. S. 938. qu. conv. III, 10, 3, 10), Leto die Nacht (Fragm. IX, 4 f. vgl. 1. Abth. 329, 4^a), Here die Erde (a. a. O. ebd. c. 7, wo auch Zeus, ganz stoisch, von der θερμῇ und πυρῶδης δυνάμεις , der Zwist des Zeus und der Here von Erdbeben gedeutet wird); und da nun die Nacht durch den Schatten der Erde entsteht, sind Here und Leto identisch (a. a. O. c. 4 f.; auf diese Stelle bezieht sich THEODORET cur. gr. aff. III, 515 C); ebenso sollen Ares und Apollo gleiche Bedeutung haben (a. a. O. 5). Die Erzählung von der Geburt der Aphrodite aus dem Meer deutet auf die Fruchtbarkeit desselben (qu. conv. V, 10, 3, 6). Hermes ist der λόγος (De Is. 54); die alten ithyphallischen Hermen ohne Glieder wollen ausdrücken, dass die Greise körperlicher Arbeit enthoben seien, $\text{ἐὰν τὸν λόγον ἐπεργόν... καὶ γόνιμον ἔχωσιν}$ (An seni s. ger. resp. 28, Schl. S. 797). Noch manches derartige findet sich da und dort, auch abgesehen von der unächten vita Homeri, welche c. 93—102. 202. u. ö. viele stoische Allegorien bringt. Am bezeichnendsten ist aber für Plutarch's Auffassung der Mythen die Schrift über Isis und Osiris. Osiris, welcher mit Dionysos identisch sein soll (c. 25 ff.), ist ihm die Bezeichnung alles guten und heilbringenden in der Natur und im Menschengenoste (c. 49. 56. 64); sein sichtbares Abbild ist die Sonne (c. 51), er selbst jedoch ist als der reine Geist über alles sinnliche und veränderliche hoch erhaben (c. 54. 78; s. o. 184, 6). Isis ist $\text{τὸ τῆς φύσεως θῆλυ}$, die ὕλη , aber nicht als körperliche, die Empfänglichkeit für das Gute, welches von Osiris ausgeht (c. 53. 56. 58. 64); Typhon bedeutet alles verderbliche in der Natur, in der Seele wie in der Körperwelt, und fällt insofern mit Ahriman und der bösen Weltseele zusammen (c. 45. 49. 55. 64); Horos-Apollo ist der αἰσθητὸς κόσμος als Abbild des νοητός (c. 54. 56 — eine beschränktere Deutung, von der $\text{πάντα σώζουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα}$, c. 38, ist nicht seine eigene); Thoth (Hermes) ist der λόγος (c. 54 f.); Harpocrates $\text{τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεαροῦ καὶ ἀτελοῦς καὶ διαφθώτου σωφρονιστής}$ (c. 68). Die Seele des Osiris ist unsterblich, sein Leib wird von Typhon zerstückelt, d. h. das Gute und Geistige ist an sich über die Vergänglichkeit erhaben, aber seine Erscheinung fällt ihr anheim (c. 54). Osiris und Isis zeugen schon im Leib ihrer Mutter den Horos, der aber noch verstümmelt ist, d. h. der vollständigen Weltbildung gieng

und orientalischer Religionen, wie auffallend und abschreckend sie an sich seien mögen, annehmbare Gründe zu finden¹⁾. |

eine unvollendete Schöpfung voran (ebd.). Horos wird der *νοθεύα* angeklagt, weil die sichtbare Welt nicht so rein ist, wie ihr Vater, der *λόγος*, aber freigesprochen, weil sie doch immer das Abbild des Geistigen ist (ebd.). Er entmannt den Typhon, weil die Weltbildung der anfänglichen Unordnung ein Ende macht; und ähnliches meint die Erzählung, dass Thoth aus den Sehnen Typhon's Saiten gemacht habe (c. 55). Wenn Osiris im Todtenreich herrscht, so bedeutet diess, dass erst die körperfreie Seele zur wahren Gemeinschaft mit Gott komme (c. 78). Dass Osiris anfangs die Beine zusammengewachsen waren und erst Isis sie löste, will besagen, der an sich selbst verborgene Gott trete durch die Bewegung in die Erscheinung (c. 62). Auch mancherlei physikalische Deutungen der ägyptischen Mythen bringt er (c. 32—44); doch sind ihm diese im allgemeinen zu eng (c. 45, s. o. 214, 3). Noch weniger weiss er sich mit der enemeristischen Erklärung der Göttersagen zu befreunden, die er c. 22 f. richtig beurtheilt; dagegen will er die Annahme nicht abweisen, dass die Erzählungen von Osiris, Isis und Typhon, und ebenso die griechischen Sagen über Dionysos, über die Titanen und die Giganten, Kronos und Demeter, den Kampf Python's mit Apollo und ähnliches, sich ursprünglich auf Vorgänge aus der Dämonenwelt beziehen, und dass Osiris und Isis aus Dämonen zu Göttern geworden seien (c. 25, 27 vgl. Def. orac. 21, S. 521 und oben S. 194, 1).

1) Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδὲ ἐπὶ δεισιδαιμονίας . . . ἐγκατεποιχοῦντο ἱεροουργίας, ἀλλὰ τὰ μὲν ἡθικὰς ἔχοντα καὶ χρειώδεις αἰτίας, τὰ δὲ οὐκ ἁμοῖα κομψότητος ἱστορικῆς ἢ γελαϊκῆς εἰσιν (De Is. 8). Dieser Voraussetzung gemäss beurtheilt nun Plut. die ägyptischen Gebräuche, wie die Vorschriften über die Tracht (c. 4) und Nahrung der Priester, die reinen und unreinen Speisen (c. 5—8), den Gebrauch des Sistrum (c. 63) und des Räucherwerks (c. 79), die Darstellungen des Osiris (c. 51), die Gewänder des Osiris und der Isis, von denen jene durch ihre gleichmässige lichte Farbe die Einfachheit des Urwesens, diese durch ihre Buntheit die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt andeuten (c. 77 vgl. 51); so rechtfertigt er nicht blos die Todtenklagen um Osisis u. s. w., indem er sie auf die Früchte der Erde bezieht, um deren Erneuerung die Götter gebeten werden (c. 69—71, anders Def. orac. 14 s. u.), sondern auch den Thierdienst, denn so verwerflich die Anbetung der Thiere als solche, und so ungereimt die Mythen, mit denen sie begründet werde, ihrem Buchstaben nach seien, so sei er doch theils durch den Nutzen mancher Thiere, theils durch ihre symbolische Bedeutung begründet. Die letztere ist Plutarch die Hauptsache, und er ergreift sich ausführlich in der spielendsten Deutung von Dingen, die auch an sich selbst theilweise fabelhaft sind: das Krokodil sei ein *μύημα θεοῦ*, weil es keine Zunge habe, *φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπορροεῖς ἐστι*; es habe ein Häutchen über dem Auge, *ὥστε βλέπειν μὴ βλέπομενον*, ὃ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν; der Schnabel des Ibis bilde zusammen mit seinen Beinen ein gleichseitiges Dreieck: das Wiesel werde,

Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche liessen sich denken, in denen nicht eine theologische oder physikalische Wahrheit, eine sittliche Vorschrift oder ein Zeichen von Frömmigkeit, ein Zug aus der Geschichte der Dämonen oder ein Mittel zu ihrer Beschwichtigung gesucht werden konnte, wenn man es mit ihrer Deutung so leicht nahm, wie Plutarch und seine Zeitgenossen? und warum hätte in dieser Beziehung zwischen einheimischem und fremdem ein Unterschied sein sollen, wenn doch manche von den ausgezeichnetsten hellenischen Weisen die Schüler der Barbaren gewesen waren¹⁾, und wenn andererseits der Ausleger das griechische mit solcher Unbefangenheit in die ausländischen Ueberlieferungen hineinlegte, dass er selbst ägyptische Götternamen aus griechischen Wurzeln zu erklären sich erlaubte?²⁾ Plutarch huldigt daher in seiner Auffassung der Religion ganz jenem Synkretismus, welcher die verschiedenen Religionen durch spekulative Umdeutung mit einander und mit der Philosophie zu einem trüben Gemenge verschmolz, wenn er auch den Kultus allerdings in der Hauptsache auf die Götter seines Volkes beschränkt wissen will³⁾. Zu der Ascese jedoch, welche mit diesem Synkretismus sonst nicht selten, und so namentlich bei den Neupythagoreern und den späteren Neuplatonikern verbunden ist, zeigt er wenig Neigung. Er dringt auf die sittliche

wie das Wort, durch's Ohr empfangen und durch den Mund geboren u. dgl. (De Is. 71—76). Aehnlich weiss er (z. B. Fr. IX De Dædal. Plat. c. 2 und in den *quaesiones romanae*) für griechische und römische Gebräuche mancherlei Gründe zu finden; selbst die Menschenopfer der Vorzeit und andere wilde und rohe Kultushandlungen, die mit Wehklagen oder schmutzigen Scherzen verbundenen Feste u. dgl. werden Def. orac. 14, S. 417 durch die Annahme gerechtfertigt, dass sie zur Beschwichtigung böser Dämonen dienen sollen.

1) So Solon, Thales, Plato, Eudoxus, namentlich aber Pythagoras De Is. 10.

2) De Is. 2. 60 f. wird der Name der Isis theils von *ἰσθαί* theils von *εἰδέναι* abgeleitet, Osiris von *ὄσιος* und *ἱερός*, Typhon von *τυφών*, Anubis, wie es scheint, von *ἄνω γέρεσθαι*, indem ausdrücklich versichert wird, diese Namen seien hellenischen Ursprungs und zu den Barbaren erst eingewandert.

3) Vgl. S. 214, 1.

Uebung, ohne die seiner Ueberzeugung nach keine Tugend möglich ist¹⁾; und er empfiehlt aus diesem Gesichtspunkte neben anderem auch Gelübde, durch welche man sich für einige Zeit zu gewissen Enthaltungen verpflichtet²⁾. An sich selbst jedoch legt er solchen Enthaltungen keinen besonderen Werth bei: er rath wohl eine möglichst einfache und leicht-verdauliche Kost an, weil eine solche nicht allein der Gesundheit, sondern auch der geistigen Thätigkeit zuträglicher sei, und er verlangt desshalb auch Beschränkung der thierischen Nahrung³⁾; aber dass man sich derselben gänzlich enthalte, fordert er nicht, wenn er es gleich an sich wohl löblicher fände⁴⁾. Auch die übrigen Züge der pythagoreischen Ascese sind ihm fremd. |

1) S. o. S. 200, 3.

2) De gen. Socr. 15, S. 584 f. unterscheidet Plut. die *ἄσκησις* und das *ἔργον πρὸς δὲ ἡ ἄσκησις*, und zu der ersteren rechnet er es, dass man, wenn Leibesübungen die Esslust geschärft haben, eine gute Mahlzeit stehen lasse, um seinen Hunger mit einer geringen zu stillen, dass man einem erlaubten Gewinn entsage u. dgl. De coh. ira 16, S. 464 lobt er als Uebungsmittel für den Willen Gelübde, wie das, sich ein Jahr lang der geschlechtlichen Genüsse oder des Weins zu enthalten oder eine bestimmte Zeit lang keine Unwahrheit zu sagen.

3) De sanit. praec. 18, S. 131 f. vgl. De Is. 5.

4) De solert. anim. 7, 5 f. S. 964 sagt einer der Unterredner (was übrigens schon Theophrast gesagt hatte; vgl. Th. II b, 866^a), das beste wäre, nach pythagoreischer Vorschrift die schädlichen Thiere zwar zu vertilgen, diejenigen dagegen, welche sich zähmen lassen, nur zu benützen, nicht zu tödten, und ebenso der Thierkämpfe oder der bloß zur Unterhaltung dienenden Jagd sich zu enthalten. Nach entschiedener erklärt die Schrift *π. σαρκοφαγίας* das Verzehren der Thiere für naturwidrig und ungerecht, wenn sie auch (II, 1, 3 f.) schliesslich, da dieses Unrecht sich um der *συνήθεια* willen nicht mehr beseitigen lasse, nur die Ueppigkeit in diesem Genuss und die grausame Behandlung der dazu verwendeten Thiere unbedingt verbieten will. Indessen ist diese Schrift jedenfalls nur eine Sammlung von Auszügen aus einem grösseren Werke (vgl. I, 7, 2, wo auf einige in unserem Text nicht berichtete Dinge mit den Worten: *ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος* verwiesen wird, und ΒΕΚΚΑΥΣ Theophrast v. d. Frömmigkeit S. 149), von denen überdiess auch einige Fälle von auffallender Vernachlässigung des Hiatus und schwülstiger Sprache beweisen, dass sie Plutarch's Worte nicht unverändert wiedergeben. Wir können daher nicht wissen, ob die Schrift, von der wir blosse Bruchstücke haben, als Ganzes nicht einen etwas anderen Eindruck gemacht hätte. Seine eigentliche Meinung spricht Plut. am klarsten in den *λατρικὰ παραγγέλματα* a. a. O. aus, wenn er hier

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w.

Plutarch's nächste Nachfolger in der platonischen Schule sind uns nur unvollkommen bekannt; dass aber die Denkweise, zu deren namhaftesten Wortführern er gehört, in derselben lebhaften Anklang fand, sehen wir an einer Reihe von Männern, deren Auftreten in die nächsten Jahrzehende nach Plutarch's Tod, in's zweite Drittheil des zweiten Jahrhunderts, zu setzen ist. Dahin gehört der philosophirende Rhetor Maximus aus Tyrus, welcher unter den Antoninen lebte¹⁾. Dieser Mann steht mit Plutarch auf demselben Boden des | eklektischen Platonismus, der sich bereits deutlich zum Neuplatonismus hinüberneigt; nur ist der philosophische Gehalt seiner gespreizten Deklamationen merklich geringer, als der

sagt: am besten sei es, seinen Leib so zu gewöhnen, dass er keiner Fleischart bedürfe; *ἐπεὶ δὲ τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσιν τοῦ παρὰ φύσιν γέγονεν, οὐ δεῖ χρῆσθαι πτωφαγίας πρὸς ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως* u. s. w. Diese Abneigung gegen den Fleischgenuß hängt aber bei Plutarch auch damit zusammen, dass er den Thieren mehr Vernunft zuschreibt, als andere, wie er diess De solertia animalium und im Gryllus ausgeführt hat.

1) Was wir von seinen persönlichen Verhältnissen wissen, hat DAVIS in der Praefatio seiner Ausgabe des Maximus (abgedruckt bei REISKE) zusammengestellt. Es ist dessen aber sehr wenig. Sein Geburtsort ergibt sich aus dem stehenden Beinamen *Τύριος*. EUSEB im Chronikon zu Ol. 231, und nach ihm HIERON. Chron. und SYNC. 351 A, setzen den Anfang seines öffentlichen Wirkens (*ἐγνωνρίζετο*) unter Antoninus Pius, um 155 n. Chr., SUID. u. d. W. lässt ihn unter Commodus sich in Rom aufhalten; jene drücken sich aber alle drei so aus, dass es fast scheint, als ob sie ihn mit dem gleichnamigen Stoiker, dem Lehrer Mark Aurel's (1. Abth. 690³ u.) verwechselten. Wiewohl daher beide Angaben sich nicht ausschliessen, wird doch für gesichert nur das gelten können, dass seine Lehrthätigkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Schriften, von denen wir noch 41 Abhandlungen (*διαλέξεις*) besitzen, weisen im allgemeinen auf eine griechische Zuhörerschaft (vgl. VII, 6); aber nach der Sitte der damaligen Rhetoren scheint er einen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben: er selbst erwähnt VIII, 8 solches, das er in Arabien und Phrygien gesehen habe, und dass er Rom nicht übergieng, versteht sich fast von selbst; bezeugt wird es ausser der angeführten Angabe des Suidas auch durch die Ueberschrift seiner Abhandlungen in den Handschriften, die aber doch nur auf einen Theil derselben passen wird: *Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐπισήμιας α*. Ueber ihn KÄMMEL Max. d. Tyr. Jahrbh. f. Philol. Bd. CIII, 2. Abth. S. 1—17.

der plutarchischen Schriften. Ein begeisterter Bewunderer Plato's¹⁾ hat Maximus doch nur sehr wenig von der wissenschaftlichen Schärfe des platonischen Geistes in sich aufgenommen. Er preist die Wissenschaft als das höchste; aber der Begriff der Wissenschaft bleibt bei ihm so unbestimmt, dass er mit diesem Namen ganz im allgemeinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen bezeichnen will, und jede Thätigkeit in der Gesetzgebung oder Staatsverwaltung gleichfalls Wissenschaft nennt²⁾. Er äussert sich im Sinn der akademischen und peripatetischen Sittenlehre über die Werthunterschiede unter den Gütern und die Bedeutung der äusseren Güter³⁾; aber diess hindert ihn nicht, an einer anderen Stelle⁴⁾ dem cynischen Leben den Preis zuzuerkennen, und einen Diogenes in dieser Beziehung wegen seiner grösseren Unabhängigkeit selbst über Sokrates und Plato zu stellen. Auch sonst stimmt er in manchem mit dem Stoicismus, an dessen spätere Vertreter wir durch diese Aeussereien zunächst erinnert werden. So sagt er mit den Stoikern, der Tugendhafte könne nicht verletzt werden, dehnt aber freilich diesen Satz in unbesonnener Uebertreibung auch auf den Schlechten aus, indem er in diesem Fall, trotz seiner Anerkennung der äusseren Güter, behauptet, das einzige Gut sei die Tugend; da man nun diese weder dem nehmen könne, der sie hat, noch dem, der sie nicht hat, so könne man den einen so wenig verletzen, als den andern⁵⁾. Stoisch ist es, wenn die homerischen Götter theils auf elementarische, theils auf sittliche | Mächte gedeutet werden⁶⁾; aus der stoischen Philosophie stammt die Bezeichnung der Welt als einer gemeinsamen Wohnung von Göttern und Menschen⁷⁾, ebendaher

1) Vgl. Diss. XVII, 1 Schl.: *εἰ γὰρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπεσὼν ἐτέρων δεῖται λόγων . . . οὗτος οὐδ' ἂν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα.*

2) Diss. XII, 5. 7 in einer Erörterung über *ἐμπειρία*, *φρόνησις*, *ἐπιστήμη*.

3) XL, 5 f. — Die Vertheidigung der Lust Diss. III gehört nicht hieher, denn Maximus spricht in dieser nur in fremdem Namen; s. Diss. IV.

4) XXXVI. besonders c. 5 f.

5) XVIII, 3 f.

6) X, 8 Schl. XXXII, 8

7) XIX, 6.

die Rechtfertigung der Vorsehung durch die Bemerkung, dass das Uebel von dem Wechsel der endlichen Dinge nicht zu trennen sei, dem wohlthätigen und zweckmässigen in der Natur als unvermeidliche Folge anhänge¹⁾; und wenn Maximus mit Plutarch das sittliche Uebel hievon ausnimmt, und im Widerspruch gegen den stoischen Fatalismus auch das göttliche Vorherwissen und die Mantik nur in bedingter Weise auf die menschlichen Handlungen bezogen wissen will²⁾, so trifft er dafür mit den aufgeklärteren unter den Stoikern in dem Satze zusammen, dass es unnöthig sei, die Götter um etwas zu bitten, denn äussere Güter solle man nicht von ihnen begehren, geistige müsse jeder sich selbst erwerben, das wahre Gebet sei nicht eine Bitte um mangelnde Güter, sondern eine Besprechung über die vorhandenen, eine Selbstdarstellung der Tugend³⁾. Auch die Anschauung des Weltlaufs als einer von Gott ausgehenden und durch die Gegensätze des Endlichen sich hindurchbewegenden Harmonie ist wesentlich stoisch; noch unmittelbarer erinnert sie jedoch bei unserem Verfasser an die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, die ohne Zweifel sein nächstes Vorbild war⁴⁾. Peripatetisches weiss Maximus auch sonst, wie andere Platoniker | jener Zeit, neben dem stoischen mit seinem Platonismus zu verknüpfen. So unterscheidet er in der Seele bald mit Plato drei Theile, bald an Aristoteles und die Stoiker anknüpfend zwei, die Ver-

1) XLI, 4, wo die Uebel den Funken vom Ambos und dem Russ im Ofen verglichen werden.

2) A. a. O. 5. XIX, 3 ff.

3) XI, besonders c. 7. 8.

4) XIX, 3 Schl: ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' ἄερος λούσαν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἐμπεσοῦσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοιοὺς φύσεις συντάττειν τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον· ὡς κορυφαία ἁρμονία, ἐμπεσοῦσα εἰς πολυφωνίαν χοροῦ, συντάττει τὸν ἐν αὐτῇ θόρυβον. M. vgl. hiezu und zu c. 4 (Gott als στρατηγὸς der Welt) π. κόσμου 6. 399 a. 12 ff., wo gleichfalls die Welt einem Chor und einem Heere, Gott dem Chorführer (κορυφαῖος) und Feldherrn verglichen wird. Aehnlich treffen wir XVII, 12 die Vergleichung der Gottheit mit dem Grosskönig, wie π. κόσμου 6. 398 a 6 ff. Weiteres hierüber Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W. 1885, S. 1400 f.

nunft und den Affekt¹⁾. Aus der ersteren Unterscheidung leitet er dann weiter die drei Lebensweisen ab, von denen schon Aristoteles gesprochen hatte, indem er mit ihm der Theorie die erste, dem Handeln die zweite Stelle anweist, und jene Formen des sittlichen Lebens zugleich platonisch mit den Staatsformen zusammenstellt²⁾. Auch in seiner Theologie verschmilzt ihm aristotelisches mit dem platonischen, wenn er in eine Darstellung der platonischen Lehre von der Gottheit die Bestimmungen des Aristoteles über potentiell und aktuelles Denken und über die ununterbrochene Denkhätigkeit Gottes einflacht³⁾; der wahre Gottesbegriff selbst aber ist, wie er glaubt, nicht erst durch die Philosophie gefunden, sondern allen Menschen von der Natur eingepflanzt, so dass in ihm alle ohne Ausnahme übereinstimmen⁴⁾, wie

1) Jenes XXII, 4, dieses XXXIII, 5, wo er aber freilich die Ansichten seiner Vorgänger ungenau wiedergibt, wenn er sagt: nach der übereinstimmenden Lehre des Plato und Aristoteles und schon des Pythagoras sei die Seele ursprünglich in zwei Theile getheilt: λόγος und πάθος; jeder von diesen werde, wenn er schlecht beschaffen sei und sich ungeordnet bewege, κακία genannt. Vgl. Bd. II a, 843 f. II b⁸, 498 f. 566. 585. 3. III a³, 224 f. 199, 3. Ueberwiegend aristotelisch lautet auch XVII, 8: in der Seele sei das θρεπτικόν, αλσθητικόν, κινητικόν, παθητικόν, ρητικόν.

2) Maximus behandelt das Werthverhältniss des theoretischen und des praktischen Lebens Diss. XXI f.; und nachdem er jedes von beiden seine Ansprüche hat entwickeln lassen, gibt er selbst XXII, 4 f. sein Urtheil dahin ab: aus der (platonischen) Dreitheil der Seelentheile ergeben sich dreierlei Verfassungen der Seele, von denen die erste und vollkommene dem Königthum entspreche, die zweite der Aristokratie, die dritte der Demokratie, oder richtiger Ochlokratie (vgl. PLATO Rep. VIII, 544 D ff.), und daher drei βίαι: der θεωρητικός, πρακτικός, ἀπολυστικός (so Aristoteles Eth. I, 3, vgl. Bd. II b, 612, 1³; Maximus selbst gebraucht den Ausdruck nicht). Die letztere Lebensweise wird nun sofort als unwürdig beseitigt, über die Theorie und Praxis aber gesagt: diese verdiene den Vorzug, was die χρεία, jene was die αἰτία τοῦ γερουμένου καλῶς betreffe. Welcher von beiden jeder sich vorzugsweise widme, müsse von seiner Begabung, seinem Lebensalter und seinen Verhältnissen abhängen. Damit streitet es nicht, dass die Tugend, d. h. die sittliche Tugend, nach Diss. XXXIII, 7 f. nicht in einem Wissen, sondern in der Beherrschung der πάθη durch den λόγος besteht (nach Aristoteles; s. Bd. II b, 627 f.). — Als Vorbereitung für die Philosophie empfiehlt Max. mit Plato die encykklischen Wissenschaften, namentlich Musik und Mathematik, Diss. XXXVII.

3) XVII, 8.

4) XVII, 5 (nachdem Max. von dem Streit der menschlichen Meinungen

diess ja einer von den Lieblingssätzen der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero ist. Die Philosophie des Maximus stellt sich daher, so weit wir bis jetzt sind, nicht allein der eines Plutarch, sondern auch der der früheren akademischen Eklektiker zur Seite.

Nur an den ersteren erinnert dagegen die dualistische religiöse Spekulation, durch welche auch Maximus sich mit dem Neupythagoreismus berührt¹⁾. Gott, als der höchste Geist und das höchste Gut, ist nur Einer, erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar²⁾; er ist der Bildner der Welt und der Herrscher, dessen Vorsehung nimmer rastend alles umfasst und erhält, von dem alles gute und nur gutes kommt, ohne den niemand tugendhaft sein kann³⁾. Als Stoff der Weltbildung dient ihm die Materie, aus der in letzter Beziehung alle Uebel herkommen, die | physischen unmittelbar, die moralischen mittelbar, dadurch, dass der freie Wille die sinnlichen Triebe nicht beherrscht⁴⁾. Die Vermittler zwischen der höchsten Gottheit und der Welt sind ausser den unzähligen

über sittliche und andere Fragen gesprochen hat): *ἐν τοσούτῳ δὴ πολέμῳ καὶ στάσει καὶ διαφωνίᾳ ἵνα ἴδοις ἂν ἐν πάσῃ γῇ ὁμόφρονον νόμον καὶ λόγον, ὅτι θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πολλοί, θεοῦ παῖδες, συνάρχοντες θεοῦ. ταῦτα καὶ ὁ Ἕλλην λέγει καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ὁ ἡπειρώτης καὶ ὁ θαλάττιος, καὶ ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἄσοφος u. s. w. . . . θεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποθεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης.* Selbst die wenigen Atheisten, die als Ausnahme von der Naturordnung aufgetreten seien, müssen unwillkürlich das Dasein Gottes bekennen (*ἴσασι γὰρ οὐχ ἐκόντες καὶ λέγουσιν ἄκοντες*). Zu diesen rechnet Maximus neben anderen namentlich Epikur, den er auch X, 4. 8 über die Gottheit gar nicht mitreden lassen will.

1) Er selbst beruft sich auch wohl auf Pythagoras; so XXXIII, 5 (s. o. 222, 1), XVI, 2 f. (die pythagoreische Seelenwanderung nebst dem bekannten Beleg über Pythagoras' Identität mit Euphorbus). XI, 6 (Pythagoras, Sokrates, Plato beteten). XXV (Pyth. betrachtete die Sonne als Gottheit). XXXI, 2. XXXV, 7 (pythagoreische Sprüche, pyth. Musik); aber doch erhält man aus diesen vereinzelt Anführungen nicht den Eindruck, dass er mit der neupythagoreischen Schule in einem mehr als mittelbaren Zusammenhang stehe.

2) Diss. VIII, 10. XVII, 5, 8 g. E. 9—11. XXXIX, 5.

3) X, 8. XXI, 6. XLI, 2 f. XI, 1. 4. XIX, 8. XIV, 7. XXXVIII, 6.

4) XLI, 4 f., im Anschluss an PLATO Phaedr. 246, A ff.

sichtbaren Göttern¹⁾ die Dämonen²⁾, Untergötter von unsterblicher, aber leidensfähiger Natur, die an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt wohnen, Diener der Götter und Aufseher der Menschen, an Vollkommenheit, Gemüthsart und Beschäftigung verschieden, den Guten als persönliche Schutzgeister beigegeben³⁾. Maximus betrachtet diese Mittelwesen als das eigentliche Band der sinnlichen und der übersinnlichen Welt⁴⁾; von ihrem Dasein ist er so fest überzeugt, dass er nicht allein den einfältigsten Märchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern sogar selbst von solchen Erscheinungen, die er in wachem Zustande gehabt habe, zu erzählen weiss⁵⁾. Auch die Seele des Menschen ist göttlichen Wesens⁶⁾; aber während des irdischen Lebens in den Leib eingekerkert, befindet sie sich in einer Art von Traumzustand, aus dem sie nur unvollständig zur Erinnerung an ihr wahres Wesen erwacht⁷⁾; erst von jenem Leben darf sie eine reinere Erkenntnis der Wahrheit und eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen hoffen⁸⁾. Einen Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen sieht Maximus in den mancherlei Formen der Weissagung⁹⁾, indem er sie zugleich mit der Willensfreiheit durch die Annahme vereinigt, nur das nothwendige werde unbedingt, was von der Freiheit abhängig ist, nur bedingt vorausgesagt¹⁰⁾. Als Hilfsmittel, deren die meisten Menschen bedürfen, werden die sinnlichen Darstellungen der Gottheit durch Bilder und Mythen | in Schutz genommen, und aus diesem Grunde werden die Dichter als die ältesten Philosophen gepriesen; die besondere Form des Bildes ist wesentlich gleichgültig, doch findet Maximus den künstlerischen

1) XVII, 5. 11. 12. XIX, 6.

2) XVII, 12.

3) XIV, 8. XV ganz.

4) XV, 1 ff.

5) Ebd. 7.

6) VIII, 3.

7) XIII, 9. XVI, 1. 3 ff.

8) XVI, 9. XVII, 11.

9) XIV, 7 (*φημαί, οἰωνοί, ὀνειράτα, φωναί, θυσίαι*, d. h. Opferschau).

10) XIX, 2—5.

Anthropomorphismus seines Volkes der Gottheit am würdigsten¹⁾.

Ein Zeit- und Fachgenosse des Maximus ist Apulejus aus Madaura²⁾, und auch in seinem philosophischen Charakter ist er ihm nahe verwandt. Auch er ist erklärter Platoniker, aber dabei weitherzig genug, um in die Darstellung der platonischen Lehre mancherlei späteres und fremdartiges einzumischen; dass er freilich so weit gieng, ganze Schriftwerke anderer Schulen sich anzueignen, wie sich deren in unserer Sammlung seiner Schriften einige befinden, ist unerweislich³⁾.

1) VIII, 2. 10. X, 8 ff. XXIII, 3 ff. XXXII, 2 f. 5.

2) Ueber Apulejus' Leben und seine Schriften vgl. man HILDEBRAND *Apul. Opp.* I, XVII ff. — Seine Geburt setzt dieser auf Grund der Aeusserungen *De mag.* 85 (Antoninus Pius noch nicht Divus). 89. 27. 70. 72. Flor. 17. 18 in die Jahre 126—132, was jedenfalls annähernd richtig sein wird. Seine Vaterstadt war Madaura, an der Grenze Numidiens gegen Gätulien gelegen, eine römische Militärcolonie, in welcher sein Vater, ein angesehener Mann, und später, wie es scheint, auch er selbst, die Würde eines *Duumvir* bekleidete (*De Mag.* 24, S. 447 H.); daher sein stehender Beiname *Madaurensis*. Seine erste Bildung erhielt er in Karthago (Flor. 18, S. 85. 89), gieng dann aber, wie es scheint noch sehr jung, nach Athen (ebd. *Metamorph.* I, 1) und hierauf nach Rom (*Metam. a. a. O.* vgl. XI, 26 ff. Flor. 17, S. 78), wie er überhaupt weite Reisen machte (Flor. 15. *De mag.* 55 vgl. *De mundo* 17). Nachdem er sein beträchtliches Vermögen (*De Mag.* 28) theilweise aufgebraucht hatte (*De M. a. a. O.* vgl. *Metam.* XI, 28), verheirathete er sich mit einer wohlhabenden älteren Wittve zu Oea, zog sich aber dadurch von ihren Angehörigen die Klage wegen magischer Künste zu, gegen die er sich in seiner *Apologie* (*De magia*) vertheidigt (*a. a. O.* 72 f.). Vielleicht wurde dadurch seine Uebersiedelung nach Karthago veranlasst, wo wir ihn Flor. 16. 18 treffen. Hier sowohl als in Oea und anderwärts wurden ihm Bildsäulen und andere Ehrenbezeugungen zutheil (Flor. 16, S. 64, 74. 77. *Augustin* *epist.* 1).

3) In der Schrift *De mundo* (worüber I. Abth. 634³ ff.) hätte er allerdings ein angeblich aristotelisches Werk für das seinige ausgegeben. Indessen ist die bis dahin unbestrittene Aechtheit dieser Schrift von BECKER (*Studia Apulejana* 54—92) mit triftigen, auch von H. JORDAN (*Deutsche Litteraturz.* 1880. S. 366) anerkannten Gründen angefochten worden. Aehnlich scheint es sich mit dem dritten Buch *De Dogmate Platonis* zu verhalten, welches auch den besonderen Titel *περὶ Ἐκμυνηλας* führt, uns übrigens nur theilweise erhalten ist. HILDEBRAND *a. a. O.* XLIV spricht es Apulejus ab; PRANTL *Gesch. d. Log.* I, 579 nimmt es in Schutz, und es selbst scheint in seinem Anfang, verglichen mit B. I, 4 Schl., sich als das dritte Buch des Werkes über Plato zu bezeichnen, dessen Verfasser es sich

Näher ist sein Standpunkt | jener pythagoraisirende Platonismus, dem wir schon bei Plutarch und Maximus begegnet sind. Als Urgründe nennt er neben der Gottheit die Materie und die Ideen¹⁾. Die Gottheit, der vollkommene Geist, ist unaussprechlich und unermesslich (*ἀπερίμετρος*), nicht blos über alles Leiden, sondern auch über jede Thätigkeit erhaben²⁾; die Ideen werden mit einem merkwürdigen Missverständniss ihres Begriffs als *inabsolutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae* bezeichnet³⁾. | Neben Gott und den Ideen wird auch die Vernunft (*mens* = *νοῦς*) und die Seele als ein Wesen höherer Natur genannt⁴⁾, ohne dass wir desshalb die Vor-

S. 267 unverkennbar zuschreibt. Seine innere Beschaffenheit würde auch kaum entscheidende Merkmale seiner Unächtheit an die Hand geben, da einerseits PRANTL's Annahme, es sei (abgesehen von einzelnen Zusätzen) die Uebersetzung eines griechischen Schulbuchs, alles für sich hat, ebendesshalb aber aus seiner Abweichung von der sonstigen Weise des Apulejus nicht zu viel gefolgert werden kann; und da andererseits die Geschichte der Logik in jener Zeit, und namentlich die ihrer lateinischen Terminologie, uns zu unvollständig bekannt ist, um mit Sicherheit bestimmen zu können, ob nicht das, was uns hier als neu auffällt, auch schon dem zweiten Jahrhundert angehören konnte. Der Einwurf ohnedem, dass Apulejus das notorisch peripatetische nicht für platonisch hätte ausgeben können, hat nichts auf sich: sein Zeitgenosse Albinus und andere thun diess ja auch (vgl. 1. Abth. S. 813³⁾). Sehr auffallend ist aber, theils dass die Schrift Plato's nur einmal (S. 267) beiläufig erwähnt, ohne sich, wie die beiden anderen Bücher (die in der oratio obliqua referiren) ausdrücklich als einen Bericht über die platonische Lehre zu geben, theils dass sie in allen besseren Handschriften, und überhaupt in allen bis auf drei fehlt. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass diese Abhandlung, welche Cassiodor zuerst anführt, erst nach Apulejus verfasst, oder doch übersetzt wurde. Um so mehr wird es genügen, in Betreff ihres Inhalts auf PRANTL's ausführliche Analyse zu verweisen. — Auch die Uebersetzung einer hermetischen Schrift, die S. 243 f. noch zu berühren sein wird, des Asklepios, stammt gewiss nicht von Apulejus; ebenso wenig die von Rose Anecd. gr. I, 103 ff. ihm zugewiesene Physiognomik. Vgl. SAUPPE Gött. Gel. Anz. 1866, 1. S. 21 f.

1) Dogm. Plat. I, 5 vgl. S. 129 f. 1. Abth. S. 813³⁾.

2) A. a. O. De Deo Socr. 3.

3) Dogm. Plat. I, 5; richtiger c. 6: sie seien die *formae simplices et aeternae*, unkörperlich und die Musterbilder der Dinge.

4) A. a. O. c. 6: Plato nehme zweierlei Substanzen an, die intelligible und die sinnliche. *Et primae quidem substantiae vel essentiae Deum primum et mentem formasque rerum et animam.* Statt *mentem* hat Eine Handschrift *matiem* und HILDEBRAND liest desshalb nach OLDENDORP's Ver-

stellung von einer bestimmten Stufenfolge göttlicher Kräfte bei Apulejus suchen dürften. Je schwächer es aber mit Apulejus' Philosophie bestellt ist, um so natürlicher war es, dass er sich den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen. Zwischen den höchsten Gott und die Welt stellt er, wie Maximus, theils die Götter, theils die Dämonen; zu den Göttern rechnet er nicht bloß die sichtbaren Gottheiten oder die Gestirne, sondern auch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter, die als Sprösslinge des höchsten Gottes, als ewige, reine, über alle Berührung mit der Körperwelt erhabene Geister bezeichnet werden¹⁾; weil aber die Götter in keinen unmittelbaren Verkehr mit den Menschen treten, so sind als Zwischenglied zwischen beiden die Dämonen nothwendig²⁾, deren Natur, Geschäfte und Klassen Apulejus mit grosser Ausführlichkeit zu schildern weiss³⁾. Der Glaube an Schutzgeister findet an ihm, wie natürlich, einen Vertheidiger⁴⁾; wie sinnlich er sich denselben | ausmalt, zeigt unter anderem die Annahme⁵⁾, dass Sokrates sein Dämonium nicht bloß gehört, sondern auch gesehen habe. Auf die Dämonen bezieht Apulejus mit Andern die Opfer, Weihen und gottesdienstlichen Gebräuche, die Götterbilder und die Tempel; von ihnen leitet er die Weis-

muthung *materiem*; allein wie konnte diese zu den unsinnlichen Substanzen gerechnet werden? selbst Tim. 52 A will dafür kaum ausreichen.

1) De. Socr. 2 ff. Dogm. Plat. I, 11 Schl. Zu diesen Göttern gehört die Isis, in der Apulejus, ähnlich wie Plutarch, die Mutter Natur verehrt, indem er sie zugleich mit allen möglichen griechischen und aussergriechischen Gottheiten identificirt. Metamorph. XI, 2. 5. 21. 23 Schl. vgl. III, 30.

2) De. Socr. 4 f.

3) A. a. O. c. 6—13. 15. Die Dämonologie selbst, die hier vorgetragen wird, ist die gleiche, welche uns schon öfters vorgekommen ist (vgl. S. 154. 193 f. 224); ihr Thema bildet die vielgebrauchte platonische Stelle Symp. 202 E.

4) A. a. O. 16.

5) A. a. O. 20. PLUT. Gen. Socr. 20, S. 588 sagt noch ausdrücklich, der Dämon sei von Sokrates nicht gesehen, sondern nur gehört worden, und scheint dasselbe von den Dämonen überhaupt vorauszusetzen, wogegen auch MAX. TYR. XV, 7 beiderlei Dämonenerscheinung annimmt.

sagungen und sonstigen Offenbarungen her, denen er bereitwillig Glauben schenkt¹⁾. Zum Geschlecht der Dämonen wird auch die menschliche Seele gerechnet, sowohl während ihres Erdenlebens, als besonders nach ihrer Befreiung vom Leibe; doch sind es nur die Dämonen niedrigerer Ordnung, die in einen Leib eingehen²⁾. Die Sehnsucht der gefallenen Seele nach Wiedervereinigung mit ihrem guten Geiste (oder auch mit der Gottheit) bildet das Thema, welches in der bekannten Erzählung von Amor und Psyche, die übrigens Apulejus nicht erfunden hat, im Novellenstil ausgeführt ist³⁾. Tiefere philosophische Gedanken darf man bei dem afrikanischen Schöngeist weder hier noch sonst suchen.

Weitere Belege für die Verbreitung dieser Denkart in der platonischen Schule sind uns schon früher bei Theo dem Smyrnäer und Albinus vorgekommen. Der erstere folgt nicht allein in seiner Mathematik, und namentlich in dem, was er über die höhere Bedeutung der verschiedenen Zahlen sagt, den Pythagoreern⁴⁾; sondern auch in Betreff der letzten Gründe unterscheidet er mit ihnen das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit⁵⁾. Noch | entschiedener spricht sich der Standpunkt des pythagoraisirenden Platonismus in den früher berührten Sätzen des Albinus über die Ideen, die Materie und die Gottheit, über die Weltseele und die Ewigkeit der Welt⁶⁾, namentlich aber darin aus, dass auch er, wie Plutarch, den Abstand zwischen der Gottheit und der Welt zu gross setzt, um eine

1) A. a. O. 14. Apul. selbst war allen möglichen Religionsübungen eifrig ergeben; er selbst sagt uns De Mag. 55 f., dass er sich in Griechenland in die verschiedensten Mysterien hatte einführen lassen, und ihre Heilighümer sorgfältig aufbewahrte. Seine Bekanntschaft mit dem Isiskult beweist er Metamorph. XI.

2) De. Socr. 15 f. vgl. De mag. 24: *animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigranti*.

3) Metamorph. IV, 28—VI, 24. Ueber den Ursprung und Sinn der Fabel vgl. HILDEBRAND a. a. O. S. XXVIII ff. u. a.

4) M. vgl. hierüber I. Abth. 811, 1³ und was oben, S. 140, 1. 141, 1. 3 aus Theo Math. II, 38 ff. angeführt ist.

5) Math. I, 4.

6) M. s. hierüber I. Abth. S. 812³ f.

unmittelbare Einwirkung des ersten Gottes auf die Welt zu gestatten¹⁾, und zur Ausfüllung dieser Lücke auf Untergötter und Dämonen zurückgeht²⁾. Wie nahe Attikus dem Plutarch stand, sehen wir aus der Annahme einer schlechten Weltseele, die er ebenso, wie die einer zeitlichen Welschöpfung, mit ihm theilt³⁾.

Aus der gleichen Schule und annähernd wohl auch aus der gleichen Zeit ist die Abhandlung „über das Verhängniss“ (*περὶ εἰμαρμένης*) hervorgegangen, welche uns, an ihrem Schlusse

1) Albinus' Theologie (worüber genaueres bei FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 3. H. 283 ff.) bewegt sich wesentlich auf dem Boden der platonischen Bestimmungen, aber sie betont die Transcendenz Gottes stärker, als wir diess bei Plato gefunden haben. Gott ist ihm nicht bloß ἄρρητος (c. 10 des 1. Abth. 805, 3^a besprochenen διδασκαλικός, S. 164, 35), sondern auch ἄληπτος (c. 4. 154, 19 zunächst von dem λόγος Gottes) oder τῇ τῷ μόνῳ ληπτός (nur in unmittelbarer Anschauung, nicht in Begriffen zu erfassen c. 10. 165, 5). Er ist weder ein ποιὼν noch ein ἀποιον, er ist auch nicht ἀγαθὸν (weil er diess κατὰ μετοχὴν ἀγαθότητος sein müsste), es muss ihm überhaupt (vgl. 1. Abth. 813, 5^a) zunächst jedes Prädikat abgesprochen werden (c. 10, S. 165), und auch die Forderung, Gott ähnlich zu werden, kann sich nur auf den θεὸς ἐπουράνιος, nicht auf den Ζεὺς ὑπερουράνιος beziehen, ὅς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμετῶν δ' ἐστὶ ταύτης (c. 28. 181, 37). Er ist (c. 10. 164, 16) auch nicht der Nus, sondern die über ihm stehende Ursache desselben.

2) Vgl. FREUDENTHAL a. a. O. 288 ff. Die sterblichen Wesen, sagt Albinus c. 16 mit Plato (Tim. 41 C), können nicht unmittelbar von dem höchsten Gott hervorgebracht sein; er stellt daher zwischen Gott und die Welt eine Reihe von Mittelwesen: zunächst (c. 10) den τοὺς ὁ κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν ἅμα καὶ αἰεὶ, den sich selbst denkenden Nus des Aristoteles, dann den von diesem bewegten νοὺς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ und die Weltseele, der dieser (nach c. 10, S. 164 u. vgl. m. c. 14. 169, 30 ff.) inwohnt, weiter die Gestirne (c. 14 Schl.) und die Erde (c. 15. 171, 28), endlich (c. 15) die Dämonen, welche den Aether, das Feuer, die Luft und das Wasser erfüllen: „ihnen ist alles unter dem Monde und alles Irdische untergeben“, und sie sind es auch, von denen den Menschen alle Weissagungen und Vorzeichen gesandt werden. Die letztere Bestimmung haben zwar auch platonisirende Stoiker, wie Posidonius und Arius Didymus, aus PLATO Symp. 202 E aufgenommen (vgl. 1. Abth. 343, 5^a); aber selbst wenn diess allgemeine Lehre der stoischen Schule gewesen sein sollte, gieng doch der Satz (welcher uns schon S. 155, 1. 194, 3. 224 vorkam), dass alles unter dem Monde den Dämonen zur Verwaltung überlassen sei, über die stoische Dämonologie (mit der DIELS Doxogr. 77 die des Albinus identificirt) weit hinaus.

3) A. a. O. 808, 3^a.

verstümmelt, unter Plutarch's Namen überliefert ist; welche aber von seinen ächten Schriften schon durch ihren trockenen Ton und durch ihre an die Stoa erinnernde Vorliebe für einen formalistischen logischen Schematismus abweicht. In dieser Abhandlung wird die Vorsehung ihrem letzten Grund und ursprünglichen Wesen nach als Wille und Gedanke des höchsten Gottes bezeichnet, der für alles sorgt. Dieser Wille vollzieht sich auf eine dreifache Art. Die Einrichtung des Weltganzen und die allgemeinen Weltgesetze gehen von dem Welterschöpfer selbst unmittelbar aus. Die Hervorbringung und Erhaltung der sterblichen Wesen wird zunächst von den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, jenen Gesetzen gemäss bewirkt; die Thaten und Schicksale der Menschen stehen unter der Leitung der Dämonen ¹⁾. Ein Ausfluss der Vorsehung ist das „Verhängniss“, das von der Gottheit gegebene Weltgesetz, dessen Träger die Weltseele ist ²⁾. Dieses Gesetz ist ein unverbrüchliches, aber den Vernunftwesen gegenüber kein unbedingtes; im Gegensatz zum stoischen Fatalismus erklärt der Verfasser: das Verhängniss bestimme zwar, dass mit gewissen Handlungen gewisse Folgen verknüpft seien, aber über diese Handlungen selbst verfüge es nicht ³⁾; es geschehe daher zwar alles der Vorsehung, aber nicht alles dem Verhängniss gemäss ⁴⁾, und es werde der Unterschied des Möglichen und

1) C. 9, wo desshalb eine dreifache *πρόοια* unterschieden wird.

2) C. 1 f. vgl. c. 10. Der Verfasser unterscheidet hier die *ἐμψυχὴν* als *ἐνέργεια* und als *οὐσία*. In jener Bedeutung bezeichne das Wort den *λόγος θεῶς ἀπαράβατος δι' αἰτίαν ἀνεμπόδιστον*, den *κύριος ἀκόλουθος τῇ τοῦ παντὸς φύσει καὶ ὅτι διέγεται τὰ γινόμενα*, in dieser die Weltseele, deren Verbreitung durch die drei Theile der Welt: Aplanes, Planetenhimmel und Erdregion, durch die drei *Μοῖραι* bezeichnet werde.

3) C. 4, wo desshalb gesagt ist, die *ἐμ.* bestimme, wie das bürgerliche Gesetz, *ὥς ἐπιτάξεις* (weun man dieses thut, hat es diese Folge).

4) C. 5, die *ἐμ.* umfasse zwar alles, sofern sie über alles Bestimmungen gibt, aber es sei darum doch so wenig alles *καθ' ἐμψυχὴν*, als die Verbrechen auf der einen, die freiwilligen ausserordentlichen Leistungen auf der anderen Seite desshalb *κατὰ κύριον*, d. h. etwas vom Gesetz angeordnetes seien, weil dieses für die Bestrafung der einen, die Belohnung der anderen Sorge trägt. C. 9: er bedenke sich nicht (unter Benützung der Abth. 1, 143³ angeführten stoischen Unterscheidungen, namentlich wie diese bei Kleantes lauten, aber sachlich im Widerspruch gegen sie) zu sagen,

Nothwendigen, die Willensfreiheit, der Zufall, die sittliche Zurechnung, die Wirksamkeit des Gebets und der Gottesverehrung durch das Verhängniss nicht aufgehoben¹⁾. Es könne daher auch nicht mit den Stoikern²⁾ aus dem Walten des Verhängnisses geschlossen werden, dass im Wechsel der Weltzustände das Frühere später unverändert wiederkehre³⁾.

Neben den genannten kann hier ferner des bekannten Christengegners Celsus erwähnt werden⁴⁾, sofern sein | An-

ὡς πάντα μὲν κατὰ πρόνοιαν, οὐ μὴν καὶ καθ' ἐμαρμένην καὶ κατὰ φύσιν (so ist nämlich, durch Versetzung der Worte: καθ' ἐμαρμ. καί, die in unserem Text vor κ. πρόνοιαν stehen, die Stelle zu heilen) ἀλλ' ἐνια μὲν κατὰ πρόνοιαν, καὶ ἄλλα γε καὶ ἄλλην (von den drei oben unterschiedenen), ἐνια δὲ καθ' ἐμαρμένην καὶ ἡ μὲν ἐμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ' ἐμαρμένην.

1) C. 6—8. c. 11.

2) Vgl. 1. Abth. S. 154^s f.

3) Mit dieser Lehre beschäftigt sich der Verfasser c. 3. Nachdem er hier im Anschluss an Plato Tim. 39 D (vgl. Bd. IIa, 811) ausgeführt hat, dass nach Ablauf des grossen Weltjahrs alle Vorgänge am Himmel und alle ihre Einwirkungen auf die Erde, aber eben nur diese, sich nothwendig wiederholen, fährt er fort: ἔστω δὲ πρὸς τὸ σαφές τῶν περὶ ἡμᾶς νῦν ὄντων, οἷοι οὐ συμβαίνει ἀπὸ τῶν οὐρανίων ὡς πάντων αἰτίων ὄντων καὶ τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε καὶ ὧδε καὶ σὲ πράττειν ἄπερ καὶ ὕπως τυγχάνεις πράττων, πάλιν τοίνυν ἐπειδὴν ἡ αὐτὴ ἀφίχεται αἷτα τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως οἱ αὐτοὶ γινόμενοι πράττομεν, οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι, καὶ τὰ γε ἐξῆς κατὰ τὴν ἐξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶπραχθήσεται, καὶ πάνθ' ὅλα [l. ὅσα] καὶ κατὰ μίαν τὴν ὅλην περίοδον καὶ καθ' ἐκάστην τῶν ὅλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Diese Stelle kann nach dem unmittelbar vorhergehenden, wie nach dem ganzen Standpunkt des Verfassers und seiner Schule, nur besagen wollen: „aus der Abhängigkeit des Irdischen vom Himmlischen folge nicht, dass alle Einzelnen so handeln, wie sie handeln, dass daher bei der Wiederholung des jetzigen Umlaufs der Himmelskörper in den künftigen Weltperioden auch die gleichen Personen und die gleichen Handlungen derselben wieder auftreten werden“. Sie besagt diess auch wirklich, wenn man so, wie vorstehend geschehen ist, interpungirt und annimmt, dass mit πάλιν τοίνυν ἐπειδὴν die Infinitivconstruction anakoluthisch verlassen und fortgefahen werde, wie wenn ein ὡς oder ὅτι vorangegangen wäre. Den letzten Satz: καὶ πάνθ' übersetze ich: „und dass alles, was sowohl im gesammten Weltlauf als in jeder einzelnen Weltperiode vorkommt, sich gleichmässig wiederhole“.

4) Von dem vielen, was über Celsus geschrieben worden ist, nenne ich: BAUR Kirchengesch. I, 382—409. KEIM Celsus' Wahres Wort. Zür. 1873. PÉLAGAUD Etude sur Celse. Lyon 1878. HEIM Ueber Cels. ἀλ. λόγ. Bresl. Abhandl. f. Hertz (1888) S. 19 ff. MUTH Der Kampf d. Celsus gegen d.

griff auf das Christenthum und seine Vertheidigung des Polytheismus nicht ¹⁾ bloß überhaupt auf platonischen Ansichten, son-

Christenth. Mainz 1899. Weitere Litteratur bei KEIM S. VII f. 280 f. PELAGAUD 187 f. MUTH 6–22. — Von Celsus' Schrift *ἀληθῆς λόγος* sind uns in der Gegenschrift des Origenes so zahlreiche Bruchstücke erhalten, dass wir uns aus denselben von ihrem Plan und Inhalt eine ziemlich ausreichende Vorstellung bilden können; ihre Wiederherstellung hat Keim mit Geschick versucht, aber die Bedeutung der Lücken, die auch nach derselben übrig bleiben, doch wohl zu gering angeschlagen. Hier kann ihr Hauptinhalt, die Bestreitung des Christenthums, nicht in Betracht gezogen, sondern nur das hervorgehoben werden, was den philosophischen Standpunkt des Verfassers charakterisirt. Ueber die Persönlichkeit desselben war schon Origenes sehr unvollständig unterrichtet. Er weiss (c. Cels. I, 8) von zwei Epikureern Namens Celsus, von denen der eine unter Nero, der andere unter Hadrian und weiter herab gelebt habe, und den letzteren hält er für den Verfasser des *ἀληθῆς λόγος*. Indessen gibt er selbst (I, 68. IV, 36) diess nicht für mehr aus, als eine blossе Vermuthung, und der Augenschein zeigt, dass diese Vermuthung irrig ist, da unser Celsus kein Epikureer, sondern ein ausgesprochener Platoniker ist; dass daher der Celsus, welcher von Orig. als ein Zeitgenosse Hadrians und der Antonine bezeichnet wird, entweder von dem unsrigen verschieden, oder kein Epikureer war. Die Abfassung unserer Schrift wird von KEIM 261 ff., dem PELAGAUD 187 ff. beitrifft, in die letzten Jahre Mark Aurel's, 1778. gesetzt; und auch mir empfiehlt sich diese Annahme namentlich durch ihren Schlussabschnitt b. ORIG. VIII, 68 ff. Dass Celsus ein Römer war, macht sein Name wahrscheinlich, und manches spricht dafür, dass er in Rom selbst lebte (vgl. PELAGAUD 395 f.). Die viel erörterte Frage, ob er mit dem Freund LUCIAN's, für welchen dieser seinen Alexander schrieb (Alex. I), Eine Person war oder nicht, ist an sich selbst nicht sehr wichtig. Für die Identität beider, welche KEIM 275 ff. ebenso entschieden vertheidigt, als PELAGAUD 213 ff. sie bestreitet, lassen sich allerdings erhebliche Gründe geltend machen; aber so unanfechtbar, wie Keim glaubt, sind sie denn doch nicht (auch die Gleichzeitigkeit eines Platonikers und eines Epikureers Celsus verliert bei der von KEIM selbst S. 276 nachgewiesenen Häufigkeit des Namens ihr Unwahrscheinliches); und andererseits fragt es sich, ob Lucian einem Platoniker gegenüber, der namentlich durch seine religiösen Ueberzeugungen zu Epikur in ausgeprägtem Gegensatz steht, sich über die Platoniker so geäußert, und sich so unbedingt, und ohne jede Hintertentung auf den abweichenden Standpunkt seines Freundes, zu Epikur bekannt hätte, wie er diess Alex. 25. 47. 61 thut (die letztere Stelle besonders setzt voraus, dass auch Celsus ein Verehrer Epikur's sei), und ob unser Celsus, der an die Möglichkeit der Magie glaubt, so wie der Lucian's (Alex. 21), eine von diesem höchlich belobte Schrift gegen die Magier verfasst haben kann.

1) Hinsichtlich deren ich auf die obengenannten Schriften und meine eigene übersichtliche Darstellung Vortr. u. Abhandl. II, 202 f. verweise.

dern im besondern auf der gleichen Form des Platonismus beruht, welche wir bei den bisher besprochenenen Philosophen gefunden haben¹⁾. Von dem platonischen Gottesbegriff ausgehend²⁾, stellt Celsus den Satz auf³⁾, Gott habe nichts sterbliches geschaffen, und auch am Menschen sei nur die Seele sein Werk, deren höhere und unsterbliche Natur unser Philosoph mit Plato voraussetzt⁴⁾; alle Vergänglichkeit und alles Uebel soll aus der Materie herkommen⁵⁾. Sofern nun das Wesen der Materie sich nicht ändern lässt, ist die Natur von einer physischen Nothwendigkeit beherrscht, von der sich nicht erwarten lässt, dass sie jemals anders werde⁶⁾, während andererseits die Welt als ein Werk Gottes nach unabänderlichen Gesetzen geordnet und keiner nachträglichen Verbesserung bedürftig sein muss⁷⁾; und so schliesst sich hier jener Naturalismus an, welchen Celsus zum grossen Anstoss für Origenes dem jüdisch-christlichen | Vorsehungsglauben entgegensetzt⁸⁾, der sich aber von dem epikurischen, mit dem

1) Vgl. KEIM S. 203 ff. Als Platoniker bezeichnet sich Celsus ausser allem andern auch dadurch, dass er den von ihm behaupteten Vorzug der griechischen Lehren vor der christlichen und die Abstammung der letzteren von den (missverstandenen) erstern hauptsächlich mit platonischen Annahmen und Aeusserungen belegt; VI, 1. 3. 6. 8—10. VII, 28. 42. 58 u. a. St. Vgl. folg. Anm.

2) M. s. die Bruchstücke b. Orig. c. Cels. V, 14. VI, 63 f. VII, 42. VIII, 21. Die Transcendenz Gottes wird namentlich VII, 45, nach Anleitung der bekannten Stelle in PLATO's Republik VI, 507 B ff., seine Unaussprechlichkeit (nach ep. VII, 341 C. Tim. 28 C) VI, 6. 65. VII, 42, seine Unveränderlichkeit IV, 14. 18 (nach Rep. II, 380 D ff.) auseinander-gesetzt. An den Stoicismus erinnert es, wenn Gott V, 148 πάντων τῶν ὄντων λόγος heisst.

3) A. a. O. IV, 52. 54.

4) Z. B. I, 8. VIII, 49, womit, das Verhältniss der Seele zum Körper und zum irdischen Leben betreffend, V, 14. VIII, 53 zu vergleichen ist.

5) IV, 65. VI, 42 redet Celsus neben der unordentlichen Bewegung der Materie vor der Weltbildung auch von Dämonen, die in ihr walten, und zur Strafe auf die Erde geschickt werden.

6) IV, 65: ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος· καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀναγκλήσεις (vgl. die Stoiker und Plato's Politik) ἀνάγκη τὰ αὐτὰ αἰεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι.

7) V, 14. IV, 5. 69.

8) M. vgl. über denselben das vierte Buch von c. 65 an, besonders c. 99. Durch diesen Naturalismus nähert sich Celsus der epikureischen

ihn Origenes zusammenwirft, wesentlich unterscheidet: denn Celsus leugnet die Vorsehung nicht, er behauptet nur, sie beziehe sich nicht auf das Einzelne, sondern ausschliesslich auf die Vollkommenheit und die Erhaltung des Weltganzen¹⁾. Die Wirksamkeit Gottes in der Welt muss durch die Untergötter und Dämonen, als Diener und Werkzeuge des höchsten Gottes, vermittelt sein, unter denen einmal auch der Logos berührt wird²⁾, denn er selbst kann mit dem Körperlichen in keine unmittelbare Beziehung treten. Wir haben daher allen Grund, nicht allein die sichtbaren Götter, die Gestirne, sondern auch die unsichtbaren Götter und Geister zu verehren, und wir dürfen damit den höchsten Gott selbst zu ehren überzeugt sein; nur dass unbeschadet der gemeinsamen Wahrheit, über die schliesslich alle einverstanden sind³⁾, jedes Volk sich an den herkömmlichen Kult halte, und zunächst den Gottheiten Verehrung zolle, deren Schutz es selbst anvertraut ist⁴⁾.

Wenn die Männer, die wir zuletzt besprochen haben, sich selbst zur platonischen Schule rechneten, so wird dagegen Numenius⁵⁾ aus Apamea⁶⁾ von unsern Berichterstattern in der

und peripatetischen Schule; doch erinnert das, was er gegen den unbedingten Vorrang des Menschen vor den Thieren sagt (c. 74. 78. 81. 83 ff. 98), auch an Plutarch (s. o. 218, 4 Schl.). Mit den Peripatetikern und Neupythagoreern theilt er auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt; I, 19. IV, 79; dieser Lehre widerspricht es auch nicht, wenn mit Plato periodische Verheerungen durch Fluthen und durch Feuer angenommen werden (18. 79. 11. I, 19).

1) IV, 99. V, 14.

2) II, 31.

3) Ueber diesen synkretistischen Grundsatz vgl. m. I, 14. 16. 24. V, 41.

4) V, 6. 26. 34. 41. VII, 68. VIII, 2. 24. 28. 33. 35. 48. 53. 55. 58. 60 vgl. m. c. 63. 66. III, 3. 24. 42; über die Orakel, welche Celsus natürlich gleichfalls in Schutz nimmt, VIII, 45. 48. Auch die Magie hält er für möglich, wiewohl sie den Philosophen nichts anhaben soll; VI, 40 f. V, 6.

5) Ueber das Leben des Numenius sind wir ganz ohne Nachrichten; dass er aber in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wird theils durch die Beschaffenheit seiner Lehren, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass Clemens von Alexandria der erste Schriftsteller ist, der seiner erwähnt, und dass andererseits Harpokration, der seiner Meinung über die drei höchsten Götter folgte, ein Schüler des (I. Abth. 803. 808 f. besprochenen) Attikus war (PROKL. in Tim. 93 B. Weiteres über Harpokration S. 242).

6) Ἀπαμεύς nennt ihn Amelius b. PORPH. v. Plot. 17.

Regel ein Pythagoreer genannt¹⁾, und wir werden annehmen dürfen, dass auch er selbst sich als solchen bezeichnet habe; da aber in seinen Ansichten das platoneische fast noch stärker hervortritt, als das neupythagorische, so ziehe ich es vor, seiner erst hier zu erwähnen. Sind auch seine philosophischen Leistungen nicht | bedeutend, so fand er doch in der Mitwelt und der Nachwelt viele Verehrer, und die Geistesrichtung des späteren Platonismus ist auch so stark in ihm ausgeprägt, dass man allen Grund hatte, ihn als den unmittelbaren Vorgänger der Neuplatoniker zu betrachten²⁾. Mit der gesamten nachplatonischen Philosophie unzufrieden³⁾, will Numenius ganz zu Plato und Pythagoras zurückkehren. Diese beiden hält er nämlich für durchaus einverstanden, indem der erste derselben seine Lehre, wie er glaubt, ganz von dem zweiten entlehnt, und bloß den Ausdruck aus nothwendigen Klugheitsrücksichten verändert habe⁴⁾. Beide aber sollen nur die alte Weisheit der Brahmanen, der Magier, der Aegypter und auch der Juden vortragen⁵⁾; auch auf die letzteren hielt nämlich Numenius sehr viel, er suchte durch allegorische Erklärungen, in deren Bereich er selbst die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte zog, die Uebereinstimmung der hebräischen Propheten mit seiner Philosophie nachzuweisen, und er hatte namentlich vor Moses solche Hochachtung, dass

1) Doch rechnet ihn PROKLUS in *remp.* II, 96, 11 zu den Platonikern.

2) PORPH. *vita Plot.* 17: es sei Plotin vorgeworfen worden, τὰ Νομηνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι, was den Amelius zu einer eigenen Schrift über die Lehrunterschiede zwischen Plotin und Numenius veranlasst habe. Dieser Vorwurf beweist jedenfalls, dass beide sich in mancher Beziehung verwandt waren.

3) M. vgl. in dieser Beziehung die ausführliche und geistlose Kritik derselben b. Eus. *praep. ev.* XIV, 5—9. Verhältnissmässig am besten kommen darin die Epikureer weg, weil sie sich — der Grund ist für den wissenschaftlichen Standpunkt des Mannes bezeichnend — in gar nichts von der Lehre ihres Stifters entfernt haben. S. 1. Abth. 379, 4.

4) B. Eus. *pr. ev.* IX, 7. XIV, 5, 2. 7 ff. vgl. ORIG. c. Cels. IV, 51. Von Plato sagt Num. b. Eus. XIV, 5, 2, er sei zwar nicht besser, aber vielleicht auch nicht geringer, als der grosse Pythagoras. Vgl. Eus. XI, 17, 7. Ebd. XIV, 5, 8 heisst Plato μεσῶν Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους; Sokrates soll aber gleichfalls Schüler der Pythagoreer sein, a. a. O. 7.

5) A. a. O. IX, 7 vgl. ORIG. c. Cels. I, 15.

er Aussprüche von ihm, als einem Propheten, anführte¹⁾, und von | Plato behauptete, er sei nichts anderes, als ein attisch redender Moses²⁾. Mit Plato unterscheidet er nun zunächst das Unkörperliche als das Seiende von dem Körperlichen oder dem Werdenden³⁾, und wenn er das Körperliche oder die Materie als den Grund der blinden Nothwendigkeit und alles des Schlechten, von dem kein geschaffenes Wesen frei werde, als das unbegrenzte, ungeordnete, leblose und nicht-seiende beschreibt⁴⁾, so wird dagegen das erste Unkörperliche oder die Gottheit, als das Seiende schlechtweg, als unbewegt, unveränderlich, zeitlos, als die erste Vernunft (*νοῦς*), das Eine, das Gute, das Urgute, oder die Idee des Guten, bezeichnet⁵⁾. Mit andern Neupythagoreern setzt ferner auch Numenius die

1) PORPH. De antro Nymph. 10, wo 1. Mos. 1, 2 von Num. mit den Worten: *τὸν προφήτην εἰρηκέναι* angeführt wird; EUS. pr. ev. IX. 8, wo in einem Bruchstück des Numenius der zwei Zauberer Jannes und Jambres, die in der jüdischen Sage als Gegner des Moses eine Rolle spielen, ihres Streites mit Moses, der Gebetskraft des letztern und der von ihm bewirkten, aber von den beiden Zauberern, wie er gehört hat, wieder gelösten ägyptischen Plagen Erwähnung geschieht. ORIG. IV, 51: Numenius, der Pythagoreer, der ausgezeichnete Erklärer Plato's, setzte auch vielfach die Aussprüche des Moses und der Propheten mit ansprechender Deutung (*οὐκ ἀπιθάνως τροπολογῶν*) auseinander. (Aehnlich I, 15: er trage kein Bedenken, *χρησασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτοῖς*; ἐν δὲ τῷ τρίτῳ „περὶ τὰ γὰ θοῦ“ ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινα, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν. Ebenso die Erzählung von Moses, Jannes und Jambres. In derselben Weise deutete Num. natürlich auch griechische Mythen: nach MACROB. Somn. Sc. I, 219 wurde *Numenio inter philosophos occultorum curiosiori* im Traume das Missfallen der eleusinischen Göttinnen darüber eröffnet, *quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit*. Dass damit unser Numenius, nicht der Pyrrhoneer (1. Abth. 433), 1) gemeint ist, liegt wohl am Tage.

2) CLEM. Alex. Strom. I, 342 C Sylb. sagt diess ganz bestimmt, unbestimmter EUS. pr. ev. XI, 10, 7.

3) B. EUS. XI, 10, 5 ff. XV, 17, 1 ff. NEMES. nat. hom. c. 2. S. 29, wo auch die Gründe des Numenius gegen den stoischen Materialismus angegeben sind. Die von Eusebius hier mitgetheilten Bruchstücke sind gleichfalls der Schrift *περὶ τὰ γὰ θοῦ* entnommen.

4) B. EUS. XV, 17, 2 ff. JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896.

5) EUS. XI, 10, 1 ff. 5 ff. 18, 9 f. 22, 1 ff. 6. XV, 17, 5. CHALCID. in Tim. c. 294--297, wo alles dieses von Num. ausdrücklich für die Lehre des Pythagoras ausgegeben wird.

Gottheit der Monas, die Materie der unbestimmten Zweiheit gleich¹⁾; von dieser Materie, der er mit Plutarch und Attikus eine schlechte, der göttlichen | Vorsehung widerstrebende Weltseele als gleich ursprünglich beifügt²⁾, unterscheidet er dann die von Gott geordnete und erleuchtete, die bestimmte Zweiheit³⁾. Indem nun aber dieser Gegensatz der Principien auf die Spitze getrieben wird, so erscheint es unserem Philosophen unmöglich, dass der höchste Gott selbst auf die Materie gewirkt haben sollte; wenn daher Plato doch von dem weltbildenden Gott redet, so glaubt Numenius diese Aussage auf ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen beziehen zu dürfen, das er als den zweiten Gott oder den Demiurg bezeichnet; ein Wesen, in welchem die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker, in erweiterter Bedeutung, zur Einheit zusammengefasst werden⁴⁾. Der erste Gott ist einfach, unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und desshalb auch unthätig⁵⁾, rein der Betrachtung lebend; der zweite ist nur abgeleiteter Weise (*μετῴσις τοῦ πρώτου*) gut, und nicht ebenso reinen und einfachen Wesens, wie der erste; sondern wiewohl er zu dem ersten Gott aufschaut, muss er doch seinen Blick zugleich auch auf

1) CHALCID. c. 298: *Num. . . ait Pythagoram Deum quidem singularitatis nomine nominasse; silvam vero duitatis. Quam duitatem indeterminatam quidem minime genitam; limitatam vero generatam esse dicere.* Die Annahme dagegen, dass auch die ursprüngliche Materie aus Gott stamme, bestritt er; vgl. S. 130, 4. — Eine angeblich im Escorial befindliche Abhandlung des Num. *περὶ ὕλης* stammt in Wirklichkeit (wie BÄUMKER im Hermes 1887, 156 f. nachgewiesen hat) aus PLOTIN Enn. III, 1, 6.

2) CHALCID. c. 295 f. (vgl. S. 188. 1. Abth. 808, 3^a). Von der schlechten Weltseele leitete Num. nach dieser Stelle den leidenden und sterblichen Theil der menschlichen Seele her.

3) CHALCID. c. 293.

4) B. EUS. XI, 18, 1 ff. 9 f. Da eine ähnliche Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer schon vor Numenius bei den christlichen Gnostikern vorkommt, von denen namentlich die Valentinianer auch den Namen Demiurg aus Plato aufgenommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass Numenius die Anregung zu seiner Theorie von diesen erhalten hat. Ausserdem hat ohne Zweifel die philonische Logoslehre auf ihn eingewirkt.

5) Er sei als *βασιλεὺς ἀργὸς ἔργων ἐνυπάντων* EUS. XI, 18, 4.

die Materie richten, um für sie zu sorgen und sie mittelst der Ideen zu leiten, und indem er sich durch die Welt verbreitet, wird er selbst von der Materie getheilt und in ihre Bewegung verflochten¹⁾. Er ist daher | zweiseitiger Natur²⁾, dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen zugleich zugewandt³⁾, oder, wie PROKLUS dieses Verhältniss genauer bestimmt⁴⁾, er gehört mit seinem Wesen der übersinnlichen, mit seiner Wirklichkeit der sinnlichen Welt an. Er kann insofern auch wohl als identisch mit der Welt bezeichnet werden⁵⁾, deren Seele er ist⁶⁾; doch ist es dem Numenius geläufiger, die Welt, welche schon Plato den gewordenen Gott genannt hatte, von dem zweiten Gott zu unterscheiden, und demgemäss drei Götter zu zählen: den Vater, den Schöpfer und das Geschaffene⁷⁾. In demselben Sinn konnte er auch von einer dreifachen Vernunft reden⁸⁾. Eine genauere Entwicklung

1) A. a. O. c. 18. c. 22, 3 ff. Auf diese Lehre bezieht sich wohl auch die Angabe (PROKL. in Tim. 249 A), dass nach Numenius und Amelios auch im Intelligibeln eine *μέθεξις* stattfinde, oder wie SYRIAN Schol. in Arist. 894 b 24 genauer sagt, dass Num. Amel. und Kronios der Meinung seien: *καὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ πάντα μετέχειν τῶν ιδῶν*. Denn der zweite Gott ist (nach der Stelle b. Eus. XI, 22, 5 f.) nur *παρὰ τοῦ πρώτου*, nur durch seine *μετουσία* gut; der erste Gott ist als die *ιδέα ἀγαθοῦ* die *ιδέα τοῦ δημιουργοῦ*.

2) διττός b. Eus. a. a. O. XI, 22, 4. PROKL. in Tim. 93, B.

3) A. a. O. XI, 18, 9: *ὁ μὲν οὖν πρῶτος; [θεός] περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά*.

4) In Tim. 299 C vgl. NUMEN. b. Eus. XI, 18, 12: *αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἰδρύεται . . . τῆς ὕλης, τὴν ἀρμονίαν δὲ ἰδύνει ταῖς ιδέαις οἰακίζων, βλέπει τε . . . εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὁρητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως* (dem schon § 2 erwähnten Verlangen nach der ὕλη).

5) B. Eus. XI, 18, 1: *ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς*.

6) A. a. O. 18, 7: *ὁ μὲν γε ὦν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπείρει εἰς τὰ μεταλαγχάνοντα αὐτοῦ χρήματα σύμπαντα*.

7) XI, 18, 1. 22, 4. XIV, 5, 6 f. (Sokrates und Plato lehren drei Götter). PROKL. a. a. O. 93 A. Zur Bezeichnung dieser drei Götter bediente sich Num. der gesuchten Ausdrücke (*τραγῶδων*, sagt Proklus) *πάππος, ἔγγονος, ἀπόγονος*, was Proklus so erklärt: *πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός*.

8) PROKL. a. a. O. 268 A (S. 655 Schn.) vgl. NUMEN. b. Eus. XI, 18, 10 f.

dieser Bestimmung, die mit Plotin's Lehre von den höchsten Gründen zu vergleichen wäre, hat Numenius, wie wir mit Sicherheit annehmen können, gar nicht versucht, seine ganze Neuerung besteht darin, dass er den platonischen Demiurg als Untergott, wie der philonische Logos, von dem höchsten Gott unterschieden hat.

Wie Numenius in der Welt eine doppelte Seele unterschied, so schrieb er auch dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, sondern geradezu zwei Seelen zu, eine vernünftige und | eine vernunftlose¹⁾; diese beiden sollten fortwährend miteinander im Kampfe liegen²⁾; den Sitz der vernunftlosen Seele suchte er ohne Zweifel im Körper, auf den er überhaupt alles Schlechte zurückführte³⁾, wogegen er umgekehrt die sinnliche Wahrnehmung für ein Erzeugniss der Vernunft hielt⁴⁾, und das körperliche Leben überhaupt von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängig machte, mit deren Zurückziehung es sofort erlösche⁵⁾. Bei dieser Ansicht

1) PORPHYR b. STOB. Ekl. I, 836.

2) JAMBL. ebd. 894. Hierauf scheint sich auch die Angabe (PROKL. in Tim. 24 C) zu beziehen, dass Num. den Kampf der Athener und der Atlantiden im platonischen Kritias auf den Streit der besseren Seelen mit den schlechteren gedeutet habe.

3) JAMBL. a. a. O. 896 s. o. 236, 4.

4) So verstehe ich PORPHYR's ziemlich undeutliche Worte b. STOB. Ekl. I, 832: *Νουμήτιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεικτικὴν ἐνεργειῶν φήσας εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶν εἶναι τὸ φανταστικόν, οὐ μὲν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα*. Die *συγκαταθετικὴ δύναμις*, oder die Urtheilskraft, muss mit der Vernunft zusammenfallen; das sinnliche Vorstellungsvermögen, das *φανταστικόν*, soll zwar nicht *ἔργον* und *ἀποτέλεσμα*, aber *σύμπτωμα* und *παρακολούθημα* derselben sein, d. h. die Thätigkeit der Vernunft richtet sich nicht direkt auf seine Erzeugung, aber sie bringt es nebenbei hervor.

5) B. EUS. a. a. O. XI, 18, 4: *βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπεστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα [— ος] τοῦ θεοῦ τοῖς ἀπροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν τοῦ θεοῦ (vgl. PLATO Polit. 272 E) ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βλῶν ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος*. Die letzten Worte möchte ich nicht mit RITTER IV, 567 auf eine Rückkehr der göttlichen Vernunft in sich selbst deuten, sie scheinen mir vielmehr nur diess zu besagen, dass vom Menschen, sobald die Gottheit ihren Blick von ihm abwendet, nur die vernünftige Seele fortlebe, der Leib dagegen sofort zu leben aufhöre. Der Leib ist ja (Num. bei EUS. XV, 17, 4; s. o. S. 236)

von der Natur des Körperlichen musste sich ihm die Lehre von der Präexistenz der Seele, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung nicht bloß überhaupt empfehlen, sondern er musste auch geneigt sein, den Gegensatz des körperlichen und des körperlosen Lebens möglichst zu spannen; wie er daher das Herabstürzen der Seele in den Körper schlechtweg für eine Verschuldung, einen Abfall von ihrem wahren Wesen erklärte, ohne eine beziehungsweise Nothwendigkeit desselben zuzugeben¹⁾, so lehrt er andererseits, dass die geläuterte körperfreie Seele mit dem Urwesen, aus dem sie entsprungen ist, bis zur Unterschiedslosigkeit eins werde²⁾, wogegen er für die unreinen eine Seelenwanderung annahm, die auch den Uebergang in unvernünftige Geschöpfe nicht ausschliessen sollte³⁾. Plato's eschatologische Mythen wurden nicht allein dogmatisch genommen, sondern auch mit so viel astrologischem und verwandtem Aberwitz versetzt, dass es selbst einem Proklus⁴⁾ der Phantastik (*τετρατολογία*) zu viel wird. Das Wesen der

seiner Natur nach leblos, ohne Zusammenhalt, ohne alle Beharrlichkeit des Seins; nur die Seele kann ihn zusammenhalten und ihm Dauer verleihen.

1) JAMBL. b. STOB. I, 910, wo das gleiche auch von Kronius und Harpokration gesagt ist. Dass diese Männer hiebei zwischen solchen Geistern unterschieden haben, die rein, und solchen, die minder rein in Körper eintreten (BRANDIS Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. II, 307), sagt Jamblich nicht, sondern vielmehr umgekehrt, sie hätten diesen Unterschied machen sollen.

2) JAMBL. ebd. 1066 (es ist von den Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Rede): *ἐνωσιν οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἐαυτῆς ἀρχὰς πρεσβεύειν φαίνεται Νομήνιος*.

3) Dass Numen. die platonischen Aeusserungen über den Eintritt von Menschenseelen in Thiere im eigentlichen Sinn nahm, sagt ANN. GAZ. Theophr. S. 16 Barth. Auch Kronius, der immer mit Numenius zusammengestellt wird, nahm nach NEMES. nat. hom. S. 51 einen Uebergang der vernünftigen Seele in Thierleiber an. Eben hierauf scheint sich nun die Angabe (in OLYMPIODORI Schol. in Phädon. ed Finckh S. 98 N. 175 vgl. Th. IIa, 1008, 4) zu beziehen: *ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄρρη τῆς ἐμψύχου ἑξέως ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νομήνιος*, denn um in einen Thierleib einziehen zu können, muss die Seele ihre animalischen Kräfte (die *ἑξὺς ἐμψυχος*) auch nach dem Tode noch haben. Was daher vor. Anm. über Numen. gesagt ist, wird sich nur auf die Seelen beziehen, welche rein genug sind, um sich zu Gott zu erheben.

4) In remp. II, 128, 26—130, 17 vgl. 194, 19 Kr.

Seele setzte Numenius als Pythagoreer in die Zahl¹⁾. Als ihr höchstes und einziges Gut bezeichnet er die Einsicht, durch die wir allein am Göttlichen theilnehmen²⁾; die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit, eine Mittheilung derselben an die menschliche Seele, welche durch die Gleichheit ihres beiderseitigen Wesens bedingt ist³⁾; um sie zu erlangen, muss | man von allem Sinnlichen sich abwendend allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehren; doch wird die Betrachtung der Zahlen als der Weg zur Erkenntniss des Guten empfohlen⁴⁾.

Neben Numenius wird nicht selten Kronius genannt, welcher ein Schüler oder doch ein Zeitgenosse von jenem gewesen zu sein scheint⁵⁾. Dass er der gleichen Richtung zugethan war, lässt sich auch aus dem wenigen, was uns von

1) PROKL. in Tim. 187 A, demzufolge Num. die οὐσία ἀμέριστος und μεριστή, aus welcher die Seele nach Plato zusammengesetzt ist, mit andern von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit erklärte; nach Demselben ebd. 226 B scheint Num. die Seele näher als Tetraktys bestimmt und dafür den seltsamen, aber bei einem Neupythagoreer gar nicht unglaublichen Grund angegeben zu haben, dass das Wort ψυχή aus vier Buchstaben besteht.

2) B. EUS. pr. ev. XI, 22, 5. 18, 8.

3) A. a. O. 18, 8, wo die Mittheilung des Wissens an den Menschen mit dem Ansünden eines Lichtes an einem andern verglichen wird; αἴτιον δὲ τούτου . . . οὐδὲν ἐστὶν ἀνθρώπινον, ἀλλ' ὅτι ἕξις τε καὶ οὐσία ἡ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἡ αὐτὴ ἐστὶ παρὰ τῷ δεδωκότι θεῷ καὶ παρὰ τῷ εἰληφότι ἡμῶι καὶ σοί. Vgl. JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 866: Numen. gehöre unbestreitbar zu denen, οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἵκτως μέντοι κατὰ αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἐκάστοις.

4) EUS. 22, 1 f., wo Num. sagt, das ἀγαθὸν lasse sich aus keinem Gegebenen (παράκειμενον), auch nicht aus einem ὁμοίον αἰσθητὸν erkennen; man müsse ὁμιλήσας τῷ ἁγαθῷ μὲν μόνον, da, wo schlechterdings nichts anderes sei, ἀλλὰ τις ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἔρημιτα θεοπέσιος, und es selbst, ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ u. s. w. ἐποχούμενον τῇ οὐσίᾳ. Um dazu zu gelangen, sei das beste, dass man von der Sinnenwelt absehend sich mit der Mathematik beschäftige, und aus der Betrachtung der Zahlen lerne, τί ἐστὶ τὸ ἔρ. -- Einige weitere, wenig erhebliche Sätze des Numerius finden sich bei PORPH. antr. nymph. 10. 21. 33. PROKL. in Tim. 141 E.

5) Bei PORPH. antr. Nymph. 21 heisst er sein ἑταῖρος, was aber nicht blos einen Freund oder Schüler, sondern auch einen Meinungsagenossen bedeuten kann.

seinen Ansichten bekannt ist, abnehmen¹⁾. Derselben Zeit gehört Harpokration, der Schüler des Attikus an²⁾, von dem wir aber gleichfalls nicht mehr wissen, als dass er der Lehre des Numenius von den drei Göttern folgte³⁾, dass er mit Kronius und Numenius das Böse aus dem Leib ableitete, und desshalb die Verbindung der Seele mit einem Leibe unbedingt für ein Uebel erklärte⁴⁾, und dass er mit denselben die Seele auf ihrer Wanderung auch in Thiere übergehen liess⁵⁾.

Aus der platonisch-pythagoreischen Schule stammen auch die meisten von den Philosophemen, welche in den uns erhaltenen hermetischen Schriften⁶⁾ zur Stütze für den

1) Seine Ansicht über die Seelenwanderung wurde schon S. 240, 3 berührt. Weiter sagt JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896. 912, er lasse das Böse mit Numenius aus der Materie in die Seele kommen, und halte mit demselben jedes Eintreten der Seele in einen Leib für ein Uebel. Aus PORPH. antr. nymph. 2 f. 21 sehen wir, dass er diesem Neuplatoniker in der allegorischen Deutung der homerischen Stelle Od. XIII. 346 ff. vorangiehe, und dabei die zwei Eingänge der Nymphenhöhle, mit Numenius, von den zwei Wendekreisen erklärte. PROKL. in Remp. II, 110, 2 Kr. erwähnt, dass er in dem platonischen Mythos Rep. X Er den Armenier (615 B) zum Lehrer Zoroasters machte; ebd. 236, dass er von den zwei „Harmonieen“ Rep. VIII, 546 C die erste (10000) auf das Männliche, die zweite (7500) auf das Weibliche deutete; ebd. 22, 20 ff. berichtet er von ihm einige, theilweise recht alberne, Einwürfe gegen die stoische Weltverbrennung.

2) M. vgl. über ihn I. Abth. S. 803⁷⁾. Seinem *ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα* scheint ausser dem dort angeführten auch die Bemerkung bei HERMIAS in Phaedr. S. 75 m. Ast entnommen zu sein. Ihm mag der Aelian nahe stehen, aus dessen Commentar zum Timäus PORPH. in Ptolem. Harm. S. 216 f. vgl. 266 ein Bruchstück mittheilt.

3) PROKL. in Tim. 93 B: *ἔπεται γὰρ [Ἀρποκρ.] τῶδε τῇ αἰδρὶ* (Numen.) *κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν* (vgl. S. 237); in der Bezeichnung dieser drei Götter herrsche aber bei ihm grosse Verwirrung: er nenne bald den ersten *Ὀὐρανός* und *Ἀρόρος*, den zweiten Zeus, den dritten *οὐραῖος* und *κόσμος*, bald aber auch den ersten Zeus und *βασίλειος τοῦ κοίτου*, den zweiten *ἄρχων* (Archon nannte der Gnostiker Basilides den Weltschöpfer).

4) STOB. Ekl. I, 896. 912

5) AEN. GAZ. S. 16 Barth.

6) Den Namen des ägyptischen Gottes Thot (ursprünglich, nach PIETSCHMANN Hermes Trismegistos, Lpz. 1875, S. 1 ff. „Tehuti“; ebd. 31 f. ein Verzeichniss der mannigfach abweichenden griechischen Formen dieses Namens), in welchem die Griechen ihren Hermes zu finden glaubten, trugen

sinkenden | Polytheismus verwendet werden. Diejenigen von diesen Schriften, welche hier allein berücksichtigt werden

schon altägyptische Schriften. CLEMENS Strom. VI, 4. 633 B (vgl. Th. I, 37, 1) erzählt von 42 Büchern des Hermes, welche nach seiner Schilderung die gesammte heilige Litteratur der ägyptischen Priesterschaft umfassten; nach Ps. JAMBL. De myster. VIII, 1 (von dem auch VIII, 2 Schl. 4. 5. 6. X, 7 zu vgl.) hatte ein gewisser Seleukus von 20000, „Manetho“, d. h. der Verfasser des aus der christlichen Zeit stammenden Sothisbuches (über das MÖLLER Fr. Hist. gr. II, 512 f.), von 36 500 (also auf jeden Tag im Jahr 100) hermetischen Büchern gesprochen. Schon bei PLUTARCH De Is. 61 werden aber hellenistische Deutungen ägyptischer Gottheiten auf die βιβλοι Ἑρμοῦ λεγόμεναι zurückgeführt, und um die gleiche Zeit nennt PHILO von Byblus (b. Eus. pr. ev. I, 10. 14 f.) in seiner euemeristischen Umdeutung der phönicisch-ägyptischen Mythologie den Hermes Trismegistos, der jetzt aus einem Gott zu einem Menschen geworden ist, als Berater des Kronos im Krieg gegen Uranos. (Ueber den Beinamen Trismegistos, eine blosser Steigerung von μέγιστος, RIETSCHEMANN S. 35 f.). Bestimmter weist TERTULL. De an. 2. 33 auf hermetische Schriften, die aus hellenistischen Kreisen hervorgingen, wenn er den Aegyptier Mercurius als einen in der Folge vergötterten Schriftsteller bezeichnet, an den sich namentlich Plato gehalten habe, und von ihm (es scheint, mit seinen eigenen Worten) den Satz anführt, dass die Seele nach dem Tode nicht in die Weltseele zurückkehre, sondern gesondert bleibe, um dem Vater über das, was sie im Leibe gethan habe, Rechenschaft abzulegen. Hat nun Tertullian, wie wir annehmen müssen, mit den übrigen gelehrten Notizen, welche seine Schrift enthält, auch diese von Soranus (um 125—150 n. Chr.) entlehnt, so muss es schon um den Anfang des 2. Jahrh. Bücher des Hermes gegeben haben, welche den noch vorhandenen verwandt waren. Die letzteren (als Ganzes seit Patricius und Turnebus nicht mehr im Urtext herausgegeben, in französischer Uebersetzung mit ausführlicher Einleitung von MÉNARD Hermès Trismégiste. Par. 1866) umfassen: 1) die 14 Stücke, welche unter dem (eigentlich nur dem ersten derselben zukommenden) Titel des Poemander (Ποιμάνδρης) zuletzt (1854) von PARTHEY herausgegeben worden sind; 2) das in einer unbehülflichen Uebersetzung aus dem 4. Jahrh. (hierüber BERNAYS üb. d. Dialog Asclepius, Monatsber. d. Berl. Akad. 1871, Sptbr. S. 513) unter die Werke des Apulejus aufgenommene Gespräch Asclepius; 3) eine Anzahl Bruchstücke, meist in Stobäus' Eklogen, einige auch im Florilegium, bei Cyrillus c. Julianum, Suidas und Lactanz; 4) Bruchstücke einer oder einiger Schriften des Asklepios an den König Ammon. Diese Stücke sind aber nicht so gleichartig, dass wir sie alle demselben Verfasser beilegen könnten, und es weicht namentlich unter den in dem sog. Poemander vereinigten das erste (der Ποιμάνδρης), welches an gnostische Darstellungen erinnert, und das ihm verwandte 13. (der λόγος ἀπόκρυφος, der § 4 ebenso, wie c. 1 § 10, auf christlichen Ursprung weist) nach Form und Inhalt von den übrigen so weit ab, dass sich nicht annehmen lässt, sie stammen von dem gleichen

können¹⁾, scheinen in ihrer jetzigen Gestalt den letzten Jahrzehenden des dritten Jahrhunderts n. Chr. anzugehören²⁾.

Schriftsteller oder auch nur aus dem gleichen Kreis her, wie die übrigen. Dagegen gehörte der „Asclepius“ zu den letztern, von denen 9, 1 unter seiner anderweitig beglaubigten Bezeichnung: λόγος τέλειος (hierüber S. 244, 2. BERNAYS a. a. O. 514 f.) auf ihn zurückweist. Auch unter den übrigen Schriften finden sich aber Differenzen, welche beweisen, dass verschiedene Hände an ihrer Entstehung theilhaftig waren; doch stehen sie sich in der Hauptsache nahe genug, um in unserer übersichtlichen Darstellung ebenso, wie die neupythagoreischen Pseudepigrapha, zusammengefasst werden zu können. Eine von BARDENHEWER (Hermetis Trism. De castigatione animae liber. Bonn 1873) arabisch herausgegebene hermetische Schrift ist wie er S. XII f. zeigt, erst im Mittelalter und von Hause aus arabisch geschrieben.

1) Von c. 1 und 13 des sog. Poemander (s. vor. Anm.) sehe ich ab.

2) Dieselben weiter herabzurücken, verbieten, wie BERNAYS S. 512 f. zeigt, die Anführungen in LACTANZ' Institutionen, die noch während der diokletianischen Christenverfolgung (303—312), jedenfalls aber vor 321 v. Chr. verfasst sein müssen. Dieser führt nämlich IV, 6 (Epit. 42) und VII, 18 zwei Stellen aus dem τέλειος λόγος im Urtext an, von denen sich die erste in unserem Asclepius c. 8, die zweite ebd. c. 26 findet; auf c. 25 desselben g. E. bezieht er sich II, 15 Schl., aus c. 41 theilt er einige Zeilen in einer von unserem Text abweichenden Fassung mit. Aus Poem. 9, 4 sind die Worte II, 15: ἡ γὰρ εὐσφειά u. s. f. genommen; auf Poem. 10, 5 vgl. Ascl. 37 scheint I, 11 (Epit. 14) zu gehen, wenn nicht eine verwandte Stelle einer verlorenen Schrift gemeint ist; ein *sermo perfectus* des Asklepios an den König (vgl. vorl. Anm.) wird II, 15 angeführt; die ebd. stehenden Worte: *μία φυλακή* u. s. w. scheinen ebenso, wie das „hoc verbum“ n. s. w. VI, 25, in den erhaltenen Schriften keine Parallele zu haben. Diese Citate nöthigen uns nun, wie BERNAYS S. 511 ff. zeigt, einige Sätze in Ascl. c. 25. 26, welche auf die Gesetze des Constantius gegen den heidnischen Kultus Bezug nehmen, für spätere Zusätze zu erklären. Wenn jedoch BERNAYS S. 518 der Ansicht ist, nach Ausscheidung derselben bleibe im „Asklepius“ nichts zurück, was nicht seit den ersten Jahrzehenden des 3. Jahrh. von einem neuplatonischen Anhänger des Polytheismus niedergeschrieben sein könnte, so kann ich nicht ganz zustimmen. Die Entschiedenheit, mit der hier nicht blos c. 24—26, sondern auch schon c. 12. 14 der Untergang der alten Religion in Aegypten vorausgesagt, und ähnlich, wie früher in der jüdisch-christlichen Apokalypsik, nur noch von einer (auch Poem. 3, 4 in Aussicht genommenen) Erneuerung der ganzen Welt das Heil erwartet, die jetzige Weltzeit als abgelaufen behandelt wird (vgl. hiezu 1. Abth. 156, 3³) — diese Verzweiflung an der eigenen Sache konnte sich der heidnischen Welt auch in Aegypten, wie mir scheint, nicht früher bemächtigen, als in den letzten Jahrzehenden vor dem Entscheidungskampf unter Diokletian und Constantin, in denen (MOMMSEN Röml. Gesch. V, 570 ff.) auch die sonstigen

Doch verrathen sie noch keinen | bemerkbaren Einfluss des plotinischen Systems, wenn auch manche Anklänge an dasselbe sich darin finden, welche auf die Vermuthung führen könnten, sie seien mit jenem aus der Schule des Ammonius Sakkas hervorgegangen. — Die Einheit der obersten Ursache steht ihren Verfassern fest: Gott heisst der Eine und der Einzige, die Monas, welche Anfang und Wurzel von allem ist¹⁾. Kein Name kann sein Wesen bezeichnen, weil er über allem steht, aber alle Namen können ihm beigelegt werden, weil er der Vater von allem ist²⁾; er ist unendlich und unbegreiflich³⁾. Er ist als der | Grund alles Seins über das Sein⁴⁾, als der Urheber der Vernunft über die Vernunft erhaben⁵⁾. Nur der Name des Guten oder des Vaters aller

Zustände des Landes ganz verzweifelte waren. (Näheres hierüber in meinen Votr. u. Abhandl. III, 52 ff.) Auch Poem. 9, 4 weist auf eine Zeit, in der Leute von der Denkweise des Verfassers sich bereits in einer gedrückten Lage befanden. Mit diesen Zeitverhältnissen hängt es wohl auch zusammen, dass die Lehren und Schriften der Partei (wie AMMONIUS Das antike Mysterienwesen 1894, S. 70 nachweist) in ähnlicher Weise geheimgehalten werden sollen, wie wir diess bei den Essenern finden werden, und wie es bei gnostischen Sekten vorkommt (AMMONIUS S. 79 ff.), mit der Zeit aber auch in den Philosophenschulen Eingang fand (s. u. S. 451³⁾). Diese Geheimthuerei findet sich immer nur bei Parteien, die sich in der Minderheit wissen; auch die Orphiker haben zwar ihre Kultusgebräuche und was sich auf sie bezog, als Mysterien behandelt, aber ihre Lehren ebenso, wie die Neupythagoreer die ihrigen, in zahlreichen Schriften zu verbreiten gesucht. — Dass sich von den Unterscheidungslehren des plotinischen Systems in unsern hermetischen Schriften keine bestimmten Spuren finden, steht dieser Annahme über die Zeit ihrer Entstehung nicht im Wege: was seit der Mitte des Jahrhunderts in Rom gelehrt wurde, brauchte ja nicht sofort in Aegypten bekannt und angenommen zu sein. Dagegen mögen allerdings einzelne von den Schriften dieser Reihe blosse Uebersetzungen älterer sein.

1) Poem. 4, 1. 10, 5, 21 u. o.

2) Poem. 5, 10 vgl. 10, 9. Ascl. 20.

3) Ascl. 31. Poem. 4, 8; doch sagt Ascl. 16, Schl. nur: er sei *mente sola intelligibilis*.

4) Stob. Ekl. I, 750: er sei *πρόόν*, weil die *οὐσιότης* des Sinnlichen und Uebersinnlichen von ihm stamme; Poem 2, 5 wird er daher *ἀνουσιαστος* genannt.

5) Poem. 2, 12. 14 (*ὁ θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αὐτὸς δὲ τοῦ εἶναι νοῦν*). Ebd. 5, 11.

Dinge kommt ihm, und ihm allein zu¹⁾. Doch sind unsere Schriften noch weit entfernt, ihm deshalb mit Plotin die Eigenschaften, ohne die kein persönliches Leben möglich ist, das Denken und Wollen, abzusprechen; sie heben vielmehr oft und nachdrücklich hervor, dass seine Thätigkeit wesentlich Willensthätigkeit und von vernünftiger Absicht geleitet sei²⁾, und sie erschliessen unter dieser Voraussetzung sein Dasein in der gewöhnlichen Form der teleologischen Beweisführung aus seiner Offenbarung in der Welt³⁾. Mit dem göttlichen Wesen ist der Nus verbunden, wie das Licht mit der Sonne⁴⁾; aber doch wird er von ihm selbst, als unter ihm stehend, unterschieden⁵⁾. Wie der Nus von Gott abhängt, so vom Nus die Seele⁶⁾; das Bindeglied | zwischen ihr und der Materie bildet die Luft oder das Pneuma⁷⁾.

Die Materie soll als formlose Masse von Ewigkeit her existirt haben, aber durch Gott geordnet und belebt worden sein⁸⁾. Die Welt hat einen zeitlichen Anfang, aber eine end-

1) Poem. 2, 14 ff. 5, 8 f. 6, 1. 10, 1. 14. 11, 2 u. o. vgl. PLATO Rep. VI, 508 E. VII, 517 B.

2) Poem. 10, 2: ἡ γὰρ τοῦτου ἐνέργεια ἡ θεϊκὴ ἐστὶ καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θελεῖν πάντα εἶναι. Ebd. 4, 1. Ascl. 7 Schl. 20 Schl. 26 Schl., wo u. a.: *omnia autem bona et cogitat et vult*, und vorher: *voluntas de consilio nascitur*. Wenn Poem. 2, 5 ausgeführt wird, dass Gott οὐχ ἑαυτῷ νοητὸς sei, sondern nur für uns, weil er von sich selbst nicht wie von uns als ein Anderes gedacht werde, so soll damit nur die Unmittelbarkeit des göttlichen Selbstbewusstseins ausgedrückt, aber nicht geleugnet werden, dass Gott sich selbst denke.

3) Poem. 5 (ὅτι ἀφανὴς ὁ θεὸς παρεργατατὸς ἐστίν), 4 ff.

4) P. 12, 1. Dem Nus würden wohl auch die Ideen (*species* Ascl. 3 f.) zuzuweisen sein, die aber hier nur selten berührt werden.

5) Vgl. S. 245, 5. P. 12, 9: ὁ νοῦς ἡ τοῦ θεοῦ ψυχὴ. Da aber Gott alles ist (s. u.), heisst es auch wieder (P. 5. 11. 12, 2), er selbst sei der Nus.

6) P. 5, 11 und gleichlautend 12, 14: ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἄερος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, τοῦ δὲ θεός. Dem Nus wird theils mit Beziehung auf das Ganze (P. 2, 12), theils wiefern er ein Theil des Menschen ist (P. 12, 12 f.), der λόγος beigelegt; neben ihm findet sich P. 3, 1 (ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη) statt der Seele die φύσις, welche nach P. 12, 2 bei den vernunftlosen Wesen an die Stelle des Nus tritt. Ueber die Weltseele auch P. 10, 7. Ascl. 6.

7) Vgl. vor. Anm. Ascl. 6. 16 f., und den Menschen betreffend P. 10, 13. 16.

8) Stob. Ekl. I, 316. Ascl. 14 P. 8, 3, wonach auch 12, 22 zu erklären

lose Dauer¹⁾. Als das Werk Gottes, dem alles Leben, alle Thätigkeit und Bewegung durch die göttliche Wirksamkeit mitgetheilt wird, hat sie an der Gottheit ihren Bestand, und es kann geradezu gesagt werden, Gott sei das Weltganze, alle Dinge seien seine Glieder, seien er selbst²⁾. Sofern jedoch Gott zugleich absolut überweltlich ist, wird die Welt genauer als der zweite Gott zu bezeichnen sein³⁾; der dritte Gott wird in den hermetischen Schriften der Mensch genannt⁴⁾. Als das Abbild Gottes ist die Welt von göttlichem Leben erfüllt; als Ganzes unveränderlich und unvergänglich, unterliegt sie in ihren Theilen einer unausgesetzten Umwandlung⁵⁾. Der Ort, von dem dieses Leben ausgeht, ist der | Himmel⁶⁾. Die einzelnen Aeusserungen desselben werden in herkömmlicher

ist. Eine kurze Schilderung der Weltbildung gibt P. 3 (λόγος ἑρπός), eine zweite, mythologisirende und gnostisirende, deren letzte Grundlage aber doch der Timäus bildet, das grosse Bruchstück b. Stob. Ekl. I, 926 ff.

1) So P. 8, 5. 10, 10: [ὁ κόσμος] ποτὲ μὲν γινόμενος αἰὲ δὲ ᾧν. Vgl. vor. Anm. Im Asclepius wird allerdings c. 26. 29 die „*genitura mundi*“ sine initio sempiterna genannt, und diess damit begründet, dass der Wille Gottes ewig sei. Allein c. 31 heisst es, die Ewigkeit habe den *mundus non natus, quem recte sensibilem dicimus* (d. h. den κόσμος νοητός, der Lateiner übersetzt auch sonst, z. B. c. 7. 32, νοῦς mit sensus) in sich, als Abbild jener Welt sei die sichtbare geschaffen. C. 26 ist daher wohl der Sinn des Originals ungenau wiedergegeben.

2) P. 5, 9 f., wo u. a.: οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἐστὶν αὐτός, er sei der ἀσώματος, aber auch der πολυσώματος, ja παντόςματος. Ebd. 9, 9. 11, 18 ff. 12, 22 (τοῦτό ἐστιν ὁ θεός, τὸ πᾶν). Ascl. 1. 2: *est omnia, cujus membra sunt omnia* u. s. w.

3) Vgl. hiezu S. 237 über Numenius.

4) M. s. hierüber Ascl. 8. 10 (*aeternitatis dominus Deus primus est: secundus est mundus: homo est tertius*). P. 8, 1. 3. 5. 9, 8. 10, 10. 12. 14 (τρεῖς τοίνυν ταῦτα, ὁ θεός . . . καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος) 22. Stob. Ekl. I, 704: πρῶτον ὁ θεός, δεύτερον ὁ κόσμος, τρίτον ὁ ἄνθρωπος.

5) P. 12, 15 ff. Vgl. P. 9, 5 f. (die Welt habe eine αἰσθησις ἰδίᾳ, welche einfacher und besser sei, als die menschliche, sei ὁμοῦ τόπος καὶ δημιουργός ζωῆς). Ascl. 6. 16 f. 25. 27 (über das von der Weltseele und dem Pneuma ausgehende Leben, die Herrlichkeit der Welt u. s. f.) u. a. St. Erörterungen über Bewegung und Ruhe (στάσις), den Raum und die Unmöglichkeit des Leeren, finden sich P. c. 2 (λόγος καθολικός). c. 10, 10 f. Ascl. 33; über die Zeit Stob. Ekl. I, 254.

6) Ascl. 19. 27, wo Jupiter der οὐσιάρχης des Himmels, der *dispensator* dessen, was zwischen Himmel und Erde ist, genannt wird.

Weise als Götter betrachtet, deren es viele Arten gibt, theils unsichtbare und überhimmlische, theils sichtbare; neben den letzteren, den Gestirnen, werden aber auch Erdgötter genannt, die weniger reiner Natur seien, als jene¹⁾; an die Verehrung der Gestirne knüpft die in jener Zeit so verbreitete Astrologie an²⁾. Alle diese Götter stehen aber tief unter dem Einen, dem das Gute und die Unsterblichkeit im eigentlichen Sinn allein zukommt³⁾. Zwischen den himmlischen und den irdischen Wesen wird der allgemeinen Annahme gemäss den Dämonen auf und unter dem Mond ihr Ort angewiesen⁴⁾. Alle diese Wesen aber und die ganze Welt unterliegen einer unabänderlichen göttlichen Ordnung, welche im Anschluss an die Stoiker unter den Begriffen der Vorsehung, der Nothwendigkeit, des Verhängnisses, nicht ohne Abweichungen im einzelnen, dargestellt wird⁵⁾. So hoch aber ebendesshalb die | Herrlichkeit

1) Das obige Ascl. 19. 23. 27. 37 f. Stob. Ekl. I, 982. P. 3, 2 f. 5, 3 (wo ebenso, wie bei Stob., abweichend von dem vor. Anm. angeführten, aber übereinstimmend mit der 1. Abth. 137, 2⁸ besprochenen Ansicht des Kleantes, Helios als Beherrscher der himmlischen Götter bezeichnet wird). c. 10, 7.

2) Vgl. das astrologische Bruchstück b. Stob. Ekl. I, 468 ff. und Ascl. 19.

3) P. 2, 14 ff., wo sie *λεγόμενοι θεοὶ* genannt werden.

4) Stob. Ekl. I, 982. 1076 f. Ascl. 4. 5. 33. P. 9, 3 (wo schlechte Dämonen, die zum Bösen verleiten).

5) Die seit Zeno so viel besprochene Lehre von der *πρόνοια* und der *εἰμαρμένη* und ihrem Verhältniss scheint auch die Verfasser hermetischer Schriften lebhaft beschäftigt zu haben. In den Bruchstücken einer solchen b. Stob. Ekl. I, 182. 188 wird die *πρόνοια* als der die ganze Welt umfassende Rathschluss des obersten Gottes bezeichnet; ihr diene die *ἀνάγκη*, dieser die *εἰμαρμένη*, welche mittelst der Gestirne die Natur und das menschliche Leben beherrsche. Der Asclepius sagt c. 39, nach einer stoischen Definition der *εἰμαρμένη*, sie sei entweder die Urheberin der Dinge oder der höchste Gott, oder der von ihm geschaffene zweite Gott, oder die gesetzmässige Ordnung alles Irdischen und Himmlischen. Aus einer Schrift, auf die vielleicht P. 12, 6 verwiesen wird, führt Stob. Ekl. I, 162 f., nach einigen (theilweise stoisirenden) Bemerkungen über das Körperliche und Unkörperliche und die Eigenschaften der Körper, die Sätze an, dass die *νοητὴ οὐσία* keiner *ἀνάγκη* unterliege, ihr Eintritt in den Leib *κατὰ πρόνοιαν* erfolge, der *λόγος* sich *κατὰ πρόνοιαν* bewege, das Vernunftlose *κατ' ἀνάγκην*, die Körper *καθ' εἰμαρμένην*. Damit übereinstimmend sagt P. 12, 5: nichts in der Körperwelt geschehe ohne die *εἰμαρμένη*, und so sei auch

der Welt gepriesen, und so sehr den Christen ihre Verachtung derselben verdacht wird ¹⁾, so finden sich doch, wie in dieser Zeit und Schule so oft, auch wieder einzelne Aeusserrungen, welche die Welt überhaupt im Vergleich mit der Gottheit, oder die irdische Welt im Vergleich mit der himmlischen, als schlecht und werthlos behandeln ²⁾).

In ihren Aeusserrungen über die menschliche Natur, mit der sie sich sehr viel beschäftigen, halten sich die hermetischen Schriften an die Ueberlieferungen der platonischen Schule. Der eigenthümliche Vorzug des Menschen besteht in der Vernunft ³⁾; diese wird aber hier von der Seele selbst noch unterschieden ⁴⁾, und ihrerseits in den Nus und den Logos zerlegt, indem unter jenem der in dem Menschen wirkende göttliche Geist, unter diesem das eigene Denken des Menschen verstanden wird ⁵⁾; das Verhältniss beider zur Klarheit zu bringen,

dem, der Schlechtes thue, die Strafe dafür von ihr bestimmt, und er thue es eben, um sie zu erleiden. Ueber die einschlägigen stoischen Bestimmungen 1. Abth. 143, 2. S. 157 f. 160 ff.², über verwandte aus der platonischen Schule oben S. 229 f.

1) Vgl. S. 247 f., und die Christen betreffend Ascl. 25. P. 6, 4 (s. folg. Anm.); gegen die gnostische (von Numenius aufgenommene) Behauptung, dass der höchste Gott nicht der Schöpfer der Welt sein könne, wendet sich P. 14, 8.

2) P. 6, 4: die Welt sei ein *πλήρωμα κακίας*. Stob. Ekl. I, 704: οὐδὲν ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, οὐδὲν κακὸν ἐν τῷ οὐρανῷ· ὁ θεὸς ἀγαθός, ὁ δὲ ἄνθρωπος κακός u. s. w. P. 10, 12: die Welt sei zwar nicht gut, aber als unsterblich auch nicht schlecht; der Mensch aber κακὸς ὡς θνητός. P. 6, 4: der Ort der κακία sei die Erde, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἐνιοὶ ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες.

3) Vgl. ausser anderem Stob. Ekl. I, 806. 808 f., wo die Seele als αἰδῖος νοητικὴ οὐσία, als ἀθάνατος καὶ ἀεικίνητος bezeichnet und ihre κίνησις αὐτεξούσιος und γινικὴ der ἀναγκαστικὴ und μερικὴ κατὰ φύσιν σώματος entgegengesetzt wird.

4) A. a. O. 804 f.: die Seele sei eine οὐσία αὐτοτελής, deren Stärke in ihrem λόγος liege; ἄγει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος. Vgl. folg. Anm.

5) Nach P. 4, 2 ist der Mensch den Thieren überlegen διὰ τὸν λόγον καὶ τὸν νοῦν, aber nur den λόγος haben alle Menschen, der νοῦς wird nur denen zutheil, die sich in ihn versenken (ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός). P. 9, 1: der νοῦς unterscheide sich von der νόησις, wie Gott von der θεϊότης. ἡ μὲν γὰρ θεϊότης ὑπὸ τοῦ θεοῦ γίνεται, ἡ δὲ νόησις ὑπὸ τοῦ νοῦ ἀδελφὴ οὐσα τοῦ λόγου καὶ ὄργανα ἀλλήλων. (Unter dem λόγος scheint aber nach dem folgenden hier nur die Sprache gemeint zu sein, so dass für den λόγος im

will freilich begreiflicherweise nicht gelingen. Mit der Vernunft sind aber, so lange die Seele im Leibe ist, die vernunftlosen Kräfte, Muth und Begierde, verbunden, und der Werth des Menschen hängt davon ab, ob sie sich der Leitung der Vernunft unterwerfen oder nicht¹⁾. Durch seine Vernunft ist der Mensch den Göttern gleichgestellt²⁾; sein Leib verdunkelt das Göttliche in ihm, zieht ihn in die Schlechtigkeit und Vergänglichkeit herab³⁾; er nimmt daher eine | mittlere Stellung ein, er vereinigt in sich die Eigenschaften aller Arten von Wesen, der sterblichen und der unsterblichen, und es liegt in seiner Hand, welchen von diesen er sich ähnlich machen will⁴⁾. Es finden sich desshalb unter den Menschen die weitgreifendsten Unterschiede: die einen erheben sich zu

Sinn der Vernunft die νόησις steht.) P. 12, 1 (vgl. S. 246, 5 f.): der νοῦς sei ἐν ἀνθρώποις θεός, der Wohltäter der Seelen, der sie ihrem ἰδίον ἀγαθὸν zuführe. Ebd. § 13: (ὁ θεός) ψυχὴν μὲν ἐν σώματι εἶπαι εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ, τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτων πατέρα. ὁ οὖν λόγος ἐστὶν εἰκὼν τοῦ νοῦ, καὶ νοῦς (sc. ἐστὶν εἰκὼν) τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ σῶμα δὲ τῆς ἰδέας (hier, wie es scheint, die Gestalt, die man sich nach dem folgenden als luftartiges Bild vorzustellen hat), ἡ δὲ ἰδέα τῆς ψυχῆς. Aehnlich P. 10, 13: ὁ νοῦς ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ ψυχὴ ἐν τῷ πνεύματι, τὸ πνεῦμα ἐν τῷ σώματι. Stob. Ekl. I, 704: ὁ νοῦς ἐν τῷ θεῷ, ὁ λογισμὸς ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· ὁ λογισμὸς ἐν τῷ νοῦ, ὁ νοῦς ἀπαθής. Dem Pneuma, das in einzelnen von diesen Stellen zwischen die Seele und den Leib in die Mitte tritt, werden die Sinne zugewiesen, wenn sie bei Stob. I, 810, wie bei den Stoikern (1. Abth. 198 f.²⁾), als Theile des αἰσθητικὸν πνεῦμα beschrieben werden.

1) Nach Stob. Ekl. I, 802. 808 sollen diese Kräfte, welche die ganze Seele der Thiere ausmachen, ähnlich wie der vernünftige Theil, unvergänglich sein und beim Eintritt des letzteren in den Leib zu ihm hinzutreten. Durch ihre ἕξις πρὸς τὸν λογισμὸν entstehen (ebd. 804) die Tugenden, im θυμὸς die Tapferkeit, in der ἐπιθυμία die Sophrosyne, aus dem Gleichgewicht beider die Gerechtigkeit. Dagegen wirkt (nach P. 12, 4) der Nus in denjenigen Menschenseelen, die sich ihn nicht zum Führer wählen, wie in den Thierseelen, als blinder Trieb, so dass sie in Fehler aller Art gerathen.

2) Ja sofern er Sterbliches und Unsterbliches vereinigt, dem Himmel und der Erde angehört, hat er nach Ascl. 22, Schl. P. 10, 24 f. noch etwas vor ihnen voraus.

3) Wie diess P. 7, 2 f. in den stärksten Ausdrücken ausgeführt wird.

4) Ascl. c. 5—10. P. 12, 1—4; über die Freiheit des Wollens Stob. Ekl. II, 358 vgl. I, 802. P. 4, 6. 8. Ekl. I, 704 der Satz: das Gute sei freiwillig, das Schlechte unfreiwillig.

den Dämonen, sogar zu den Göttern, andere bleiben in ihrer mittleren Stellung, viele sinken auch zu den Thieren herab¹⁾; daneben werden aber auch, wie bei den Stoikern, zwei Menschenklassen unterschieden, Gute und Schlechte, und dieser Unterschied wird in gnostischer Weise zu einem Gegensatz der Naturen gesteigert²⁾. Diesem Werthunterschied unter den Menschen entspricht die Verschiedenheit ihres künftigen Loses. Der alten platonischen Lehre gemäss, welche hier wiederholt und auch wohl weiter ausgemalt wird³⁾, sind die Seelen aus dem Himmel in irdische Leiber herabgekommen, und je nachdem sie sich in diesen verhalten, werden sie nach dem Austritt aus denselben zu dem höheren Leben der Dämonen und selbst der Götter aufsteigen, oder in neue Leiber übergehen. Die Frage jedoch, ob diess nur menschliche, oder auch thierische sein werden, wird verschieden beantwortet⁴⁾. |

Das einzige Mittel, um der Seele die dereinstige Rückkehr in die höhere Welt zu sichern, ist die Frömmigkeit; die schwerste Krankheit der Seele, die Quelle alles Schlechten ist die Gottlosigkeit⁵⁾. Die Frömmigkeit besteht aber wesent-

1) Ascl. 5. P. 12, 4.

2) P. 9, 5: nicht jeder Mensch erfreut sich des Denkens, ἀλλ' ὁ μὲν ὑλικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης. ὁ μὲν γὰρ μετὰ κακίας ὑλικὸς . . . ἀπὸ τῶν δαιμόνων (hier böse Dämonen) τὸ σπέρμα τῆς νοήσεως ἔσχει· οἱ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ οὐσιωδῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ σωζόμενοι u. s. w.

3) Sehr ausführlich und mit rednerischer Breite geschieht diess bei Stob. Ekl. I, 940—960. 980 ff. 1070 ff. in den Auszügen aus der Rede der Isis an Horus, welche aber nicht dem gleichen Verfasser angehören kann, wie der Asclepius und der grössere Theil des Poemander. Von diesen vgl. Ascl. 11, Schl. 12. 28. P. 4, 8. 10, 7.

4) Während die Rede der Isis b. Stob. I, 956 f. ausdrücklich Uebergang in Thierleiber androht und diess in's einzelne ausführt, wird P. 10, 19 f. die Meinung, dass eine Menschenseele den Leib eines vernunftlosen Wesens annehmen könne, für eine πλάνη μεγίστη erklärt, und die anderswo (Ascl. 28) den Gottlosen angedrohte Strafe auf die innere Qual des Bösen gedeutet; auffallenderweise scheint aber nicht blos Ascl. 12 eine Wanderung in Thierkörper anzunehmen, sondern auch c. 10 des Poemander selbst wird §. 8 eine solche, vielleicht mit dem stillschweigenden Vorbehalt ihrer moralischen Umdeutung, behauptet.

5) Vgl. über die εὐσέβεια: Lact. Inst. II, 15, wo sie μὲν πᾶσι, ἐν καὶ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθὸν genannt wird; Stob. Ekl. I, 698 u. a. St.;

lich in der Gotteserkenntniss¹⁾, wie umgekehrt die wahre Philosophie in der Gottesverehrung besteht²⁾. Das Wesen der Gottesverehrung wird nun in der Hauptsache sehr rein aufgefasst, wenn sie in richtigen Vorstellungen über die Gottheit, dankbarer Gesinnung gegen dieselbe und rechtschaffenem Leben gesucht wird³⁾. Diese Forderung erhält aber ihre nähere Bestimmtheit theils durch den Charakter der Schule, aus welcher unsere Schriften hervorgegangen sind, theils durch ihr Verhältniss zu der Religion, deren Sache sie vertreten. Mit jener verlangen sie Abkehr von der Sinnenwelt, unmittelbare innere Einigung mit der Gottheit; mit dieser halten sie an der Göttlichkeit der sichtbaren Welt und an den wesentlichen Einrichtungen des bestehenden Gottesdienstes fest. Das Körperliche, wird uns in jener Beziehung gesagt, und das Unkörperliche, das Sterbliche und das Göttliche können nicht zusammenkommen; wenn das eine sich bethätigt, muss das andere eine Minderung erleiden; wir haben daher nur die Wahl zwischen ihnen, beide zugleich können wir nicht haben; nur wenn die Seele sich vom Körper abwendet, kann sie zum Gott werden⁴⁾. | Auch die praktische Consequenz dieser Abkehr von der Sinnenwelt, die Forderung des ascetischen Lebens, fehlt nicht gänzlich, tritt aber doch sehr

über die ἀσέβεια oder ἀθεότης P. c. 7 (ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνοσία). Ebd. 10, 20. 12, 8. Ascl. 12 Anf. u. 5.

1) P. 9, 4: εὐσέβεια δὲ ἐστὶ θεοῦ γνῶσις, und diese gewähre alle Güter. c. 12 Schl.: θρησκεία δὲ τοῦ θεοῦ μία ἐστὶ, μὴ εἶναι κακὸν vgl. m. 10, 8: κακία δὲ ψυχῆς ἐστὶν ἡ ἀγνοσία. 10, 15: τοῦτο μόνον σωτήριον ἀνθρώπῳ ἐστὶν ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. 10, 19: ἀγὼν δὲ εὐσεβείας τὸ γινῶναι τὸν θεὸν καὶ μηδὲνα ἀνθρώπων ἀδικῆσαι. Stob. a. a. O.: εὐσέβει, αὐτὸ τέκνον. ὁ δὲ εὐσεβῶν ἄκρως φιλοσοφῆσει· χωρὶς γὰρ φιλοσοφίας ἄκρως εὐσεβῆσαι ἀδύνατον.

2) Ascl. 14: *simplici enim mente et anima divinitatem colere ejusque facta venerari, agere etiam Dei voluntatis gratias . . . haec est nulla animi importuna curiositate violata philosophia.*

3) Vgl. Anm. 1. 2.

4) P. 4, 6 f. 10, 5 f. In der letzteren Stelle wird dieses an Plotin's Ekstase erinnernde, aber doch nicht wesentlich über Philo hinausgehende „ἀποθεωθῆναι“ so beschrieben: περιλάμψαν δὲ (sc. τὸ ἀγαθόν) πάντα τὸν νοῦν καὶ τὴν ὅλην ψυχὴν ἀναλάμπει καὶ ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ὅλον αὐτὸν εἰς οὐσίαν θεοῦ μεταβάλλει.

zurück und wird durchaus nicht folgerichtig durchgeführt¹⁾. Schon diess hängt nun vielleicht mit der theologisch-praktischen Tendenz der hermetischen Bücher zusammen. Wie die Naturgötter der Volksreligion von ihnen in vollem Mass anerkannt werden, die Verachtung der Welt, deren Theile und Kräfte sie sind, als schwere Sünde behandelt wird²⁾, so nehmen sie auch die herkömmliche Verehrung dieser Götter in Schutz. Alle Arten der Weissagung werden gutgeheissen³⁾, es wird zugegeben, dass der Mensch nicht allein Bilder der Götter verfertigen sondern dass er auch die Seelen von Dämonen und Engeln durch Beschwörung in sie bannen könne, und dass die Bilder in Folge davon wohlthätige und verderbliche Wirkungen äussern, Krankheiten heilen und weissagen⁴⁾. Dem höchsten Gott sollen zwar nicht einmal Rauchopfer dargebracht werden dürfen⁵⁾, doch kann man daraus nicht auf ein allgemeines Verbot der Opfer schliessen⁶⁾. Die hermetischen Schriften selbst lassen schon durch ihre ganze Einkleidung wie durch einzelne Erklärungen⁷⁾ keinen Zweifel darüber, dass gerade die Vertheidigung | der nationalen, und insbesondere der ägyptischen Religion einer ihrer wesentlichsten Zwecke ist, und sie wissen beides, die wahre Philosophie und die richtige Verehrung der Götter, so wenig zu trennen, dass man streng-

1) Der Asclepius schliesst c. 41 mit den Worten: *convertimus nos ad puram et sine animalibus coenam*, er betrachtet also die Fleischnahrung als unrein. Dagegen wird ein anderer Bestandtheil des ascetischen Lebens, die Virginität, nicht blos nirgends gefordert, sondern P. 2, 17 wird sogar die *παιδοποιία* als Nachahmung der göttlichen Schöpferthätigkeit für besonders gottgefällig, die Kinderlosigkeit für ein *μέγιστον ἀτύχημα καὶ αἰσθημα* erklärt, und den Kinderlosen (d. h. wohl denen, die es freiwillig sind) gedroht, dass sie später in einen Leib kommen sollen, der weder männlichen noch weiblichen Geschlechts sei.

2) Vgl. S. 249, 1. 247. Ascl. 25, wo es bei der Schilderung der letzten traurigen Weltperiode heisst: *tunc taedio hominum non admirandus videbatur mundus nec adorandus. hoc totum bonum, quo melius nec fuit est nec erit, quod videri possit, periclitabitur* u. s. f.

3) P. 12, 19.

4) Ascl. 37. 23 f.

5) Ascl. 41.

6) Vgl. S. 160.

7) Wie namentlich Ascl. c. 24—27. 37 f. Stob. Ekl. I, 976 f.

genommen überhaupt nicht fragen kann, welches von beiden hier Mittel und welches Zweck sei.

8. Platonisirende Stoiker.

Der Stoicismus war in seiner Weltansicht ursprünglich streng monistisch gewesen, indem er den Gegensatz von Natur und Geist, Stoff und Form, einerseits durch seinen Materialismus, andererseits durch seine Lehre von der allbestimmenden göttlichen Vernunft, seinen pantheistischen Determinismus, aufhob. Dieselbe unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Stoff auch für's menschliche Leben herzustellen, war das Ziel seiner Ethik. Aber die einseitige Richtung derselben machte es ihm unmöglich, dieses Ziel anders zu erreichen, als durch die Ausschliessung und Unterdrückung der Individualität, und die Folge dieser Einseitigkeit war der ethische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in den Einzelnen, von Weisen und Thoren in der Welt. Ebendamit war aber zugegeben, dass die Wirklichkeit durchaus nicht so vollständig von der Vernunft bestimmt sei, wie diess aus der stoischen Metaphysik eigentlich folgte. Ueber diesen Widerspruch konnte der Stoicismus hinwegkommen, so lange er hoffen durfte, ihn durch sich selbst zu überwinden, die Herrschaft der Vernunft durch philosophische Erkenntniss herbeizuführen. Je weniger aber im Lauf der Jahrhunderte dieses Ziel erreicht wurde, je trostloser sich trotz aller Philosophie die Zustände der Wirklichkeit gestalteten, um so mehr musste auch bei den Stoikern der Glaube an die gleichmässige Vernünftigkeit alles Wirklichen wankend werden, sie mussten geneigt werden, die Herrschaft der wahren Philosophie und Sittlichkeit von einem Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, von einer höheren Offenbarung zu erwarten; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einer solchen hatten sie ja schon längst durch ihre Vertheidigung des Weissagungs-glaubens anerkannt¹⁾. Je ausschliesslicher andererseits das sittliche Heil in der Zurückziehung aus dem Aeusseren | und aus der eigenen Sinnlichkeit gesucht wurde, um so weniger

1) Vgl. 1. Abth. S. 345 f.²

konnten sie sich dem Zugeständniss entziehen, dass der Geist auch seiner Natur nach von allem Aeussern und Körperlichen verschieden sein müsse, und dass das wahre Wesen der Dinge überhaupt nur in diesem ihrem unkörperlichen Bestandtheil zu suchen sei. Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch seinen ethischen Dualismus zersetzt; aus dem ethischen Idealismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen, oder doch zu einer platonisirenden Lehre hinzuführen.

Die ersten Anzeichen dieser Veränderung haben wir schon in dem Dämonen- und Weissagungs glauben und in der platonisirenden Psychologie des Posidonius erkannt¹⁾. Bestimmter treten dieselben bei Seneca hervor. Es ist schon früher gezeigt worden, wie stark sich dieser Philosoph über die sittliche Schwäche der menschlichen Natur und die Unvollkommenheit des menschlichen Lebens ausspricht; wie nachdrücklich der Gegensatz des Leibes und der Seele, der vernünftigen und der unvernünftigen Seelenkräfte, und weiterhin der des gegenwärtigen und des künftigen Lebens von ihm betont wird; wie er auch in seiner Theologie zu einer bestimmteren Unterscheidung von Gott und Welt hinneigt²⁾. Seine Aeusserungen gehen allerdings grösstentheils noch nicht wirklich über die Grenzen der stoischen Metaphysik hinaus³⁾, aber sie bezeichnen doch schon deutlich den Punkt, an welchem der spätere Stoicismus dieselben zu überschreiten in Gefahr stand.

Bei Epiktet und Mark Aurel finden wir sie wirklich überschritten. Der Anfang der Philosophie ist nach Epiktet das Gefühl der Schuld und der Hilfsbedürftigkeit⁴⁾; sie soll uns, wie Antonin ausführt⁵⁾, in der Eitelkeit eines Lebens, das uns täuscht wie ein Traum, und hinschwindet wie ein

1) A. a. O. S. 576. 579 f.²⁾

2) A. a. O. 253. 709 ff. 703 f. 703 f.³⁾

3) Nur seine Psychologie ist, wie die des Posidonius, mehr platonisch als stoisch.

4) Vgl. 1. Abth. 740³⁾.

5) Ebd. 756, 3. *πρ. ταυτ.* X, 31: οὕτως γὰρ συνεχῶς θεάσῃ τὰ ἀνθρώπινα καπνὸν καὶ τὸ μῆδέν.

Rauch, einen Halt | geben. Die Philosophie ist also für diese späteren Stoiker nicht mehr, wie für die Alten¹⁾, die freie Thätigkeit des bedürfnisslosen Geistes, sondern sie ist wesentlich das Mittel zur Befriedigung eines sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisses: ihre Bestimmung ist die, dem Hilfsbedürftigen Stärkung, dem von der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu bringen, ihr Motiv ist die Sorge des Menschen um sein Seelenheil, um sein sittliches Wohl²⁾; der Philosoph ist, wie Epiktet sagt³⁾, ein Arzt für den Kranken. Seine Lehre hat daher von Hause aus einen religiösen Charakter, denn das gleiche Gemüthsbedürfniss ist die ursprüngliche Quelle der Religion, und eine Weltansicht, die dadurch bestimmt wird, ist in letzter Beziehung eine religiöse zu nennen. Die Philosophie, belehrt uns Epiktet, ist etwas heiliges und geheimnissvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf⁴⁾; der wahre Weise ist ein Priester und Diener der Götter⁵⁾, ein Bote, den Zeus den Menschen gesandt hat, um sie zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von Gütern und Uebeln in der Irre gehen, ein Herrscher, den er selbst mit Scepter und Diadem geschmückt hat, um ihnen zu zeigen, dass der Mensch vollkommen glücklich sein kann, auch wenn er gar nichts in der Welt sein nennen darf⁶⁾; nicht dieser Mensch ist es, der zum Guten ermahnt, sondern die Gottheit spricht durch seinen Mund, und der Gottheit widersetzt sich,

1) Z. B. ARISTOT. Metaph. I, 2.

2) Vgl. M. AUREL. III, 14: *σπουδῇ βοηθεῖ, εἰ τί σοι μέλει σπουδοῦ, ὡς ἔστιν.* Ebd. V, 11 u. a.

3) Vgl. I. Abth. 740, 3³; mit dem Arzt vergleicht auch M. Aurel III, 13 und andere den Philosophen. Vgl. S. 180, 3. 181, 1. S. 409, 1³.

4) Diss. III, 22, 2: *ὁ δόξα θεοῦ τηλικούτω πράγματι* (dem cynischen Leben) *ἐπιβαλλόμενος θεοχόλωτός ἐστι.* Ebd. 53. Ebd. 21, 11—20.

5) M. AUREL. III, 4 m.: *ὁ γάρ τοι ἄνθρωπος ὁ τοιοῦτος . . . ἱερεὺς τίς ἐστι καὶ ὑπουργὸς θεῶν, χαράμενος καὶ τῷ ἐνδον ἰδριμένῳ αὐτοῦ* (der Dämon, d. h. die Vernunft des Menschen). EPIKT. Diss. III, 22, 82, wo der Cyniker τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διὸς heisst.

6) EPIKT. Diss. III, 22, 23. IV, 8, 30.

wer seine Worte gering achtet¹⁾. Es ist daher ganz natürlich, dass | die sittliche Ermahnung auf diesem Standpunkt mit Vorliebe auf religiöse Beweggründe gestützt, dass an die göttliche Allwissenheit erinnert, dass der Mensch aufgefordert wird, vor der Gottheit, wie vor sich selbst, rein zu erscheinen, dass das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit, die Unsittlichkeit als Gottlosigkeit dargestellt wird²⁾. Um so weniger musste ein Epiktet und Mark Aurel geneigt sein, von der in ihrer Schule herkömmlichen Verehrung der Volksgötter abzuweichen; doch haben wir gefunden, dass sich wenigstens jener in dieser Beziehung von dem Aberglauben des orthodoxen Stoicismus frei hielt³⁾, wogegen Mark Aurel allerdings dem Glauben an göttliche Offenbarungen mehr einräumte, und gottesdienstlichen Uebungen eifriger ergeben war, als diess im ganzen bei den römischen Stoikern der Fall zu sein pflegt⁴⁾. Derselbe nähert sich in der Art, wie er die philosophische

1) A. a. O. III, 1, 36: *συντῶ ἐπέ' ταῦτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἰρηκε· πόθεν γὰρ ἐκείνῳ; ἀλλὰ θεὸς τίς ποτ' εὐμενὴς δι' ἐκείνου. ἄγε οὖν τῷ θεῷ πεισθῶμεν, ἵνα μὴ θεοχόλωτοι ὦμεν.*

2) EPIKT. DISS. II, 18, 19, 29. M. AUREL V, 27. IX, 1. XI, 8. 13.

3) 1. Abth. 745^a.

4) Vgl. 1. Abth. S. 759^a. Welchen Werth er den gottesdienstlichen Gebräuchen beilegte, zeigte M. Aurel namentlich in dem grossen Markomannenkriege, welcher seit 168 n. Chr. die Schrecken des cimbrischen Einfalls in Rom erneuerte. *Tantus autem (sagt CAPITOLIN. Ant. philos. 13) terror belli Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque a bellica projectione sit. celebravit et romano ritu lectisternia per VII dies.* Nach LUCIAN Alex. 48 soll es sogar vorgekommen sein, dass auf den Rath des Alexander von Abonuteichos aus dem römischen Lager zwei Löwen unter feierlichen Opfern in die Donau gejagt wurden, um den Feinden Verderben zu bringen, welche aber von den Barbaren für eine Art ausländischer Hunde gehalten und mit Knütteln todtgeschlagen worden seien. Auch diess könnte, wenn es wahr ist, kaum ohne Vorwissen des Kaisers geschehen sein, denn Lucian erklärt es ausdrücklich aus den Verbindungen, welche Alexander bei Hofe gehabt habe, und sagt, es sei geschehen, *ὅτε θεὸς Μάρκος ἦδη τοῖς Μαρκομάνοις καὶ Κονάδοις συνεπλέετο*. Kann man nun auch sagen, diess seien zunächst Mittel zur Beruhigung des Volks und des Heeres gewesen, so muss doch der Kaiser auch für sich selbst auf diese Dinge mehr als billig gehalten haben, wenn er sie mit einem Eifer betrieb, der sogar seinen eigenen Zeitgenossen auffiel. Auch seine Strenge gegen die Christen

Zurückziehung von allem Aeussern auffasst, | jener Ansicht über die Ekstase, in welcher der Neuplatonismus sein letztes Ziel findet. Wirst du einmal, fragt er X, 1 seine Seele, wirst du einmal gut und lauter (*ἀπλῆ*) und einig und unverhüllt sein, durchsichtiger als der Körper, der dich umgibt? wirst du einmal satt und bedürfnisslos sein, und keinerlei Genuss mehr verlangen, sondern mit deinem gegenwärtigen Zustand dich schlechthin begnügen? Beunruhe dich nicht, ruft er IV, 26 sich selbst zu, vereinfache dich (*ἀπλωσον σεαυτόν*). Es ist diess allerdings noch nicht wirklich die ekstatische Zurückziehung und Vereinfachung des Geistes, wie wir sie bei den Neuplatonikern finden werden, denn das unterscheidende Merkmal der letztern, die bewusstlose Versenkung in's göttliche Wesen, fehlt bei Antonin. Aber doch ist das, was er verlangt, mehr, als nur die sittliche Lauterkeit der Gesinnung¹⁾, oder die altstoische Apathie; er fordert nicht blos, dass die Seele von dem Aeusseren nicht beunruhigt werde, sondern dass es gar nicht mehr für sie existire und sie nicht berühre²⁾; wenn er eine Vereinfachung der Seele verlangt, so entspricht diess mehr der platonischen Anschauung, nach der diese im irdischen Leben aus ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, als der stoischen, welche auch die sinnlichen Funktionen vom Hegemonikon herleitet; und wenn er das Fürsichsein der Seele mit Vorliebe als ihren Verkehr mit dem Dämon in ihrem Innern bezeichnet³⁾, so wird dadurch die Ansicht vorbereitet, welche als Preis der vollendeten Abkehr vom Endlichen eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit verspricht.

Mit dieser Schärfung der stoischen Abstraktion von der Sinnlichkeit stimmt es nun auf's beste, wenn unsere Stoiker den Geist auch seinem Wesen nach bestimmter vom Leib unterscheiden. Schon bei Epiktet lässt sich diess bemerken,

(worüber meine Votr. und Abhandl. I. 109 ff. z. vgl.) ist ein Beweis seiner Anhänglichkeit an die bestehende Religion.

1) An welche man allerdings in anderen Stellen, wie XI, 15. 32, bei der *ἀπλότης* zunächst zu denken hat.

2) M. vgl. hierüber auch I. Abth. S. 761³.

3) II, 13. 17. III, 6 m; 12. 16. V, 27 vgl. I. Abth. 319, 2³.

wenn er dem Leib aus Koth (*σῶμα πῆλινον*), der der äusseren Nothwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein freie entgegensetzt¹⁾, wenn er die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele schildert, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren²⁾, wenn er den Leib und die Vernunft (*λόγος*) als die zwei Bestandtheile des menschlichen Wesens bezeichnet³⁾, und | den Menschen eine Seele nennt, die einen Leichnam trage⁴⁾. Noch entschiedener wird aber diese Unterscheidung von Mark Aurel ausgesprochen, welchem sie so feststeht, dass seine Anthropologie der platonischen ungleich näher kommt, als der altstoischen. Indem er erwägt, um wie viel besser die Seele ist, als der Körper, und wie vielfach sie von diesem gestört wird, erscheint ihm der Leib nur als ein schlechtes Gefäss, als eine drückende Umhüllung, in welche die Seele gebannt ist, und er weiss sich über die gänzliche Ungleichheit beider gar nicht stark genug auszudrücken⁵⁾; je bestimmter er aber hiemit das Thätige in uns dem Stofflichen entgegensetzt⁶⁾, um so weniger genügt es ihm, das erstere nur in stoischer Weise als luftartige Substanz, als ein materielles *πνεῦμα* zu beschreiben⁷⁾, er unterscheidet vielmehr von diesem den Geist, und zählt demnach drei Theile des Menschen: die groben Stoffe, oder den Leib, die

1) Diss. IV, 1, 100.

2) Ebd. I, 9, 10—12.

3) I, 3, 3.

4) Fr. 176, b. ANTONIN IV, 41 vgl. Diss. II, 19, 27: zeigt mir einen Mann, θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, καὶ ἐν τῷ σωματικῷ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον. Ganz ähnliches findet sich bei Philosophen der neuplatonischen Richtung, z. B. PHILO L. alleg. III, 100 M. unt. 73 D H. De gigant 264 B. 286 A H. u. d.

5) III, 3: nach dem Tode παύσῃ πόνων καὶ ἡδονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσοῦτον χεῖρον τῷ ἀγγέλῳ . . . τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λύθρος. Vgl. IX, 3: τὴν ὥραν ἐν ᾗ τὸ ψυχάρτιόν σου τοῦ ἐλύτρου (Hülse) τούτου ἐκπεσεῖται.

6) IX, 25: ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ αὐτὸ περιγράφας θέλασαι. Dieselbe Unterscheidung des ὑλικὸν und αἰτιῶδες IV, 21. V, 13. VII, 10. 29. XII, 8. 10. 18. 29.

7) IV, 3 med.: οὐκ ἐπιμίγνεται λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι ἢ δυνάμει.

feineren Stoffe oder die Lebensluft, die wohl auch ungenauer Seele genannt wird, und als drittes das unkörperliche Wesen, welches das eigentliche Selbst ausmacht, den Geist oder die Vernunft (*νοῦς, σιάνοια*)¹⁾. | Das gleiche muss dann aber auch vom Weltganzen gelten, auch in ihm muss die wirkende Kraft von dem leidenden Substrat bestimmter unterschieden werden²⁾; und wollen wir auch in dieser Beziehung darauf kein Gewicht legen, dass Epiktet bei Gelegenheit sagt, das Wesen Gottes bestehe in der Vernunft und dem Wissen³⁾, so ist um so mehr die Aeusserung Mark Aurel's zu beachten, dass Gott alle Seelen rein von den körperlichen Hüllen anschauet, indem sich seine Vernunft mit ihren Ausflüssen unmittelbar berühre⁴⁾. Verbinden wir mit dieser Erklärung die vorhin angeführten psychologischen Ansichten, so ergibt sich sowohl vom göttlichen als vom menschlichen Geist eine Vorstellung, welche von dem altstoischen Materialismus weit abliegt; und kam es auch innerhalb der stoischen Schule nicht zum klaren Bruche mit ihren überlieferten Dogmen, so lässt sich doch die Veränderung, welche auch mit ihr vorgegangen war, nicht verkennen. Die wissenschaftliche Sicherheit, das unbedingte Selbstvertrauen des älteren Stoicismus war nicht

1) II, 2: ὅ τι ποτε τοῦτό εἰμι σαρξία ἐστὶ καὶ πνευματίον καὶ τὸ ἡγεμονικόν . . . θέλασαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τι ἐστίν· ἄνεμος u. s. w. III, 16: σῶμα, ψυχὴ, νοῦς· σῶματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὄρματα, τοῦ δόγματα. (Altstoisch gehören alle Seelenthätigkeiten dem ἡγεμονικόν an.) XII, 3: τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνέστηκε, σωματίον, πνευματίον, νοῦς . . . τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν. Ebd. τοῦ περιειμένου σοι σωματίου ἢ τοῦ συμφύτου πνευμάτιου. Dieselben drei Theile werden XI, 20 so aufgezählt: τὸ πνευματίον καὶ τὸ πρῶδες πᾶν, τὸ γεῶδες καὶ τὸ ὑγρόν, τὸ νοερόν. Daneben freilich auch wieder V, 33 der Satz des stoischen Materialismus: das ψυχαιόν (mit dem hier die ganze Seele gemeint zu sein scheint) sei ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος.

2) Diese Unterscheidung selbst war allerdings auch dem älteren Stoicismus nicht fremd (vgl. I. Abth. 131. 4^a); aber da auch die Gottheit etwas körperliches, und ihr Gegensatz gegen die Stoffe, welche den Leib der Welt bilden, nur ein abgeleiteter und vorübergehender sein soll, so hat sie hier nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Antonin.

3) Diss. II, 8, 2.

4) XII, 2: ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικά γεμῖνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρᾷ. μόνῳ τῷ ἐαυτοῦ νοερῷ μόνῳ ἅπτεται τῶν ἐξ ἐαυτοῦ εἰς ταῦτα ἐξόρηκτόων καὶ ἀπωχευμένων.

mehr zu finden; während man früher in der eigenen Willens- und Denkkraft befriedigt gewesen war, bedurfte man jetzt der Anlehnung an eine religiöse Ueberzeugung; das Gemüth wandte sich mit Sehnsucht und Hingebung der Gottheit zu, von der es allein die Kraft zu erhalten hoffte, um über die menschliche Schwäche und die Noth des Lebens Herr zu werden. Noch weit stärker war aber diese Denkweise in dem gleichzeitigen Platonismus und Pythagoreismus ausgebildet. Der Uebergang der bisherigen Systeme in die neue Form, die das dritte Jahrhundert gebracht hat, war von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Ehe wir jedoch | dieses neue selbst untersuchen, müssen wir auch noch die eigenthümliche Erscheinung der jüdisch-griechischen Philosophie in's Auge fassen.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo.

Man könnte zweifelhaft sein, ob in einer Geschichte der griechischen Philosophie auch die jüdisch-griechische zu erwähnen sei. Indessen zeigt uns diese doch ähnlich, wie die römisch-griechische, eine eigenthümliche Form der griechischen Wissenschaft aus der Zeit ihrer Ausbreitung unter den Völkern des Ostens und des Westens, und bei den damaligen Verhältnissen des wissenschaftlichen Verkehrs lässt sich eine Rückwirkung dieser halb orientalischen Spekulation auf die hellenische fast mit Sicherheit voraussetzen, wenn wir sie auch nur an vereinzelt Fällen bestimmt nachzuweisen vermögen. Nur werden wir uns freilich, um die Grenzen unserer Aufgabe nicht zu überschreiten, auf die philosophische Seite unseres Gegenstandes beschränken müssen, ohne die positive Dogmatik eines Philo und seiner Vorgänger einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Aus demselben Grunde können wir auch (wie schon S. 92 bemerkt wurde) auf die christliche Gnosis der ersten Jahrhunderte, sowohl die häretische als die orthodoxe, hier nicht eingehen.

In den meisten von den Ländern, welche die Eroberungen Alexanders dem Einfluss der griechischen Bildung erschlossen

hatten, fand diese bereits eine nationale Kultur vor, deren hohes Alter und eigenartiges Gepräge zum Theil schon lange die Aufmerksamkeit und die Bewunderung der Hellenen auf sich gezogen hatte. Aber bei der geistigen Ueberlegenheit der letzteren konnten diese orientalischen Bildungsformen wenigstens auf dem wissenschaftlichen Gebiete vorerst nur eine schwache Wirkung auf dieselben ausüben; verhältnissmässig stärker scheint sie von Anfang an auf dem sittlichen und religiösen gewesen zu sein. Man liess es sich wohl gefallen, wenn die Orientalen ihre Vorfahren für die Lehrmeister der griechischen Weisen ausgaben, und vermehrte diese Behauptungen durch eigene Vermuthungen gleicher Art. Aber auf seine eigene Denkweise gestattete man | den orientalischen Anschauungen und Lehren keinen bemerkbaren Einfluss. Anders verhielten sich in dieser Beziehung die orientalischen Völker in den Reichen der Diadochen. Mit dem Reiz und Werth der griechischen Bildung verband sich hier das dringende praktische Interesse, sich mit dem herrschenden Volke in seiner Sprache zu verständigen, sich ihm auf dem Boden seiner Kunst, seiner Wissenschaft, seiner Litteratur ebenbürtig zu beweisen, ihm die eigene Nation und ihre Geschichte im günstigsten Lichte zu zeigen. Wie viel dieses Interesse dazu beitrug, orientalische Gelehrte dem Hellenismus in die Arme zu führen, zeigen schon bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts die Geschichtswerke des Manetho und Berossus. Der letztere hat das seinige ausdrücklich seinem König, Antiochus Soter (280 ff.) gewidmet¹⁾; aber auch von Manetho, dem ägyptischen Priester, welcher bei der Einführung des Serapiskultus in Aegypten eine Hauptrolle spielte²⁾, und welcher somit wohl in die auf Verschmelzung der ägyptischen und griechischen Nationalität abzielenden Pläne des ersten Ptolemäers tief eingeweiht war, lässt sich nicht bezweifeln, dass seine Darstellung der ägyptischen Geschichte wesentlich den Zweck hatte, das herrschende Volk mit den Zuständen, dem Glauben und der Geschichte des von ihm eroberten

1) MÜLLER Hist. gr. II, 495.

2) PLUT. De Is. 28.

Landes bekannt zu machen und seine Theilnahme dafür zu gewinnen. Aber zu einer eigenthümlichen Form hellenisch-orientalischer Wissenschaft führte diese Berührung mit dem Griechenthum unseres Wissens weder bei den Aegyptern noch bei den Phönicern oder Chaldäern. Wir bemerken wohl, dass ein Manetho und Berossus mit griechischer Litteratur und Mythologie bekannt waren, und der erstere vielleicht auch von der griechischen Philosophie berührt war¹⁾; wir hören durch Posidonius von einer Schrift, die wahrscheinlich nicht lange vor ihm unter dem Namen des angeblichen phönicischen Philosophen Mochus in Umlauf gesetzt worden war²⁾; wir kennen aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Chäremon einen ägyptischen Priester, der sich als Stoiker einen Namen gemacht hat³⁾, in dem jüngeren Zeitgenossen desselben⁴⁾, Philo von Byblus, einen Litteraten, der die phönicische Mythologie euemeristisch deutete; wir sehen zwei Jahrhunderte später die ägyptischen Verfasser der hermetischen Schriften⁵⁾ die Lehren der damaligen platonischen Schule, der sie selbst angehören, mit griechisch-ägyptischem Glauben und Aberglauben vermengen, und durch Plotin die letzte von den grossen griechischen Philosophenschulen von Aegypten ausgehen⁶⁾. Aber ein Einfluss ägyptischer Spekulation macht sich in Plotin's Lehre nicht bemerkbar; und noch weniger kann der Umstand, dass uns ausser ihm und seinem Lehrer

1) Darauf weist die ihm beigelegte *Φυσικῶν ἐπιτομή* (Drog. prooem. 10, bei Suid. *φυσιολογικά*), welcher doch wohl griechische Darstellungen zum Vorbild dienten. Dagegen wird man die stoische Deutung einiger Götternamen b. Eva. pr. ev. III, 2, 8 (vgl. 1. Abth. 325³) nicht mit zu dem aus Manetho entlehnten rechnen dürfen, da ein Alexandriner, der unter dem ersten Ptolemäus (306—283) diese Rolle gespielt hat, kaum schon zu den Schülern Zeno's gehört haben kann.

2) S. Th. I, 843 f.

3) 1. Abth. 688³.

4) Denn Philo war noch unter Hadrian als Schriftsteller thätig und wurde als Gesandter an ihn geschickt; Suid. *φίλ. Ἐρμῆππ. Βηρύτ.*

5) Worüber S. 242 ff.

6) Ob aber Plotin selbst von Aegyptern, Griechen oder Römern abstammte, wissen wir nicht; der lateinische Name beweist allerdings nicht viel für seine Nationalität. Mit grösserer Sicherheit wird man seinen Lehrer Ammonius für einen Nationalägypter halten dürfen.

noch manche andere Orientalen bekannt sind, die sich griechischen Philosophenschulen anschlossen¹⁾ oder ihre Lehren für sich benützten, das Dasein einer griechisch-orientalischen Philosophie in den sechs Jahrhunderten zwischen Aristoteles und Plotin darthun. Das einzige unter den orientalischen Völkern, welches die griechische Philosophie eigenartig modificirte, um sie mit seinen nationalen Ueberlieferungen in Einklang zu bringen, sind die Juden. Denn so wenig auch dieses Volk bis dahin eine ihm eigenthümliche oder überhaupt eine Wissenschaft besessen hatte, so entschieden hielt es doch an seinen religiösen Ueberzeugungen fest, die sich bei ihrem streng monotheistischen Charakter philosophischer Umdeutung nicht ebenso leicht bequemen, wie die Mythen der polytheistischen Religionen. Hier entstand daher die Aufgabe einer tiefer gehenden dogmatischen Vermittlung beider Seiten; und eben diese Aufgabe ist es, deren Lösung die jüdisch-alexandrinische Philosophie versuchte.

Ueber die erste Entstehung dieser Philosophie fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, und nur ihre allgemeinen Ent-

1) Unter den vielen Philosophen aus der alexandrinischen und römischen Zeit, die uns bekannt sind, gehört eine verhältnissmässig bedeutende Zahl den östlichen Ländern an; und wenn wir auch von Kleinasien, Cypern, Rhodus, Tarsus, Alexandria und andern im wesentlichen hellenischen oder hellenisirten Städten und Gegenden absehen, bleibt deren noch eine stattliche Reihe übrig. Dahin gehören: aus der stoischen Schule Herillus von Karthago (I. Abth. 36, 1³). Zeno aus Sidon (ebd. 39, 3). Diogenes und Apollodor aus Seleucia (44, 4. 47, 1). Boëthius und Antipater aus Sidon (46, 1. 570 m.), die Tyrier Antipater und Apollonius (585). Sosus, Antibius und Eubius aus Askalon (570. 692). Euphrates, wie es scheint ein Syrer (690); aus der epikureischen die Syrer Mithras (369, 4) und Pompilius Andronikus (375, 1), der Sidonier Zeno (373, 2); aus der akademischen Klitomachus von Karthago (523, 1), Antiochus und Aristus aus Askalon (597, 2. 609, 1), die Tyrier Heraklitus (608, 4), Mnaseas (609, 1), Maximus (s. o. 219 f.), der Tyrier oder Berytier Taurus (I. Abth. 802, 3), der Aegypter Ammonius (ebd.); aus der peripatetischen der Sidonier Boëthius (624, 2), die Damascener Nikolaus und Alexander (629, 1. 778 m); aus der neupythagoreischen Nikomachus von Gerasa (s. o. 124, 3). Numenius aus Apamea (234 ff.) und vielleicht der Aegypter Bolus (125, 2). Aber nur von den wenigsten derselben wissen wir, ob sie auch ihrer Nationalität nach Orientalen waren, und in ihren Ansichten zeigt sich zwischen ihnen und ihren rein griechischen Schulgenossen kein Unterschied.

stehungsgründe können wir theils aus ihrem späteren Charakter, theils aus den Verhältnissen jener Zeit erschliessen. Schon unter Alexander dem Grossen waren mit anderen Einwanderern auch Juden nach Alexandrien verpflanzt und mit werthvollen Vorrechten ausgestattet worden¹⁾; ihre Zahl vermehrte sich unter den ersten Ptolemäern bedeutend, sie hatten sich als bürgerliche und Kultusgemeinde einer weitgehenden Selbständigkeit zu erfreuen, manche von ihnen erlangten eine einflussreiche Stellung am Hof und im Heere²⁾, und von der Gunst der meisten Könige geschützt, fassten sie so festen Fuss in Aegypten, dass sie sich bald über das ganze Land verbreitet hatten, und namentlich von der Bevölkerung seiner Hauptstadt einen namhaften Theil ausmachten³⁾. Der eifertüchtige Hass des heidnischen Pöbels und die vereinzelt Verfolgungen unter den späteren Ptolemäern blieben im ganzen wirkungslos. Selbst die heftige, aber doch auf wenige Jahre beschränkte Verfolgung unter Caligula kann die Blüthe des Judenthums in Aegypten nicht auf die Dauer gebrochen haben. War doch noch unter Nero die Verwaltung dieser wichtigen Provinz einem Juden, Philo's Neffen Tiberius Alexander, anvertraut, dessen Parteinahme für Vespasian zur

1) Jos. B. J. II, 18, 7 u. a. St.

2) So jener Joseph, der Schwestersohn des Hohepriesters Onias, welcher sich durch Gewandtheit und Bestechung bei Ptolemäus Euergetes (246—221) in hohe Gunst zu setzen wusste, und 22 Jahre lang die Steuern von ganz Syrien in Pacht hatte (JOSEPH. Antiqq. XII, 4); so Onias und Dositheus, welche in der letzten Zeit des Ptolemäus Philometor (181—146), Chelkias und Ananias, welche unter Kleopatra II. und Ptol. Lathurus (107 f.) die wichtigsten Befehlshaberstellen bekleideten (Jos. c. Ap. II, 5. Antiquitt. XIII, 10, 4. 13, 1 f.). Schon Ptol. Lagi soll in mehrere feste Plätze jüdische Besatzungen gelegt haben, weil er sich auf diese besonders verliess (Jos. c. Ap. II, 4), doch scheint diess nur eine dem Aristeebuch (S. 107 Haverc.) entnommene Fabel zu sein; um die Mitte des ersten Jahrhunderts finden wir die Stellung von Pelusium, das Thor Aegyptens gegen Nordosten, von Juden bewacht (Jos. Antt. XIV, 6, 2. 8, 1 f.).

3) Nach PHILO in Flacc. 6. 971 C H. 523 M. lebte zu seiner Zeit in Aegypten eine Million Juden. Von den fünf Quartieren Alexandria's waren zwei vorzugsweise von Juden bewohnt, und auch in den übrigen waren deren nicht wenige (ebd. C. 7. 973 A H. 525 M.). Bei dem Aufruhr unter Nero sollen in Alexandria 50000 Juden umgekommen sein; Jos. B. J. II, 18, 8.

Erhebung des letzteren auf den Kaiserthron viel beitrug. Erst die Stürme, welche eben jetzt über Jerusalem und Palästina, 50 Jahre später auch über Aegypten hereinbrachen, und das siegreiche Vordringen des Christenthums in Aegypten scheinen dem dortigen Judenthum die Bedingungen seines Gedeihens allmählich entzogen zu haben. Es war natürlich, dass die Juden nicht allzulange unter diesen Verhältnissen leben konnten, ohne die Einflüsse der griechischen Geistesbildung zu erfahren, und eine Ausgleichung des neuen, was sie von dieser Seite her in sich aufnahmen, mit ihrer bisherigen Bildungsform zu versuchen. Nach besonderen Veranlassungen dieser Veränderung braucht man sich nicht umzusehen, besondere Zwecke und Absichten braucht man dabei nicht vorauszusetzen; es genügt für ihre Erklärung an dem thatsächlichen Verhältniss, dass die Juden von ihrer alten Heimath und ihrem ursprünglichen Staatsverbande getrennt waren, dass sie als eine geduldete Minderzahl in einem von Hellenen und hellenischer | Bildung beherrschten Lande lebten, dass ihnen das Uebergewicht der letztern bei jeder Gelegenheit fühlbar werden musste, dass für sie selbst aller höhere Unterricht nur bei den Fremden zu finden war, dass die Vorstellung, welche sie sich bisher vom Heidenthum gemacht hatten, durch den Augenschein widerlegt wurde, dass selbst die heilige Sprache ihres Volkes nach wenigen Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments beweist, bei den meisten durch die der heidnischen

1) Die näheren Nachweisungen für das obige bei DAHNE Geschichtl. Darst. der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 18 ff., EWALD Gesch. d. V. Israël III b. 267 f. HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 436 ff. MOMMSEN Röm. Gesch. V, 489 ff. 515 f. 532—542 f. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Aussagen der jüdischen Geschichtschreiber über die Zahl, die Privilegien und das Ansehen ihrer Volksgenossen nur mit Vorsicht aufzunehmen sind, wie denn auch schon zur Zeit des Josephus manche Gelehrte den auf die persische und macedonische Zeit bezüglichen Angaben darüber wegen des Mangels an urkundlichen Beweisen misstrauten. Um sie zu widerlegen, will Josephus (Antt. XIV, 10, 1) alle ihm bekanntgewordenen öffentlichen Erlasse zu Gunsten seines Volkes aus der Periode der römischen Herrschaft aufzählen. Es fragt sich aber auch bei diesen, ob sie alle

Eroberer verdrängt war. Es war gar nicht anders möglich, als dass die Nachkommen der jüdischen Einwanderer unter solchen Verhältnissen von der sie umgebenden Welt die bedeutendsten Einwirkungen erfuhren, dass sie die Reinheit und Abgeschlossenheit ihres nationalen Charakters nicht behaupten konnten, dass ihre jüdische Bildung in eine jüdisch-hellenistische übergieng. Speciellere Motive, die Abwehr heidnischer Angriffe, die Bemühung einzelner Männer um Gunst und Einfluss, der Wunsch, sich mit der übrigen Bevölkerung und ihren Beherrschern auf einen guten Fuss zu stellen, ihnen von dem jüdischen Volke, seiner Religion, seiner Geschichte, seinen Propheten und Helden eine möglichst hohe und günstige Meinung beizubringen, kamen natürlich auch hier, wie bei dem sonstigen orientalischen Hellenismus, mit in's Spiel; den Beweis dafür liefern die Ueberbleibsel der jüdisch-hellenistischen Geschichtschreibung, welche diese Zwecke bald mit ehrlicheren Mitteln bald auch mit Erdichtungen der unglaublichsten Art verfolgen ¹⁾. Aber den geschichtlichen Erklärungsgrund für die Erscheinung, mit der wir es zu thun haben, können diese Gründe für sich genommen nicht abgeben; durchgreifend, wie diese ist, setzt sie auch Ursachen von durchgreifender Bedeutung voraus; alle jene besonderen Beweggründe und Veranlassungen sind daher nur die Formen, in denen sich eine allgemeinere Bewegung vollzog, die Leitungsdrähte, durch welche sich eine grössere geschichtliche Wirkung zu den Einzelnen fortpflanzte; weit das meiste müssen aber auch in dieser Beziehung die unbewussten Einflüsse des täglichen Verkehrs, der Sprache, der bürgerlichen und geselligen Zustände gethan haben ²⁾.

Diese Verhältnisse mussten nun auf den geistigen Standpunkt der alexandrinischen Juden in doppelter Weise ein-

1) Das genaueste über diesen, uns ausschliesslich durch Euseb's Auszüge aus Alexander Polyhistor bekannten Zweig der hellenistischen Litteratur findet man jetzt bei FREUDENTHAL Hellenist. Stud. H. 1. 2. Am stärksten spricht sich die oben bezeichnete Tendenz in den Geschichtsfälschungen aus, welche uns bei dem angeblichen Artapanus (a. a. O. 143 ff.) begegnen und uns tiefer unten bei Aristobul und Aristeas vorkommen werden.

2) M. vgl. hierüber, und gegen den kleinlichen Pragmatismus älterer und neuerer Geschichtsforscher, die treffenden Bemerkungen von L. GEORGI in der S. 84, 1 angeführten Abhandlung 3. H., S. 69 ff. 84—96.

wirken. Einerseits mussten sie, aus ihrem nationalen Staats- und Volksleben in ein fremdes verpflanzt, die politische Seite ihrer Religion, den Zusammenhang der religiösen Lehren und Vorschriften mit den palästinensischen Verhältnissen, die Beziehung derselben auf das jüdische Gemeinwesen, mehr oder weniger aus den Augen verlieren, es musste wenigstens die Bedeutung dieses Elements für ihr eigenes religiöses Leben in hohem Grad abgeschwächt werden; andererseits nahmen sie unvermeidlich eine Menge Vorstellungen und Bestrebungen in sich auf, welche ursprünglich auf hellenischem oder heidnisch orientalischem Boden erwachsen, dem jüdischen Wesen innerlich fremd, ja entgegengesetzt waren¹⁾. Beide Wirkungen, in Einem Punkte zusammentreffend, hatten eine Umbildung des Judenthums zur Folge, durch die es aus seiner Abgeschlossenheit herausgeführt und mit den Ideen der griechischen Weltanschauung befruchtet wurde. Die bedeutendste Rolle musste hiebei natürlich der griechischen Philosophie, als dem Mittelpunkt des damaligen griechischen Geisteslebens, zufallen; und mochte sie auch zunächst wohl mehr nur durch Vermittlung der allgemeinen Bildung auf das Judenthum einwirken, so musste doch auf Seite des letzteren bald auch der Trieb erwachen, die Wissenschaft eines Volkes, mit welchen man in so enger politischer Verbindung und so vielfachem Verkehr stand, von dessen Lebens- und Denkweise man sich schon so vieles angeeignet, dessen Uebergewicht man so vielfach erfahren hatte, | an der Quelle selbst kennen zu lernen. Und je kräftiger nun das alexandrinische Judenthum vorher schon von dem griechischen Geiste berührt war, je bedeutendere Anknüpfungspunkte der jüdische Monotheismus für die Ideen der griechischen Philosophen darbot, je mehr die religiöse Reflexion selbst, die im jüdischen Volke längst thätig war, zu spekulativen Fragen hinführte, um so natürlicher war es, dass die Bekanntschaft der alexandrinischen

1) Doch werden wir dabei den Einfluss des orientalischen Heidenthums nicht hoch anschlagen dürfen, da der griechische Geist diesem zu weit überlegen war, und da auch die Juden selbst von den übrigen orientalischen Bildungsformen nicht viel lernen konnten. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit dem Hellenischen.

Juden mit der griechischen Wissenschaft in eine tiefere Betheiligung übergieng, dass sich eine jüdisch-griechische Philosophie entwickelte.

Den Ausgangspunkt dieser Philosophie bildete fortwährend, wie diess der jüdischen Eigenthümlichkeit gemäss war, die jüdische Religion; die Philosophie sollte nur ein Hülfsmittel für das tiefere Verständniss dieser Religion sein. In der Wirklichkeit musste sich aber freilich ihr Einfluss viel weiter erstrecken. Schon die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie setzt ein Hinausgehen über das reine Judenthum voraus, und je umfassender philosophische Bestimmungen von so verschiedenartigem Ursprung und Charakter auf die jüdische Religion angewandt wurden, um so vollständiger musste diese sich umgestalten. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Alexandriner sich dieser Abweichung von dem Glauben ihrer Väter bewusst gewesen wären. Unter dieser Voraussetzung wäre ihre ganze Philosophie, es wäre namentlich ihre durchgängige, sichtbar so ernstlich gemeinte Anlehnung an's alte Testament, und ihr mühseliges Allegorisiren schlechthin räthselhaft¹⁾. Sie wollten vielmehr gerade die wahren Juden sein, und den wahren Sinn ihrer heiligen Bücher an's Licht bringen; wenn dieser Sinn mit den Lehren der Philosophen übereinstimmte, so suchten sie den Grund davon nicht in ihrer Auslegung, sondern in den Schriften, welche sie auslegten, da diese vermöge ihres höheren Ursprungs alle und jede, auch die philosophische Wahrheit enthalten mussten; und diese Ueberzeugung stand ihnen so fest, dass sie die Sätze, welche sie selbst erst aus der griechischen Philosophie in die Schrift hineingetragen hatten, vermöge einer merkwürdigen und doch so natürlichen optischen Täuschung, vielmehr umgekehrt aus der Schrift in die griechische Philosophie übergegangen sein liessen²⁾. Aus demselben

1) Wie dieses GEORGIU a. a. O. 3. H. S. 91 ff. 4. H. S. 45 ff. sehr gut gezeigt hat.

2) Wir werden den Behauptungen Aristobul's und seiner Nachfolger über die Bekanntschaft der griechischen Weisen mit den alttestamentlichen Schriften noch später begegnen. Wiewohl aber diese Behauptungen als solche eine offenbare Erdichtung sind, so setzen doch diese einzelnen Erdichtungen

Grunde war es ihnen auch nicht möglich, die biblischen Schriften ihrem ursprünglichen Sinne gemäss aufzufassen; indem sie vielmehr als Juden ihre von den althebräischen so weit abweichenden Vorstellungen gerade durch diese Schriften begründen wollten, so musste sich ihnen der Sinn derselben unter der Hand umkehren, ihre Lehren und Erzählungen mussten ein anderes bedeuten, als was sie ihrem Wortlaut nach aussagen, das ganze alte Testament musste allegorisch aufgefasst werden; und auch hiebei würde man durchaus fehlgehen, wenn man bei den Alexandrinern selbst ein Bewusstsein darüber voraussetzte, dass sie durch diese ihre Erklärung den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften verändern. Dieses Bewusstsein hat sogar den Stoikern gefehlt, denen die griechischen Mythen doch nur für Mythen galten, von welchen ihre eigene philosophische Ansicht an sich selbst ganz unabhängig war; in noch viel höherem Grade musste es den alexandrinischen Juden fehlen, welche in den biblischen Büchern Urkunden einer göttlichen Offenbarung sahen, und ihre Glaubensvorstellungen nicht bloß für andere sondern auch für sich selbst nur an der Erklärung dieser Bücher zu entwickeln wussten. Für sie war die allegorische Schrifterklärung, welche ohnediess von den einflussreichsten unter den Philosophenschulen der Zeit allgemein verbreitet war und der rabbinischen Dialektik so verlockende Aufgaben darbot, die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen; und wie sehr sie auch dem Schriftwort Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum | Symbol für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich fast durchweg ganz fremd waren¹⁾.

selbst schon die allgemeine Ueberzeugung voraus, dass die griechischen Philosophen zu der jüdischen Offenbarung im Verhältniss der Abhängigkeit stehen; und auf dem Standpunkt des jüdischen Offenbarungsglaubens ergab sich auch wirklich diese Ueberzeugung mittelst einer sehr einfachen Folgerung: woher konnten denn jene Männer von den Wahrheiten, welche der Menschheit durch eine übernatürliche Offenbarung mitgetheilt waren, etwas wissen, wenn sie es nicht aus dieser Offenbarung erfahren hatten? Vgl. GEORGIU a. a. O. 3, 85 ff.

1) Auch hierüber handelt GEORGIU sehr gründlich a. a. O. 4. Heft

In ihrer Philosophie erscheinen die jüdischen Alexandriner zunächst als Eklektiker; und diess lag ihnen sogar noch näher als ihren griechischen Zeitgenossen. Der Mittelpunkt ihrer Gedankenwelt liegt nicht auf dem wissenschaftlichen, sondern auf dem religiösen Gebiete. Das tiefere Verständniss ihrer väterlichen Religion ist das letzte Ziel ihres Strebens, nur ein Mittel dazu ist ihnen die Philosophie. Sie bemühen sich deshalb nicht um strenge logische Consequenz, sondern was sie für ihren Zweck brauchbares bei den Philosophen vorfinden, das verwenden sie, unbekümmert darum, welcher Schule es angehört, in welchem Gedankenzusammenhang es ursprünglich gestanden hat. Ich werde später die Quellen nachweisen, aus denen Philo und seine Gesinnungsgenossen geschöpft haben. Indessen schliesst diese Benutzung ihrer Vorgänger eine eigenthümliche Weltanschauung noch nicht aus, und wenn sie diese allerdings wissenschaftlich weniger entwickelt, und darum auch das überlieferte weniger selbständig verarbeitet haben, als ein Plato und Aristoteles, ein Zeno oder Plotin, so sind sie doch deshalb nicht als principlose Synkretisten zu betrachten: ihr Princip ist nur theilweise zum selbständigen System ausgeführt, aber es lässt sich ihm nichtsdestoweniger weder eine bestimmte Eigenthümlichkeit noch eine bedeutende geschichtliche Wirkung absprechen.

Diese Eigenthümlichkeit ist im allgemeinen dieselbe, welche wir bei den Neupythagoreern und den jüngeren Platonikern kennen gelernt haben. Eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und des Irdischen; ein abstrakter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff; eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft; die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt herüberleiten; die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit; der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus — diess | sind die hervorstechendsten von den

S. 3 bis 61. Geschichtliche Nachweise über die Entwicklung der allegorischen Erklärung bei den Juden bis auf Philo gibt SIEGFRIED Philo S. 9 ff. und die von ihm angeführten Gelehrten.

Zügen, an denen wir die Familienähnlichkeit der beiden Schulen erkennen mögen. Was die jüdischen Alexandriner von ihren griechischen Geistesverwandten unterscheidet, ist nur das Verhältniss dieses gemeinsamen zum jüdischen Dogma und Bewusstsein. Dieses Verhältniss war aber ein zweifaches. Einerseits wurden die philosophischen Bestimmungen durch ihre Verbindung mit denen der jüdischen Religion vielfach getrübt: der eigenschaftslose Gott der Philosophen, welcher in schroffer Jenseitigkeit jede Berührung mit der Welt flieht, sollte mit dem menschenähnlichen wunderthätigen Jehovah der alten Volksgeschichte identisch sein, die Innerlichkeit und Allgemeinheit des religiösen Verhältnisses sollte dem Glauben an die Erwählung des israelitischen Volkes und an seine messianische Zukunft nicht im Wege stehen, die Philosophie selbst sollte auf die positive Grundlage der alttestamentlichen Religionsurkunden gebaut werden. Auf der andern Seite bot aber doch die jüdische Religion einer philosophischen Denkweise, wie die der Alexandriner, bedeutende Anknüpfungspunkte. Die unbedingte Erhabenheit Gottes über die Welt, die Heiligkeit Gottes, welche der Grundgedanke der alttestamentlichen Theologie ist, fand in der Transcendenz des alexandrinischen Gottesbegriffs ihren höchsten metaphysischen Ausdruck; die Annahme vermittelnder Kräfte konnte sich theils an die Engel des jüdischen Volksglaubens nach dem Exil, theils an die alte Vorstellung vom Geist Gottes anlehnen, welcher letztere noch auf rein jüdischem Boden (in den angeblichen Sprüchen Salomo's) auch schon in die Weisheit als eine wesenhafte Eigenschaft Gottes übergegangen war¹⁾; der Offenbarungsglaube ohnedem war ein altes Eigenthum des jüdischen Volkes, und auch das Enthusiastische dieser Offenbarung fand in der Prophetie des alten Testaments seine naheliegende Begründung. Man könnte insofern zweifelhaft sein, ob man die alexandrinische Philosophie mehr aus der inneren Entwicklung des jüdischen Bewusstseins, oder aus der Einwirkung der griechischen Wissenschaft herleiten solle. Und sofern es sich um ihren religiösen Charakter und

1) Prov. 1, 20 f. 8, 1 ff. u. 5., besonders aber 8, 22 ff.

ihre religionsgeschichtliche Bedeutung handelte, müsste allerdings auch das erstere Element ausführlicher in Betracht gezogen werden. Soll dagegen ihre philosophische Eigenthümlichkeit als solche erklärt werden — und nur diess liegt der Geschichte der Philosophie ob —, so entscheidet die That-
sache, dass uns eine nahe verwandte philosophische Denkweise auf hellenischem Boden begegnet, ohne anderswoher entlehnt zu sein. Dieser Umstand beweist, dass die wesentlichen Gründe ihrer Entstehung nicht in der Eigenthümlichkeit des jüdischen Geistes, sondern nur in solchen Ursachen liegen können, welche auf die Griechen des alexandrinischen Kreises ebensogut gewirkt haben, wie auf die Juden. Ich habe schon früher versucht, diese Ursachen theils in der Entwicklung der griechischen Philosophie, theils in den nationalen Verhältnissen des alexandrinischen Zeitalters nachzuweisen. Auch die jüdische Spekulation der alexandrinischen Richtung werden wir ihren philosophischen Bestandtheilen nach aus denselben Gründen zu erklären haben, und diess selbst in dem Fall, wenn die jüdische Denkweise schon bei der ersten Entstehung der alexandrinischen Philosophie mitgewirkt haben sollte; denn der bedeutendere Antheil daran würde auch dann jedenfalls auf der Seite der hellenischen Wissenschaft liegen, das jüdische könnte wohl anregend und fördernd, aber nicht eigentlich entscheidend gewirkt haben.

Ueber das Alter der jüdisch-alexandrinischen Philosophie fehlt es uns an zuverlässigen Nachrichten. Den Alexandrinern selbst musste sie natürlich mit der Theologie ihres Volkes identisch, und darum eben so alt scheinen, als diese; aber auch die Neueren haben ihr zum Theil immer noch ein höheres Alter zugeschrieben, als ihr nach dem Zeugniß der Geschichte wirklich zukommt. Es hängt hier freilich vieles davon ab, welchen Begriff man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie und ähnlichen Bezeichnungen verbindet. Begreift man darunter jede Verknüpfung griechischer Philosophie mit der jüdischen Theologie, so lässt sich eine solche allerdings noch vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachweisen; hält man dagegen die inneren Merkmale fest, durch welche sich die Lehre Philo's

und seiner Schule von der älteren griechischen Philosophie unterscheidet und sich mit dem gleichzeitigen Pythagoreismus und Platonismus in Eine Reihe stellt, die Bestimmungen über das Wesen Gottes und der Materie, über die Mittelwesen zwischen | Gott und der Erscheinungswelt, über die ekstatische Erhebung zur Gottheit — fasst man die jüdisch-alexandrinische Philosophie in dieser ihrer inneren Bestimmtheit, so werden wir ihre Entstehung um ein beträchtliches später setzen müssen. Von den neueren Bearbeitern dieses Gegenstandes glauben manche¹⁾ ihre Spuren schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, der sogenannten Septuaginta (deren einzelne Bestandtheile aber verschiedenen Zeiten angehören) zu finden. Diese Spuren sind jedoch so schwach, dass sie nicht einmal für eine unmittelbare Einwirkung der griechischen Philosophie auf jene Uebersetzung, keinenfalls aber für die Bekanntschaft der Verfasser mit einer Lehre beweisen können, die der philonischen verwandt gewesen wäre. Die Uebersetzung gebraucht allerdings einige male Wendungen, welche darauf hindeuten, dass ein Theil ihrer Verfasser an der sinnlichen Erscheinung Jehovah's Anstoss genommen habe²⁾, sie beseitigt auch an Einer Stelle die Vorstellung, als ob Gott Reue empfunden hätte³⁾; aber dazu war in der That die philonische Lehre von der Unerkennbarkeit und Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens nicht nöthig; dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei, diess hatte schon Plato und Aristoteles ja schon der alte Xenophanes ausgesprochen, alle griechischen Philosophen, auch die stoischen Orthodoxen, hatten es anerkannt,

1) Wie GFRÖRE, Philo u. d. alexandrin. Theosophie II, 8 ff. DÄHN, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie II, 1 ff.

2) Exod. 24, 10 f. Job 19, 27. Jes. 38, 11, auch Ex. 15, 3. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jes. 6, 1. Dass aber häufig auch die Erzählung von Theophanien wörtlich wiedergegeben ist, bemerkt DÄHN selbst, dem ich die obigen Stellen entnehme, a. a. O. S. 39.

3) Gen. 6, 6 f. Anders die Uebersetzer der übrigen Bücher; s. DÄHN a. a. O. S. 38.

und es galt dem gebildeten Griechen jener Zeit so sehr als Axiom, dass die jüdischen Uebersetzer des alten Testaments diese Sätze nicht einmal unmittelbar aus der Lehre der Philosophen, sondern ebenso gut auch (wenn wir dabei überhaupt an fremden Einfluss denken wollen) aus den allgemeinen Voraussetzungen der Zeitbildung schöpfen konnten. Nicht anders verhält es sich mit den Anklängen an die philonische Kosmologie, | welche sich bei den LXX finden sollen: gesetzt auch, es liesse sich beweisen, dass sich der eine oder der andere von den Uebersetzern die Schöpfung nur unter der Form der Weltbildung, als Scheidung und Ordnung einer bereits vorhandenen Materie gedacht hätte, so würde doch diese Vorstellung nicht auf die philonische, sondern nur auf die platonische Lehre, und auch auf diese nur so unbestimmt zurückweisen, dass wir eine wirkliche Bekanntschaft der jüdischen Verfasser mit der platonischen vorauszusetzen noch kein Recht hätten. Indessen ist auch jener Beweis nicht sicher zu führen¹⁾. Von der anthropologischen Terminologie

1) Die Hauptbeweisstellen sind Gen. 1, 2: ἡ δὲ (sc. γῆ) ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος und Jes. 45, 18: θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς δώρισεν αὐτήν u. s. w. Indessen stehen in der zweiten von diesen Stellen auch im Urtext Wörter, welche nicht Schaffen, sondern Bilden und Feststellen bedeuten (בָּרָא und בָּרַךְ); auch in der ersten konnte aber das בָּרָא בְּרֵאשִׁית ohne Nebengedanken mit ἀόρατος und ἀκατασκεύαστος wiedergegeben werden (auch das ἀόρατος liegt ja im nächstfolgenden); wollte man aber hier einen Anklang an ein griechisches Philosophem annehmen, so würde man doch nicht (mit SIGISMUND Philo S. 9) an den κόσμος νοητός, sondern an die Unsichtbarkeit der platonischen Materie (Tim. 51 A) zu denken haben. Von den Stellen, welche DÄHNKE II, 12 ff. weiter anführt, ist Gen. 2, 5 eine auf falscher Wortverbindung beruhende unrichtige Uebersetzung, in die aber erst Philo die Vorstellung hineinerklärt hat, dass vor der sinnlichen eine ideale Welt geschaffen sei; die Meinung der Uebersetzer ist nur: Gras und Kraut sei in seinen Wurzeln und Keimen schon mit der Erde geschaffen worden, aber erst später aufgegangen. Gen. 2, 9. 19 muss man die Worte durch die Brille philonischer Allegorie ansehen, um über das harmlose εἶς mit DÄHNKE a. a. O. zu urtheilen: es könne „gar keinem Zweifel unterliegen“, dass sich dieses auf die frühere Schöpfung der Ideen beziehe. Ebendieselben findet DÄHNKE S. 13 f. auch Gen. 2, 11, aber diese Annahme hat ohne Zweifel nicht mehr Grund, als die andere (S. 16), dass Jes. 40, 28 „offenbar“ aus der pythagoreischen Zahlenlehre zu erklären sei, während doch das κατ' ἀρχαίον auch im ebräischen Text steht, und die

Plato's und der Stoiker könnte sich in einigen Stellen eine Spur finden¹⁾); aber wie wenig können wir daraus folgern, wenn wir bedenken, wie leicht einzelne Ausdrücke dieser Art in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen! Anderes, was für die Verwandtschaft der griechischen Uebersetzer mit der philonischen Schule beigebracht wird, führt uns statt dessen nur | auf jüdische Vorstellungen, welche freilich auch jener Schule nicht fremd, aber durchaus nicht an sie geknüpft sind²⁾. Noch andere von DÄHNE's Belegen sind entweder ganz unerheblich³⁾, oder sie führen sich auf einfache Uebersetzungsfehler⁴⁾, auf Verderbniss oder Interpolation im Text der LXX⁵⁾ und auf Varianten im ebräischen Text zurück⁶⁾; einigemale ist es ihm auch begegnet, ganz richtige und naturgemässe Uebersetzungen als Beweis für die philonisirende

Abweichung von diesem, welche in den Worten τὸν κόσμον αὐτοῦ liegt, nichts weiter ist, als eine freiere Uebersetzung oder vielleicht auch eine Textesvariante.

1) Job 7, 15. Ps. 51, 12, wogegen DÄHNE II, 59 f. Gen. 3, 14. Deut. 50, 14 ohne Grund herzieht.

2) Dahin gehört das Verbot, den Namen Jahveh's zu nennen, und die Vermeidung dieses Namens, worüber DÄHNE S. 25 ff., nebst der Engellehre, worüber Derselbe S. 55 ff. 62 ff. zu vergleichen ist. Auch hier legt Dähne den Uebersetzern Beweggründe und Vorstellungen unter, die mit nichts zu beweisen sind. Was vorliegt, führt nicht über den allgemeinen Standpunkt des späteren Judenthums hinaus.

3) Wie Gen. 2, 16 ff. die Plurale φάγεσθε und φάγητε, und Ps. 40, 7 das σῶμα κατηρίσω μοι, worüber DÄHNE S. 20. 60 f.

4) So Gen. 4, 26 (bei DÄHNE S. 23), wo die unrichtige Uebersetzung der LXX einfach daher rührt, dass sie das ebräische הַחַיִּים von הָחַי, statt von חַיִּים ableiteten.

5) Eine Textverderbniss ist Gen. 3, 15 (DÄHNE 21 f.) anzunehmen, indem hier statt τηρήσει und τηρήσεις das ungewöhnliche τηρήσει und — εις stehen sollte, welches Dähne selbst aus einer andern Uebersetzung anführt, wogegen das αὐτός, durch *constructio ad sensum* auf σπέρμα bezogen, ganz richtig ist. Eine Interpolation möchte ich 1 Reg. 8, 53 (DÄHNE 44 ff.) annehmen.

6) Diess gilt von den Stellen, welche DÄHNE S. 22. 40. 62 anführt, Gen. 3, 17. Num. 12, 8. Deut. 32, 8. In der ersten von diesen Stellen setzt die griechische Uebersetzung die Lesart בְּעֵבְרָהּ statt בְּעֵבְרָהּ voraus, in der zweiten בְּמִרְאָהּ statt בְּמִרְאָהּ, in der dritten אֵל statt אֱלֹהִים.

Denkart der Uebersetzer anzuführen¹⁾). Alles zusammen-
genommen, haben wir keinen Grund, bei den Verfassern der
LXX mehr, als eine oberflächliche und vereinzelte Berührung
mit griechischen Ideen vorauszusetzen; und ich würde ihrer
insofern hier gar nicht zu erwähnen gehabt haben, wenn nicht
die Thatsache, die man aus ihnen beweisen wollte, für die
Geschichte der alexandrinischen Philosophie, nicht blos der
jüdischen, sondern auch der griechischen, so wichtige | Folge-
rungen in sich schlösse, dass ich mich ihrer Prüfung nicht
entziehen durfte.

Erst bei dem vielbesprochenen jüdischen Peripatetiker
Aristobul²⁾) finden wir eine bestimmte und unzweifelhaft

1) Gen. 2, 21 (DÄHN 17), wo *ἐξοτασις* in der Bedeutung Bewusst-
losigkeit für תְּהוֹמָתָא ganz richtig steht, und Exod. 3, 14 f., wo D. gleich-
falls an einer richtigen oder wenigstens leicht möglichen Uebersetzung An-
stoss nimmt.

2) Aristobul, von priesterlicher Abkunft, lebte in Alexandria unter
Ptolemäus Philometor (um 150 v. Chr.); vgl. 2 Macc. 1, 10. Hieron. in
Eus. Chron. Ol. 151. Chron. pasch. 178 D. CLEMENS Strom. I, 342 B. Die
Nachrichten über ihn hat VALCKENAE in seiner gelehrten *Diatrise de*
Aristobulo Judaeo (wieder abgedruckt im 4. Band der GAISFORD'schen
Ausgabe von Euseb's *praeparatio evangelica*) vollständig gesammelt. Von
Neueren vgl. m. GFRÖRER Philo II, 71 ff. DÄHN a. a. O. II. 71 ff. Die
Aechtheit der Fragmente, welche Eus. praep. ev. VII, 14. VIII, 10. XIII, 12
und CLEMENS Strom. I, 342 B. V, 595 D. VI, 632 A vgl. V, 585 C. 600
C f. 607 C f. Cohort. 48 C f. aus Aristobul's Commentar zu den Büchern
Mose's mittheilt, hat früher HODY, gegen den VALCKENAE schrieb, später
EICHORN (Bibl. d. oriental. Litt. V, 253 ff.), LOBECK (Aglaophamus I, 447),
GEORGH (ILLGEN's Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 86), GRAETZ (Gesch.
d. Juden III, 435. Monatsschr. f. jüd. Gesch. 1876, 345 f. 1878, 55), JOEL
(Blicke in die Religionsgesch. 79 ff.), KUHNEN (De Godsdiens van Israel II,
398. 45. 433 ff.) u. A., am eingehendsten ELTER (Ind. Schol. Bonn. W.-Sem.
1898/4 S. 152–178) bestritten. Mir scheint sie trotz der theilweisen
Widersprüche in den Angaben der Alten über Aristobul's Zeitalter
gesichert. Aristobul's Schrift wird allerdings von keinem uns bekannten
Schriftsteller vor Clemens erwähnt; aber diess kann nicht allzu sehr auf-
fallen, wenn wir bedenken, von was für Zufälligkeiten es abhängt, in
welchem von den uns erhaltenen Büchern ein früheres zuerst genannt ist;
so dass z. B. selbst ein so bedeutendes und vielgebrauchtes Werk, wie
Theophrast's Geschichte der Physik, nicht vor dem zweiten Jahrh. n. Chr. aus-
drücklich angeführt wird (vgl. DIELS Doxogr. 102 f. 475 ff.). Auch das ist
nicht undenkbar, dass dem Josephus, der in Palästina und Rom lebte, ein
jüdischer Alexandriner unbekannt blieb, dessen Schrift dem Clemens später

sichere | Beziehung des alexandrinischen Judenthums zur griechischen Philosophie; aber die spätere theosophische Richtung lässt sich | auch bei ihm noch nicht erkennen. Aristobul

Alexandria zugänglich war; indessen, so gut Josephus den Alexander Polyhistor, welchen er öfters benützt hat, nur Einmal (Antt. I, 15) nennt (vgl. FREUDENTHAL Hell. Stud. I, 99), kann er Aristobul, der ihm nicht viele historische Notizen geboten haben wird (um anderes aber ist es ihm nicht zu thun), ganz unerwähnt gelassen haben, auch wenn er ihn kannte. Nennt er doch, wie FREUDENTHAL a. a. O. II, 171 zeigt, überhaupt keine seiner jüdischen Quellen ausser den biblischen Schriften, weder die LXX, noch 1. Macc., noch Philo. Der Umstand ferner, dass der eusebianische Aristobul XIII, 12 einen Vers des orphischen *ἑρὸς λόγος* (Fr. 6, 2 Ab.) anführt, welchen CLEMENS Cohort. 48 C nicht hat, dürfte wenig beweisen; denn da CLEMENS hier der gleichen Recension dieses Gedichts folgt, welche wir bei Aristobul treffen, da er es mithin bereits in seiner jüdischen Umarbeitung vor sich hatte, da er auch die unterschobenen Dichterstellen, mit welchen Aristobul bei Eus. pr. ev. XIII, 12, 16 f. die Heiligkeit des siebenten Tages beweist, Strom. V, 600 C f. in derselben Ordnung bringt, wie jener, so muss entweder Clemens die aristobulische Schrift, oder der Verfasser dieser Schrift müsste den Clemens vor sich gehabt haben. Das letztere ist aber nicht bloß wegen der Art, wie das aristobulische Werk Strom. V, 595 D beschrieben wird, sondern auch deshalb undenkbar, weil die aristobulischen Fragmente nur von einem Juden, nicht von einem Christen herrühren können (JOËL's Versuch, S. 98, aus Eus. XIII, 12, 13 das Gegentheil darzuthun, halte ich für verfehlt); dass aber ein Jude des dritten Jahrhunderts den Kirchenvater benützt, oder dass sich damalige Juden überhaupt noch so eingehend mit griechischer Litteratur beschäftigt und so gut griechisch geschrieben hätten, wie unser Aristobul, ist nicht glaublich. Jener für Aristobul's Text ganz passende, aber nicht unentbehrliche Vers ist daher sammt der durch ihn bedingten Aenderung der nächstfolgenden Worte (*πᾶσι νόμον* statt *πάντες ὁμῶς*) für eine Interpolation zu halten, welche in Euseb's Aristobul eingedrungen, dem des Clemens dagegen noch unbekannt war. Auch die erheblichen Unterschiede zwischen der von Euseb und Clemens und der von Ps.-Justin (Cohort. 15. De monarch. 2) überlieferten Recension eines längeren Bruchstücks aus dem orphischen *ἑρὸς λόγος* berechtigen uns aber nicht zu der Behauptung (ELTER a. a. O.), dass die „aristobulische“ Schrift, der Clemens und Eusebius ihr Citat entnommen haben, jünger sein müsse als die justinischen Schriften. Aus der Vergleichung dieser beiden Recensionen ergibt sich allerdings, dass der ältere, schon PLATO (Symp. 218 B. Gess. IV, 715 E) bekannte *ἑρὸς λόγος* nicht bloß einmal, sondern zweimal überarbeitet worden ist. Die erste von diesen Bearbeitungen, welche zwischen 250 und 150 v. Chr. zu setzen sein wird, zeigt (vgl. S. 284) noch keine Spur von jüdischem Einfluss: sie gehört ebenso, wie die rhapsodische Theogonie und andere Orphika (worüber Ztschr. f. wissenschaft. Theol. XLI, 244. 260 unten), zu den

ist überzeugt, dass die mosaische Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen übereinstimme; diese Uebereinstimmung weiss er sich aber, bei der höheren Ursprünglich-

Fälschungen, durch welche der stoische Pantheismus in die Theologie der orphischen Sekte eingeführt wurde. Erst durch eine weitere Bearbeitung dieses stoisirenden *ἱερός λόγος* entstand der judaisirende des Aristobul. Jener lag Ps.-Justin, dieser Clemens und Eusebius vor. Aber nichts berechtigt uns zu der Voraussetzung, dass die jüngere von diesen zwei Recensionen des orphischen Gedichts, die aristobulische, in den justinischen Schriften benützt worden wäre, wenn sie zur Zeit ihrer Abfassung schon existirte. Woher wissen wir denn, dass sie in diesem Fall auch den Verfassern der justinischen Bücher bekannt gewesen wäre? Wenn Aristobul's Werk um 150 v. Chr. in Alexandria verfasst war, und Exemplare desselben, wie wir annehmen müssen, sich nur in jüdisch-hellenistischen Kreisen erhalten hatten, war es sehr natürlich, dass es ein paar hundert Jahre später einem in Rom oder sonstwo in der Westhälfte des Römerreichs lebenden Schriftsteller weniger leicht in die Hände kommen konnte als Clemens dem Alexandriner. Wer soll endlich (so muss man auch ELTER fragen) in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. die aristobulische Schrift verfasst haben, ein Jude oder ein Christ? Ein Christ würde doch wohl die Vertheidigung und Verherrlichung seiner eigenen, nicht die der jüdischen Religion bezweckt, und nicht jede Hinweisung auf Christus, christliche Lehren und Einrichtungen unterlassen haben. Ein jüdischer Zeitgenosse des Clemens — wenn es damals noch Juden gab, welche ein Werk wie das aristobulische schreiben konnten — hätte keinen Anlass gehabt, das, was er den Griechen sagen wollte, einem ihnen auch nicht dem Namen nach bekannten Mann aus der Makkabäerzeit in den Mund zu legen; keinesfalls aber würde es ihm möglich gewesen sein, oder auch nur in seiner Absicht gelegen haben, den Standpunkt seiner Zeit so zu verlegen, dass in den Ueberbleibseln seiner Schrift weder von der Theologie Philo's noch von der durch das siegreiche Vordringen des Christenthums geschaffenen Lage des Judenthums eine Spur zu finden ist. — Glaubt man endlich, Aristobul hätte so handgreifliche Fälschungen und Erdichtungen wie die, von denen seine Bruchstücke wimmeln, seinem Könige gegenüber sich unmöglich erlauben können, so fragt es sich für's erste, ob er alle diese Fälschungen selbst begangen und nicht vielleicht die ärgsten in gutem Glauben von Anderen entlehnt hat. Aber auch für ihn selbst wäre das Wagniss wahrscheinlich kein allzu grosses gewesen. Man sollte ja meinen, auch kein Späterer hätte sich jene Fälschungen seinen Lesern gegenüber erlauben dürfen, und doch sind sie gewagt worden und haben Glück gemacht. Wer verbürgt uns nun, dass ein Ptolemäus Philometor an Sachkenntniss und Kritik über Clemens und Eusebius stand? Mir machen die Bruchstücke nach Inhalt, Darstellung und Sprache den Eindruck, dass sie nicht bloß einem durch griechische Wissenschaft gebildeten Mann angehören, sondern auch für Aristobul's Zeitalter passen.

keit der alttestamentlichen Offenbarung, nur aus einer Benützung derselben durch die Griechen zu erklären¹⁾, und so behauptet er denn²⁾, es habe | lange vor der Uebertragung

1) Diess eine Annahme, welche allerdings nicht erst durch Aristobal aufgebracht wurde, wie diess aus der Th. I, 302, 1 besprochenen Angabe des Josephus und Origenes erhellt, dass schon Hermippus (um 200 v. Chr.) behauptete, Pythagoras habe sich jüdische Lehren angeeignet.

2) B. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1 vgl. VIII, 10, 3. Die Worte in der ersteren Stelle (und bei CLEMENS Strom. I, 342 B), welche VALOKENAKT a. a. O. S. 48 (384) für verderbt hält: *δηρμηνεύεται γὰρ πρὸς Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἐτέρων πρὸς τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως*, sind einfach zu erklären: denn diese Schriften sind schon vor der Zeit des Demetrius Phal. (auf dessen Rath die Uebersetzung der LXX veranstaltet sein sollte), ja vor der macedonischen und der persischen Herrschaft (denn wie konnte sie sonst z. B. Orpheus benützen?) übersetzt worden. Ich sehe daher keinen Grund, sie zu beanstanden. Ebenso wenig hat mich GRAETZ Gesch. d. J. III, 435 überzeugt, dass das ganze Bruchstück bei Eus. XIII, 12, oder doch ein beträchtlicher Theil desselben, unächt sei. Gr. findet es undenkbar, dass Aristobul dem Ptolemäus Philometor seine Uebersetzung des Pentateuch mit der Bemerkung überreicht haben sollte, diese Uebersetzung habe schon längst existirt. Aber für's erste war das Werk Aristobul's ohne Zweifel nicht (wie Gr. will) eine Uebersetzung, sondern eine Erklärung der mosaischen Bücher, d. h. eine erläuternde Besprechung ihres Hauptinhalts; denn als *ἐξηγήσεις* (Chron. pasch. I, 178 D), *βίβλοι ἐξηγητικοί* (Anatolius bei Eus. h. eccl. VII, 32, 16), *explanationum commentarii* (HIERON. Chron. zu Ol. 158) wird es bezeichnet; dass aber *ἐξηγήσεις* bei den Alten nicht die Auslegung eines Textes, sondern eine Uebersetzung bezeichne (GRAETZ S. 432), wird niemand glauben, der sich auch nur an die zahllosen *ἐξηγήσεις* platonischer und aristotelischer Schriften, von Krantor bis auf Alexander den Exegeten und die neuplatonischen Commentatoren, erinnert. Auch der Ausdruck: *τὸ πρὸς Πτολεμαῖον σύγγραμμα* (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23), *τὸ πρὸς τὸν Φιλομήτορα* (CLEM. Strom. I, 342 B), passt nicht für eine blosse Uebersetzung, während andererseits der Umstand, dass diese Schrift an Philometor aus mehreren Büchern bestand (Clemens a. a. O. citirt das erste und V, 595 D spricht er von *βιβλία ἱκανά*), uns verbietet, ihn auf die blosse einer Uebersetzung vorangestellte Einleitung und Widmung zu beziehen. Dass dieses Werk aber von EUSEB auch einmal (pr. ev. VII, 13, 4) *τῶν ἱερῶν νόμων ἐρμηνεία* genannt wird, hat nichts auf sich: *ἐρμηνεύειν* heisst ja nicht blos „übersetzen“, sondern ebensogut „erklären“; z. B. PLATO Io 535 A. Theät. 209 A. u. 8. Wenn ferner ANATOLIUS (um 270, nicht 170, n. Chr.) a. a. O. (nicht blos Eusebius, dieser theilt uns ja die Stelle des Anatol. wörtlich mit) der Meinung ist, Aristobul habe zu den siebenzig Dolmetschern gehört, und seinen Commentar den zwei ersten Ptolemäern gewidmet, wenn ebenso CLEMENS V, 595 D (oder auch nur seine Abschreiber) und vielleicht auch Eus. pr. ev. VIII, 8, 34 statt des Ptolemäus

des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften | gegeben, aus welcher mit anderen alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben. Um diese Behauptung zu beweisen und jüdische Satzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, hatte er einem Orpheus und Linus, Homer und Hesiod Verse unterschoben, oder von andern unterschobene benützt¹⁾, welche ihren jüdischen Ursprung so offen | an der

Philometor den Philadelphus als seinen Zeitgenossen nennt, so beweist diess nur für die Nachlässigkeit dieser Schriftsteller, nicht aber für die Behauptung, Arist. sei Uebersetzer des Pentateuch. Hätte er aber auch wirklich dem Ptolemäus eine von ihm verfasste Uebersetzung des Pentateuch überreicht, so ist es nicht abzusehen, warum er ihm nicht zugleich hätte sagen können, zwar nicht, dass „sie“, d. h. diese Uebersetzung, wohl aber, dass eine andere, ältere, schon früher existirt habe. Nennt weiter Gr. die obenangeführten Worte „eine Vorlesung aus dem Aristeebuch“, die nur einem Interpolator suzutrauen sei, so kann ich gleichfalls nicht beistimmen: was sie voraussetzen, ist nicht unser Aristeebuch, sondern nur die (vielleicht begründete) Ueberlieferung von einer Betheiligung des Ptolemäus Philadelphus und Demetrius Phalereus an der griechischen Bibelübersetzung; was steht aber der Annahme im Weg, diese Ueberlieferung sei unabhängig von unserem Aristee schon zu Aristobul's Zeit im Umlauf gewesen? Ebenso unzutreffend ist die Bemerkung: Aristobul würde den Vorfahren des Ptol. Philometor ihm gegenüber nicht mit dem „ironischen Spitznamen“ Philadelphus bezeichnet haben (Gr. S. 436). *φιλᾶδελφος* war ein ehrender Beiname, welcher Königen, und noch häufiger Königinnen, in öffentlichen Urkunden beigelegt wird, seit die ägyptische (wie WILCKEN Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1883, 903 zeigt, selbst in der römischen Zeit noch fort-dauernde) Sitte der Geschwisterehen von den Ptolemäern aufgenommen wurde. In der von DEOTSEN a. a. O. 1882, 226 f. besprochenen Inschrift ertheilt Ptolemäus II. diesen Titel seiner Schwester und Gemahlin Arsinoë; eine andere Arsinoë führt ihn Z. 5 der Inschrift von Rosette; in zwei cyprischen Inschriften aus der Zeit des Ptol. Euergetes (bei OBERHUMMER Sitzungsber. d. Münch. Akad. philos.-philol. Kl. 1888, 319 f.) werden die Eltern dieses Königs (Ptol. II und Arsinoë) *θεοὶ φιλᾶδελφοί* genannt, und ausser dem früheren Rabbot-Ammon in Coelesyrien erhielten auch noch andere Städte den Namen *φιλᾶδελφεία*. Was Gr. sonst noch gegen die Aechtheit unseres Bruchstücks einwendet, ist theils überhaupt unerheblich, theils erledigt es sich durch das am Anfang dieser Anm. gesagte.

1) B. Eus. a. a. O. XIII, 12 vgl. CLEMENS V, 585 C. 607 C f. 600 C f. — EWALD Gesch. d. V. Isr. III b, 298, HERZFELD Gesch. d. V. Isr. III, 566 . und FRAUDENTHAL Hellenist. Stud. II, 166 f. sind der Ansicht, Aristobul habe sich diese Unterschreibungen nicht selbst zu Schulden kommen lassen, sondern dieselben bereits vorgefunden. Das letztere ist nun auch mir für

Stirne tragen, dass man nicht weiss, über was man sich mehr wundern soll, über die Keckheit des Fälschers, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein zu entziehen wussten¹⁾. Schon nach diesen Proben müssen

einen erheblichen Theil der aristobulischen Citate wahrscheinlich. Indessen macht es in der Sache keinen grossen Unterschied, ob Aristobul oder ein anderer der Urheber jener Fälschungen war; und für unmöglich halte ich es nicht, dass auch Aristobul sich an ihnen betheiligte. Es scheint allerdings beim ersten Anblick fast undenkbar, dass dieser Gelehrte in einer seinem König gewidmeten Schrift eine Fälschung begangen haben könnte, die jeder mit seinem Homer etwas bekannte Grieche, sollte man meinen, entdeckt haben müsste (vgl. S. 279 unt.); und diess um so mehr, da Arist. b. Eus. XIII, 12, 12 es ausdrücklich einräumt und motivirt, dass er im zweiten und vierten Vers von Aratus' *Phänomena* *Αἰὼς* in *Θεὸς* verwandelt hatte, hier also besonders gewissenhaft zu verfahren scheint. Allein das letztere kann nicht viel beweisen: dass Zeus die Gottheit im absoluten Sinn bedeute, war damals von den Stoikern her allgemein anerkannt, und so war jenes Zugeständniss für Aristobul durchaus unverfänglich: seine Textänderung war ja hier nur eine dem Sinn des Dichters entsprechende Erläuterung; seine Veränderungen des homerischen Textes dagegen konnte er unmöglich bekennen, ohne seiner ganzen Beweisführung den Boden zu entziehen. Möglich aber auch, dass beides bei ihm vorkam, die Verwendung älterer Fälschungen und ihre Vermehrung durch neue. Sagt man aber, diese, namentlich die Homer betreffenden, hätte er nicht wagen können, so wäre mit der Gegenfrage zu antworten, welche Annahme grössere Wahrscheinlichkeit hat: die, dass Aristobul, der Peripatetiker, der offenbar mit der griechischen Litteratur wohl bekannt ist, die von andern begangenen Fälschungen nicht bemerkte und deshalb in gutem Glauben weiter gab, oder die, dass er seinen Lesern zutraute, sie würden sie nicht bemerken? und wenigstens ein Clemens und Eusebius, die ihren Homer doch ohne Zweifel gleichfalls gelesen hatten, haben sie ja nicht bemerkt, und wer annimmt, dass auch Aristobul sie nicht bemerkt habe, der widerlegt damit unmittelbar die Voraussetzung, dass sie zu seiner Zeit nicht hätten versucht werden können, weil jedermann sie bemerkt hätte. Was aber die moralische Möglichkeit der Fälschung betrifft, so haben wir keinen Grund, diese bei Aristobul mehr, als bei irgend einem andern uns unkannten Mann, in Abrede zu ziehen; dass man darüber in jener Zeit und jenen Kreisen überhaupt anders urtheilte, als wir, ist ja bekannt, und wäre schon aus der S. 115 ff. besprochenen pseudopythagoreischen Litteratur zu erweisen; weiter vgl. meine Votr. u. Abhandl. I, 339 ff.

1) So wird z. B. in einem orphischen Gedicht (s. u. 284, 1) von Abraham und Moses gesprochen, Homer muss den siebenten Tag als heilig bezeichnen, von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tag reden u. s. w. Eben so unbedenklich wird in den Versen, welche CLEMENS Strom. V, 602 B

wir erwarten, auch in Aristobul's eigenen Ansichten die Spuren seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zu finden. Dieselben beschränken sich aber, so weit unsere Kenntniss reicht, fast ausschliesslich auf das Bestreben, aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an denen das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nehmen musste. Die Unsichtbarkeit Gottes wird behauptet¹⁾, die „Hand Gottes“ und ähnliche Ausdrücke werden auf die göttliche Macht, das Sprechen Gottes wird auf die thatsächlichen Erweisungen dieser Macht gedeutet²⁾; wenn die Schrift sagt, Gott ruhe, so soll diess nach Aristobul die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, den Bestand der Weltordnung bezeichnen³⁾; wenn Moses erzählt, dass Gott im Feuer auf den Sinai herabgestiegen sei, so wollte er damit nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, welche den Israeliten, ohne eine wirkliche körperliche Erscheinung, in der Weise einer Vision zu Theil wurde⁴⁾. Hierin liegt noch durchaus nichts, was sich nicht aus dem Einfluss der platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie vollständig erklären liesse⁵⁾, und auch die Umdeutung der mosaischen Erzählungen und Ausdrücke, überhaupt die ganze allegorische Erklärung der alttestamentlichen Schriften, hat an der stoischen Mythendeutung ihr vollkommen genügendes Vorbild⁶⁾. Nur kann sich Aristobul freilich zu

und Andere (vgl. MÜLLER Hist. gr. II, 396) aus des falschen Hekataüs Schrift über Abraham anführen, Sophokles ein Tadel der Vielgötterei und der Bilderverehrung in den Mund gelegt. Weitere Beispiele solcher Fälschungen liessen sich noch viele beibringen.

1) A. a. O. XIII, 12, V. 11. 20 des angeblich orphischen Gedichts.

2) A. a. O. VIII, 10, 1. 4 f. XIII, 12, 2.

3) Ebd. VIII, 10, 5 ff. XIII, 12, 14.

4) Ebd. VIII, 10, 9.

5) Als Peripatetiker wird Arist. öfters bezeichnet (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23. IX, 6, 2. XIII, 12 Ueberschr.). Er selbst beruft sich ebd. VII, 14, 1 auf den *Περίπατος* als seine Schule (*διὸ καὶ τινες εἰρήκασιν τῶν ἐκ τῆς αἰρέσεως ὄντες ἐκ τοῦ Περιπάτου*) und nach CLEM. Strom. V, 595 D wollte er in seiner Schrift zeigen, *τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἐκ τε τοῦ κατὰ Μωυσῆα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡγησθαι προφητῶν*.

6) Aristobul selbst erinnert an diese, wenn er den König, welchem sein Werk gewidmet ist, b. Eus. VIII, 10, 2 auffordert: *φυσικῶς λαμβάνειν τὰς*

dem hylozoistischen Pantheismus der Stoiker nicht entschliessen: in seiner Uebersetzung des orphischen Gedichts, welches ursprünglich diese Ansicht aussprach, wird durch mehrere beachtenswerthe Aenderungen und Zusätze ausdrücklich darauf bestanden, dass Gott nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt sei, dass blos das Gute von ihm ausgehe, die schädlichen Kräfte dagegen nur seinem Gefolge, nicht ihm selbst angehören¹). Indessen begreift sich dieser Zug ohne alles weitere aus dem Standpunkt des jüdischen Theismus, und wenn je ein philosophisches Element hiebei mitwirkte, so brauchen wir nicht über die platonische und peripatetische Lehre hinauszugehen: Aristobul stellt sich in dieser Beziehung in ein ganz ähnliches Verhältniss zu dem stoischen Pantheismus, wie später der Verfasser der Schrift von der Welt²). Ob unser Philosoph eine präexistirende Materie als zweites Princip neben der Gottheit | angenommen hat, ist nicht sicher³), jedenfalls würde diese Annahme gleichfalls nicht über Plato (so wie dieser damals verstanden wurde) und Aristoteles hinausführen. Auch die Aeusserungen über die Weisheit⁴) berechtigen uns durchaus nicht, an eine Hypostasirung der Weisheit im Sinne der späteren Logolehre zu denken, da sie gar nichts weiter besagen, als dass

ἐκδοχάς, καὶ τὴν ἀρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπλεῖν εἰς τὸ μυθώδες καὶ ἀνθρώπινον κατὰστημα. M. vgl. hiezu, was I. Abth. 322^a f. über die *physica ratio* der Stoiker und ihre Polemik gegen die Anthropomorphismen bemerkt wurde.

1) Es ergibt sich diess aus V. 8. 13 ff. 33 f. 39 des *τὸ πρὸς λόγος* nach der Recension des Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, wenn wir dieselben mit den betreffenden Stellen desselben Gedichts b. Justin Coh. c. 15 vergleichen. In diesen tritt uns der Monotheismus nur in der Gestalt des stoischen Pantheismus, wie im Hymnus des Kleantes entgegen: der eine Gott, von dem alles her stammt, der durch alles hindurchgeht und alles lenkt, heisst noch Zeus, und um ihn zu erkennen, muss man (V. 5) sein Denken dem *θεῖος λόγος* zuwenden. Aristobul beseitigt den Zeus, macht aus dem „Herrn der Welt“ (V. 7) einen *κόσμος τυπωτής*, und leitet die wahre Gotteserkenntniss von Abraham, Moses und den mosaischen Gesetztafeln her.

2) I. Abth. 637^a ff.

3) Man schliesst es aus dem *κόσμος τυπωτής* (vorl. Anm.).

4) B. Eus. XIII, 12, 13 f. Arist. selbst verweist hier auf Prov. Sal. 8, 22 f., wo diess auch wirklich schon steht.

die ganze Welt das Werk der göttlichen Weisheit, und diese insofern vor der Welt sei. Wenn Aristobul endlich zur Empfehlung der jüdischen Sabbathgesetze in eine pythagoraisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl eingeht¹⁾, so war eine solche dem Juden auch schon durch die altpythagoreische Zahlenspekulation viel zu nahe gelegt, als dass wir ihm deshalb die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der neupythagoreischen Denkweise zuschreiben dürften; und wenn in demselben Zusammenhang der siebente Schöpfungstag zugleich auch auf den ersten, an welchem das Licht geschaffen wurde, zurückgeführt, und die Vernunft, mit einer willkürlichen Abweichung von der stoischen Zählung der Seelenkräfte, als das siebente Seelenvermögen bezeichnet wird²⁾, so liegt auch hierin durchaus kein Zeichen von näherer Verwandtschaft mit dem späteren Alexandrinismus. Es ist daher nicht richtig, wenn neuere Geschichtsforscher³⁾ bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre finden wollten. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdischen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen; hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem letzteren seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei jenem noch keine sichere Spur zu finden. |

Ueber die Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Wissenschaft zwischen Aristobul und Philo sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Dass sie aber in bedeutendem Umfange stattfand, und dass eine ganze Reihe von Vorgängern Philo den Weg gebahnt hatte, müssten wir annehmen, wenn auch gar keine weiteren Nachrichten darüber vorlägen; es

1) A. a. O. § 15 f.

2) A. a. O. § 13. 15 f., wo es über den λόγος mit der bekannten stoischen Formel heisst: ἐν ᾧ γινώσκοντες ἔχομεν ἀνθρώπων καὶ θεῶν πραγμάτων.

3) GFRÖRER Philo u. s. w. II, 74 ff. und noch mehr DÄHNKE Darst. der jüd.-alexandr. Religionsphil. II, 96 ff. vgl. auch HERZFELD Gesch. d. V. Jisr. III, 479 f.

wird uns jedoch auch von Philo selbst bestätigt¹⁾. Dieser Schriftsteller beruft sich nämlich für seine allegorische Schrift-erklärung nicht selten auf ältere Ausleger²⁾, deren es nach seinen Mittheilungen über die Therapeuten³⁾ schon eine grosse Zahl gegeben haben müsste, und auf die Regeln der Allegorie⁴⁾, über welche er demnach schon eine | befestigte Ueberlieferung vorgefunden haben muss; und er führt wohl auch

1) M. vgl. zum folgenden GROSSMANN *De Pharisaismo Iudeorum Alexandrino* comment. pars I. (Lpz. 1846. p. II 1847. p. III 1850) S. 3 f., der seine Belegstellen nur leider mit mehr Fleiss als Auswahl gesammelt hat, und darin jedenfalls irrt, dass er die Alexandriner zu Pharisäern macht. Er meint, da sie weder Essener noch Sadducäer gewesen seien, so müssen sie Pharisäer gewesen sein; allein dieser Schluss fällt mit der Voraussetzung, als ob jeder Jude einer von diesen drei Parteien hätte angehören müssen, was nicht einmal von dem palästinensischen, noch weit weniger von dem hellenistischen Theil des jüdischen Volks gilt. Grossmann hat es aber auch bei der Nachweisung über die Verwandtschaft der philonischen Lehre mit der pharisäischen nicht allein mit den einzelnen Vergleichungspunkten vielfach zu leicht genommen, sondern gerade den Punkt, auf welchem die Eigenthümlichkeit des Alexandrinismus vor allem beruht, an dem aber freilich auch sein durchgreifender Unterschied vom Pharisäismus sofort zum Vorschein kommen musste, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie, fast ganz ausser Acht gelassen.

2) So De Abr. 364 A (II, 15 M.) für die Deutung des Abraham auf den νοῦς, der Sarah auf die Tugend; ebd. 379 E (31) für die Beziehung des Abraham und Loth auf τρόποι ψυχῆς; De Jos. 548 B. 63 M. (der König von Aegypten der νοῦς als Beherrscher des Leibes, welcher γιλοσώματος wird); De circumcis. 811 A. 211 M. (vierfacher Zweck der Beschneidung, unter anderem auch der, dass das Zeugungsglied dadurch dem Herzen, als Sitz des gedankenzeugenden Pneuma, in seiner Gestalt ähnlich werde); spec. leg. 804 E. 329 M. (Deut. 25, 11 moralisch allegorisirt); plant. Noë 221 D. 337 M. (Exod. 15, 16 bedeute die κληρονομία Gottes, nach einigen Auslegern das Gute); ebd. 224 D. 340 M. (φασὶ δέ, οἷς ἔθος ἔρουν τὰ τοιαῦτα, und nun folgt eine moralische Deutung von Gen. 21, 23); De Septenar. 1190 B. 1191 D. 292 f. M. (zwei Deutungen des Passahritus, eine auf die Reinigung der Seele, eine andere auf die Welterschöpfung); Deter. pot. insid. 159 C. 195 M. (gegen eine gewisse, gleichfalls allegorische, Erklärung von Gen. 37, 15); De Decal. 764 A (182). Weiteres S. 287, 1.

3) In der später anzuführenden Stelle De v. contempl. 893 D (475).

4) De somn. 576 B (631): κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας bedeute die Sonne Gott. Ebd. 580 E (611): λέγωμεν δὲ ἑμεῖς, ἐπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις, τὰ πρέποντα περὶ τούτων. De somn. II, 1109 C (660): ἀλληγορίας ἐπόμενοι παραγγέλμασιν.

verschiedenerlei ihm bekannte allegorische Deutungen an¹⁾, wie sie doch nur dann auftreten konnten, wenn diese Art der Auslegung bereits länger geübt wurde. Schon dieser Umstand beweist nun, dass auch die Spekulation, welche mittelst der Allegorie in die jüdischen Religionsurkunden hineingetragen wurde, zu seiner Zeit nicht mehr ganz neu war; wir sehen aber überdiess aus dem, was uns Philo über einzelne jener Erklärungen mittheilt, dass schon vor ihm nicht allein die platonischen Ideen und der Nus, sondern auch der göttliche Logos in den mosaischen Schriften gefunden wurde²⁾. Es fragt sich nun freilich, wie weit diese Lehren vor Philo entwickelt waren, und ob wir namentlich bei dem Logos, von dem einzelne seiner Vorgänger | gesprochen hatten, schon an eine eigene Hypostase, und nicht bloß an das Wort oder den Verstand Gottes zu denken haben³⁾. Aber so viel geht doch

1) Qu. rer. div. hær. 520 C (513): Gen. 15. 15 „Du sollst zu deinen Vätern versammelt werden“, seien die Väter nicht von den entseelten Leichnamen der Vorfahren zu verstehen, sondern nach den einen von den Gestirnen, nach andern von den ἀρχέτυποι ἰδέαι, nach einer dritten Deutung (die auch qu. in Gen. III, 11 als *multorum sententia* erwähnt wird) von den vier Elementen und (wenn diess nicht seine eigene Zuthat ist) dem Aether, dessen ἀπόσπασμα (nach stoisch-pythagoreischer Lehre; s. o. S. 105) die Seele sei. Nom. mut. 1066 C (599): dreierlei Erklärungen von Gen. 17. 16. Post. Caini I, 233 M.: zweierlei Deutungen des Namens Henoch, die ihn aber beide auf den νοῦς des Menschen beziehen. Leg. alleg. 50 E (55): der Baum des Lebens bedeutet die Tugend als Ganzes, nach andern jedoch das Herz. Qu. in Gen. I, 10 S. 7 A über denselben: die einen erklären ihn von der Erde, andere von der mittleren unter den sieben himmlischen Sphären, oder der Sonne, oder der *directio animæ* (dem ἡγεμονικόν), die besten Erklärer aber von der Frömmigkeit. De Cherub. 111 D ff. (142): die Cherubim werden bald auf den Fixstern- und Planetenhimmel, bald auf die beiden Hemisphären gedeutet, von Philo selbst jedoch auf die göttlichen Grundkräfte der Güte und Macht.

2) Vgl. vor. Anm. und De Somn. I, 583 C (638), wo über Gen. 28, 11 (ὕπνῃ τεσε τόπῳ ἔδν γὰρ ὁ ἥλιος) bemerkt ist: ἐνιοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρησθαι τυτὴ συμβολικῶς αἰσθασίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμῶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήνητησεν ὁ ἀσκητῆς λόγῳ θεῷ, δύραντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Weniger sicher ist De somn. II, 1141 E (691): μᾶλλον δέ, ὡς εἰπέ τις, ὅλον δι' ὧν ἀναχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ἕρος (sc. τὸν θεῖον λόγον), wo MANGEN ὡς ἂν εἴποι τις vermuthet.

3) Das Wort Gottes wird ja auch in der salomonischen Weisheit ge-

aus dem angeführten | hervor, dass es innerhalb des alexandrinischen Judenthums auch schon vor Philo nicht an solchen fehlte, welche mit der griechischen Philosophie bekannt waren und sie durch allegorische Auslegung in den heiligen Büchern ihres Volkes wiederzufinden wussten.

Auch in den uns erhaltenen Schriften aus diesem Kreise finden sich davon manche Spuren; doch sind sie im ganzen zu schwach und vereinzelt, um uns nicht den Verlust der Werke bedauern zu lassen, welche uns einen genaueren Einblick in den Stand der älteren hellenistischen Spekulation gewähren würden. So zeigt der angebliche Bericht des Aristaeas über die griechische Uebersetzung des Pentateuchs ¹⁾ allerdings nicht bloß überhaupt Bekanntschaft mit der griechischen Bildung, deren Werth für den Juden und auch für die jüdische Theologie er ausdrücklich anerkennt ²⁾; sondern sein Verfasser erweist sich auch noch bestimmter als einen Angehörigen der alexandrinischen Schule, wenn er einerseits selbst den Griechen, bei aller Polemik gegen den Götzendienst und den Polytheismus ³⁾, einen Antheil an der Verehrung des

feiert, ohne dass wir ihr deshalb die philonische Logoslehre beilegen dürften (s. u.); und andererseits konnte der *θεῖος λόγος* im stoischen Sinn, die göttliche Vernunft, welche von der Gottheit selbst nicht verschieden ist, als das, was den menschlichen Geist erleuchte, bezeichnet werden, wenn auch dabei nicht an ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt gedacht wurde. Dass aber in dem letzteren Fall der De somn. erwähnte Logos von dem philonischen hätte unterschieden werden müssen (HEINE'S Lehre vom Logos 216), möchte ich nicht sagen. Philo hätte vielleicht wohlgethan, auf den Unterschied beider aufmerksam zu machen; aber wer die weitgehendsten Unterschiede seiner eigenen Vorstellungen von den biblischen sich so verbirgt, wie er, der kann jenen viel kleineren doch wohl gleichfalls übersehen haben.

1) Worüber GFRÖRER II, 61 ff. DÄHNE II, 205 ff. GRÄTZ Monatsschr. f. Gesch. d. Judenth. 1876 Aug. u. Septbr. S. 289 ff. 337 ff. FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 141 f. 172 f. Ich citire im folgenden nach den Seitenzahlen des Abdrucks im 2ten Band des Havercamp'schen Josephus.

2) S. 115 versammelt der Hohepriester Eleazar Männer, welche nicht bloß mit den jüdischen, sondern auch mit den hellenischen Schriftwerken vertraut sind, und in Folge dessen sowohl für die Geschäfte und den gebildeten Verkehr, als für die Gesetzesauslegung sich besonders eignen.

3) Vgl. S. 116.

wahren Gottes zugesteht¹⁾), und andererseits die rituellen Gebote des mosaischen Gesetzes durch allegorische Deutung auch dem Nichtjuden zu empfehlen sucht²⁾). Aber die Abfassungszeit dieses Schriftstücks ist so unsicher, und ein höheres Alter desselben so unwahrscheinlich³⁾), dass es für die | Frage über den Ursprung der jüdisch-alexandrinischen

1) S. 105 sagt der angebliche Grieche Aristeas von den Juden: sie verehren τὸν πάντων ἐκπόστην καὶ κτίστην θεόν, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα, προσομοάζοντες ἐτέρως Ζῆνα, was dann, nach der bekannten stoischen Etymologie, mit seinem ζωποιεῖν in Verbindung gebracht wird.

2) S. 116 f. setzt Eleazar auseinander, dass die rituellen Vorschriften theils dazu dienen, die Juden von den götzendienerischen Völkern zu trennen, theils aber auch gewisse allgemeinere Wahrheiten, einen φυσικός λόγος (vgl. hiezu 1. Abth. 323³⁾), eine Tropologie enthalten; und er erläutert diess an den Speisegesetzen: das Fleisch der Raubvögel sei für unrein erklärt, um einzuschärfen, dass Gewaltthätigkeit und Unrecht verunreinige, das der Wiederkäuer und der Thiere mit gespaltenen Klauen sei erlaubt, weil die Spaltung der Klauen die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht und die Scheidung von der unreinen Sitte anderer Völker bedeute, das Wiederkäuen die Pflicht, sich an Gott zu erinnern. Aehnliches S. 131 über die Händewaschung vor dem Gebet.

3) FREUDENTHAL a. a. O. ist der Ansicht, dass der Verfasser des Aristeasbriefs schon vor Aristobul geschrieben habe und von ihm auch die Schrift des angeblichen Artapanus π. Ἰουδαίων herrühre, aus welcher ALEXANDER Polyhistor b. Eus. pr. ev. IX, 27 einen Auszug gibt. (Ebenso SCHÜRER Gesch. d. jüd. V. II², 811; dagegen WENDLAND Arch. f. Gesch. d. Phil. V, 110. Ztschr. f. d. neueste Wiss. I, 1900. S. 268 f.). HILGENFELD Ztschr. f. wissenschaft. Theol. XXIV, 381 will ihn noch dem 3. Jahrhundert zuweisen. Mir ist es indessen viel wahrscheinlicher, dass jener Brief erst einer späteren Zeit angehört, wie diess EWALD Gesch. d. V. Isr. III b, 282 f. und GRANTZ a. a. O. annehmen. Seine Verwandtschaft mit dem angeblichen Artapanus beschränkt sich neben einigen untergeordneten Zügen darauf, dass beide ihre zur Verherrlichung der Juden dienenden Erdichtungen Heiden in den Mund legen, beide diese judenfreundlichen Heiden versichern lassen, sie verehren unter anderem Namen den gleichen Gott, wie die Juden, beide mit griechischer Litteratur bekannt sind, beide in Aegypten gelebt haben müssen und ein hellenistisches, von Barbarismen nicht ganz freies Griechisch schreiben. Aber auf ihre Identität kann man daraus um so weniger schliessen, da in allem diesem der spätere dem früheren gefolgt sein kann. In seinen individuelleren Zügen unterscheidet sich der schriftstellerische Charakter des Artapanus, so weit sich dieser aus Alexanders Auszügen beurtheilen lässt, sehr erheblich von dem des falschen Aristeas. Während bei jenem die abenteuerlichsten Thatsachen gehäuft sind, fehlt es bei diesem fast gänzlich an Handlung; dafür hat er seine Arbeit mit Reden

Philosophie nicht in Betracht kommt, wenn es auch immerhin für das Dasein derselben im ersten vorchristlichen Jahrhundert Zeugniß ablegt. Einzelne Anklänge an philosophische Lehren, und namentlich an den Stoicismus, enthalten auch die jüdischen Stücke der Sibyllinen¹⁾; aber von den eigenthümlichen Ideen

und Schilderungen von unerträglicher Weitschweifigkeit angefüllt, zu denen sich in dem Auszug aus Artapanus keine Analogie findet. Ebenso wenig begegnen wir in diesem einem von den Lieblingsausdrücken des Aristaeas, wie *μεγαλομοιρία* u. dgl. Dass der letztere jünger ist als der Siracide (um 130 v. Chr.), folgert WENDLAND aus Sir. Prol. 1; dass er nicht vor der Regierung Herodes d. Gr. geschrieben haben kann, folgt neben der Benützung des falschen Hekataüs (GRANTZ S. 337 f.) namentlich aus seiner Schilderung Jerusalems, welche, wie GRANTZ 295 f. zeigt, das Bestehen der Burg Antonia bereits voraussetzt. Seine Beschreibung des Tempels paßt freilich auch auf den herodianischen nicht genau, aber doch immerhin viel besser, als auf den Serubabels, auf den sie sich beziehen soll; konnte aber eben deshalb leichter gewagt werden, nachdem dieser dem des Herodes Platz gemacht hatte, da sie sich jetzt nicht mehr durch den Augenschein widerlegen liess. Daraus aber, dass Aristaeas mit Aristobul (s. o. S. 280, 2) in der Behauptung übereinstimmt, die Uebersetzung der LXX sei von Demetrius Phalereus veranlasst worden, folgt nichts für eine Abhängigkeit Aristobul's von Aristaeas, wie schon a. a. O. bemerkt wurde. Die erste nachweisbare Benützung unseres Aristaeas findet sich bei PHILO v. Mos. 657 E ff. (188 M.). — Wenn FREUDENTHAL a. a. O. 165 ff. ausser dem falschen Artapanus auch die Hekataüs von Abdera unterschobene Schrift über die Juden, und die von Aristobul, wie er annimmt (s. o. 281, 1), schon vorgefundenen Fälschungen griechischer Dichter dem Verfasser des Aristaeasbriefs zuzuschreiben geneigt ist, so scheint mir dazu, auch abgesehen von den so eben gegebenen Nachweisen, so wenig ein Recht vorzuliegen, als bei der pseudopythagoreischen Litteratur (worüber S. 115 ff.). Wo das Fälschergewerbe so fabrikmässig betrieben wird, wie diess in Alexandria seit dem 2. Jahrh. v. Chr. von Juden und Griechen geschah, da kann man die Verantwortlichkeit für dasselbe keinem Einzelnen ausschliesslich aufbürden.

1) Ueber dieselben vgl. m. FRIEDLIEB Die sibyllin. Orakel (Lpz. 1852) S. XII f. XXII ff. LXXI, namentlich aber HILGENFELD Jüd. Apokalyptik 51 ff., welcher die Abfassung des Hauptkörpers dieser ältesten Sibyllinen (Sibyll. III, 97—463. 471—817, nebst dem hiezu gehörigen Proömium B. I, 1—38) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um 140, ein späteres Stück, B. III, 47—66, mit andern in die Zeit des zweiten Triumvirats setzt; von älteren Untersuchungen BLEEK Theol. Zeitschrift von Schleiermacher u. s. w. H. 1. 2. GFRÖRER Philo II, 121 ff. DÄHNE a. a. O. II, 228 ff., welcher den jüdischen Ursprung der meisten von diesen Stücken bestreitet, LÜCKE Einl. in die Offenb. Joh. 2. A. S. 66 ff. An stoische Ideen erinnert hier der Universalismus, mit welchem der Verfasser anerkennt, dass Gott die Erde allen

der | alexandrinischen Philosophie finden sich darin so wenig, als in dem zweiten und dritten Buch der Makkabäer¹⁾, dem dritten Buch Esra²⁾ und bei dem falschen Phocylides³⁾ be-

Menschen zu gemeinsamem Besitz verliehen, und ihnen allen den Sinn für das Gute in die Brust gelegt habe (III, 261), dass er es sei, *ὅστις γλυκὺ πνεῦμα ἐν ἅπασι κάτεργο χ' ἡγητῆρα βρωτῶν πάντων ἐποίησεν* (Prooem. 5 f.), *πᾶσι βρωτοῖσιν ἐνὼν τὸ χρητήριον ἐν χάρις σινῶ*. Demgemäss erwartet er auch eine schliessliche Bekehrung der Heiden zum Glauben an den wahren Gott (III, 616 f. 715 ff. 766 ff.) und einen *κοινὸς νόμος κατὰ γαίαν ἅπασαν* (ebd. 756). M. vgl. hiez u. unsere 1. Abth. 200, 2. 139, 1. 141, 2. 301, 4. 302, 3^a und das Kriterium betreffend 83, 2.

1) M. s. darüber (ausser EWALD Gesch. d. V. Isr. III b, 530 ff.) GFRÖBER II, 52 ff. DÄHN II, 180 ff., von denen schon der letztere einige Beweise des erstern für den Alexandrinismus der beiden Schriften widerlegt hat. Genau genommen ist es im Grunde nur die Unterscheidung des im Himmel wohnenden Gottes von seiner Machtoffenbarung im Tempel zu Jerusalem (2 Macc. 3, 38 ff.), worin sich der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches von den Gedanken berührt zeigt, welche gleichzeitig in Philo's System einen so kräftigen Ausdruck fanden; wogegen der Auferstehungsglaube desselben (7, 9—14. 14, 46), den DÄHN vergeblich zu beseitigen sucht, für sich schon beweisen kann, wie wenig jene schwache Spur auf die entwickelte alexandrinische Lehre zu schliessen berechtigt.

2) Worüber DÄHN II, 116 ff., der aber für mich wenigstens nicht bewiesen hat, dass der Verfasser dieser Schrift „in die Mysterien der alexandrinischen Juden eingeweiht war“. FREUDENTHAL Hellenist. Stud. II, 128 hält sie mit andern für palästinensisch.

3) Dass dieses Gedicht, abgesehen von ein paar kleinen christlichen Interpolationen, jüdischen und höchst wahrscheinlich alexandrinischen Ursprungs ist, hat BERNAYS in seiner Abhandlung über das Phokylid. Gedicht (Berl. 1856, jetzt Ges. Abhandl. I, 192—261), der eine Textausgabe desselben beigefügt ist, dargethan. Seinen Inhalt bildet eine Sammlung von Sittensprüchen und moralischen Betrachtungen, welche darauf angelegt ist, sowohl bei Juden als bei Griechen Eingang zu finden, indem die Anschauungen, in welchen die Gebildeten von beiden Seiten sich begegneten, hervorgehoben, diejenigen, welche sie trennten, einestheils der hellenische Polytheismus und seine Mythologie, anderntheils der jüdische Partikularismus, das mosaische Ritualgesetz, der Anspruch, das erwählte Volk und im Alleinbesitz der göttlichen Offenbarung zu sein, bei Seite gelassen werden. Mit den (von BERNAYS nachgewiesenen) alttestamentlichen Reminiscenzen, welche sich durch das Ganze hindurchziehen, verbinden sich daher solche an griechische Dichter und Philosophen. So ist gleich V. 8 dem Anfang des pythagoreischen goldenen Gedichts mit den nöthigen Aenderungen nachgebildet; zu V. 152 hat BERN. 213 f. die Parallele bei Theognis V. 105, zu V. 162 Ders. 209 die eines Orakelspruchs nachgewiesen; V. 48 steht theilweise gleichlautend in der Ilias IX, 313 (und bot insofern nicht eben den geeignetsten Text für

stimmtere Spuren. Selbst die Weisheit des Siraciden können wir kaum unter die Vorläufer der philonischen Philosophie rechnen¹⁾. |

Dagegen nimmt das pseudosalomonische Buch der Weisheit unter diesen keine unwichtige Stelle ein. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit Philo lässt sich nicht leugnen. Ist auch in der berühmten Stelle über die Weisheit (7,22—8,5 vgl. 9,4) diese göttliche Eigenschaft noch nicht wirklich, in dogmatischem Sinn, hypostasirt oder gar personificirt, so befindet sich doch der Verfasser unbestreitbar auf dem Wege zu einer solchen Hypostasirung; er beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichts, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, als einen feinen, verständigen, reinen, allvermögenden allwissenden Geist, welcher durch die ganze Welt verbreitet, aber

die Diatribe über die Lügenhaftigkeit der Griechen und die Wahrheitsliebe der Juden, welche BERN. 210 an dieses Wort eines jüdischen Fälschers anhängt); V. 125 ff. erinnert an PLATO Prot. 320 E ff. — Unter den philosophischen Richtungen seiner Zeit steht der Verfasser in seiner Moral der stoisch-platonischen Popularphilosophie mit ihrem farblosen Eklekticismus am nächsten; eigenartiger lauten zwei Aeusserungen, die sich beide mit essenischen Anschauungen berühren: wenn V. 71 ff. die Himmelskörper, die Erde und die Ströme *Οὐρανίδας* und *μάχαρας* genannt werden, und wenn V. 102—108 bemerkt wird, der Leib kehre beim Tode zur Erde, der Geist zu Gott zurück, der ihn uns geliebt habe, so stimmt diess mit dem überein, was wir S. 334. 331 bei den Essenern antreffen und von hellenischen Einflüssen herzuleiten haben werden. Doch scheint V. 109 die Wiederherstellung des Leibes in Aussicht genommen zu werden. — Ob der Verfasser selbst schon sein Lehrgedicht Phokylides beigelegt hatte, lässt sich nicht sicher ausmachen.

1) Wie diess schon DÄHNE II, 126 ff. theilweise gezeigt hat. Gerade die Stelle, auf welche man in der Regel das meiste Gewicht legt, die Schilderung der Weisheit c. 24, geht über die dichterische Personifikation, welche wir schon in den Proverbien 8, 22 ff., also noch auf rein ebräischem Boden treffen, nur durch die Bestimmung V. 3 (vgl. 1, 4) hinaus, dass die Weisheit, vor der Weltschöpfung aus dem Munde Gottes ausgegangen, die Erde wie ein Nebel bedeckt habe. Auch dieser Zug erklärt sich aber aus der naheliegenden Combination der Weisheit mit dem Geist Gottes Gen. 1, 2. Auch was DÄHNE S. 141 f. geltend macht, beweist zwar für die Einmischung alexandrinischer Vorstellungen in diese (133 v. Chr. in's Griechische übersetzte, von dem Grossvater des Uebersetzers doch wohl noch vor dem Ausbruch des Aufstands gegen die Syrer verfasste) Schrift, nur sind diese Vorstellungen durchaus jüdisch-theologischer, nicht philosophischer Art.

doch unzertheilt und in sich bleibend, alle Dinge künstlerisch bilde, und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. In dieser Schilderung lässt sich einerseits die stoische Idee des Weltgeistes, der alldurchdringenden künstlerischen Weltvernunft, nicht verkennen¹⁾; auf der andern Seite tritt aber zugleich auch das Bestreben hervor, diese in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst zu unterscheiden, wenn der Verfasser c. 10 (vgl. auch c. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche die alttestamentlichen Schriften unmittelbar von Gott ausgehen lassen, statt dessen auf die göttliche Weisheit zurückführt²⁾. Die metaphysische Begründung dieser Ansicht durch die Lehre von der absoluten Transcendenz Gottes findet sich allerdings hier noch nicht³⁾, und ebensowenig die philonische Fortbildung | der Weisheit zum Logos⁴⁾; aber leichtere Spuren der Denkweise, welche in jener Lehre ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, lassen sich noch mehrfach nachweisen. Dahin gehört der Satz⁵⁾, dass der Tod nicht von Gott herrühre, sondern nur durch die eigene That des Menschen und die

1) An stoische Einflüsse erinnern auch die vier Kardinaltugenden, welche 8, 7 in Chrysipp's Weise auf die σοφία als ihre Wurzel zurückgeführt werden (welche daher, genau genommen, nicht mit EWALD a. a. O. 549 „ächt platonisch und rein aus platonischer Schule geflossen“ genannt werden können). Vgl. 1. Abth. 238^f f. Bd. II a, 882 f. Auch bei Philo werden wir die vier Grundtugenden in der chrysippischen Fassung finden.

2) So namentlich V. 17, wo statt Gott die σοφία es ist, welche den Israeliten in der Wüste mittelst der Wolken- und Feuersäule den Weg zeigt.

3) Denn c. 9, 18 ff. kann man dafür natürlich nicht anführen. — M. vgl. auch 2, 23, wonach der Mensch unmittelbar das Abbild Gottes ist, nicht bloß, wie bei Philo, des Logos.

4) In den drei Stellen über das Wort Gottes 9, 1 f. 16, 12. 18, 14 ff. bezeichnet der λόγος eben nur das gesprochene Wort; auch die letzte enthält nicht eine dogmatische, sondern nur eine poetische Personifikation, worin V. 16 dem homerischen οὐρανῷ ἐσθήριζε χάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει nicht bloß ähnlich, sondern wahrscheinlich auch nachgebildet ist.

5) 1, 13 ff. 2, 23 ff. vgl. 11, 24 ff. Die Worte 2, 24: φθόρον δὲ διαβόλου θάνατος ἐσθλάθεν εἰς τὸν κόσμον hält GRAETZ S. 444 für einen christlichen Zusatz, weil sie den Zusammenhang stören, und weil die jüdischen Schriften aus jener Zeit von einer kosmischen Macht des Teufels nichts wissen. Ich kann das erste nicht finden, und was das zweite betrifft, so ist es mir sehr unwahrscheinlich, dass der Teufelsglaube, welcher im

Verführung des Teufels in die Welt gekommen sei, denn Gott habe alle Geschöpfe nur zum Leben bestimmt. Dieser Satz geht entschieden weiter, als die Behauptung, welche wir bei Aristobul trafen, dass die verderblichen Erfolge nicht unmittelbar von Gott bewirkt seien, denn er lässt dieselben gar nicht von ihm bewirkt werden; hier ist wirklich eine Spur von jenem Dualismus, in dem wir ein unterscheidendes Merkmal des neupythagoreischen und der verwandten Systeme erkannt haben: das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite ist so stark, dass man jenes nur durch die Voraussetzung eines zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Principis zu erklären weiss. Auch die anthropologische Wendung dieses Dualismus ist unserem Buche nicht fremd. Der Leib ist nach seiner Darstellung eine Bürde, welche die Seele niederdrückt und zu höherer Erkenntniss unfähig macht (9, 14 ff.), der Geist ist höheren Ursprungs und tritt aus einer höheren Welt in den Leib ein¹⁾; er ist deshalb seinem Wesen nach unvergänglich, und kehrt beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht hat, in ein besseres Leben zurück²⁾. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Annahme einer präexistirenden Materie, aus welcher Gott die Welt geformt habe (11, 17), grössere Bedeutung. So wenig sich daher schon der philonische Lehr-

Judenthum um den Anfang unserer Zeitrechnung so ausserordentlich verbreitet und einflussreich war, damals noch nicht zu der naheliegenden Deutung der Paradiesesschlange auf den Teufel geführt haben sollte, gesetzt auch diese Deutung finde sich unter den Ueberresten der damaligen jüdischen Litteratur zufällig nur an unserer Stelle. Von den neutestamentlichen Schriften nennt gerade die, welche vorzugsweise ein jüdisches Gepräge trägt, die Apokalypse (12, 9), den Teufel die alte Schlange.

1) 8, 19 f. sagt Salomo: *παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμάρτων*. Hierin liegt offenbar die Vorstellung der Präexistenz. Dagegen ist DÄHNKE II, 168 entschieden im Irrthum, wenn er in dem *παράπτωμα Ἰδίου* Adams, 10, 1, das Herabsinken der Seele in den Leib findet; es ist der Sündenfall der Genesis, und das Prädikat *Ἰδίου* bezeichnet das selbstverschuldete im Gegensatz zur göttlichen Wirksamkeit. Ebenso unrichtig schliesst GRÖBNER II, 241 aus dem *μόνον πισθέντα* derselben Stelle auf die Lehre von der Mannweiblichkeit Adams.

2) 2, 23. 3, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17, 15, 8.

begriff selbst in dem Buche der Weisheit findet, so lässt sich doch nicht leugnen, dass die Geistesrichtung, welcher Philo ihre wissenschaftliche Vollendung gab, hier bereits entschieden angesetzt hat. Auch die Abfassungszeit dieser Schrift scheint nicht weit über Philo hinaufzureichen¹⁾. Mehrere Spuren |

1) GRIMM S. LXVII seines Commentars schliesst aus c. 6, 1 ff., dass sie noch zur Zeit der Ptolemäer verfasst sei, der sie auch EWALD (a. a. O. 554) zuweist. Allein wenn die Herrscher hier als *δυνασταὶ παρὰ τὴν γῆν* bezeichnet, und (14, 17) *διὰ τὸ μακρὰν οἰκεῖν* in ihren Bildern verehrt werden, so deutet diess eher auf die Römerherrschaft, und ich hatte deshalb schon in der ersten Ausgabe an die Zeit des zweiten Triumvirats gedacht (also nicht, wie GRAETZ S. 442 angibt, die Abfassungszeit der Schrift „noch höher angesetzt“ als die Zeiten der Ptolemäer), statt der ich aber jetzt (wegen 14, 17) lieber die des Augustus setzen möchte. GRAETZ a. a. O. und andere (vgl. hierüber LUCIUS Die Therapeuten S. 56) glauben, unsere Schrift sei durch die uns aus PHILO (gegen Flaccus; Legatio ad Caj. 1008 f. H. 562 f. M. De somn. 1125, A H. 675 M. vgl. GRAETZ a. a. O. 258 ff. MOMMSEN Röm. Gesch. V, 515 ff.) bekannten Vorgänge unter Caligula veranlasst, als die alexandrinischen Juden unter schwerer Misshandlung genöthigt werden sollten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. Für diese Vermuthung scheint die Lebhaftigkeit zu sprechen, mit der hier gegen die Tyrannei der ungerechten Herrscher und gegen den Götzendienst geeifert, namentlich aber die Art, wie c. 14, 14 ff. dieser aus jener abgeleitet und die schmeichlerische Verehrung der Bilder abwesender Despoten gerügt, c. 5, 3 f. von der Verhöhnung der Frommen durch die Gottlosen gesprochen wird. Aber bei genauerer Erwägung erscheinen diese Gründe doch nicht entscheidend. Unser Verfasser leitet die Bilderverehrung nicht davon her, dass ein Fürst sein eignes Bild zu verehren befohlen habe (wie Caligula); sondern er nimmt an, ein solcher möge das Bild eines frühe verlorenen Kindes vergöttet und ihm Mysterien gewidmet haben; eine Annahme, auf die ihn ohne jeden speciellen Anlass der mystische Dionysos-, Osiris- und Adoniskult bringen konnte, wenn derselbe in der bei den Juden und Christen so beliebten euemeristischen Manier gedeutet wurde. Erst nachdem der Bilderdienst zur allgemeinen Sitte geworden war, wurde er nach V. 16 auch *εὐαγγέλιον ἐκτάχαις* zum Gesetz gemacht, und wurden diese selbst, weil ihr Wohnort für persönliche Huldigung zu entfernt war, um ihnen zu schmeicheln in ihren Bildern verehrt. Auf eine zwangsweise Einführung dieser Fürstenanbetung weist nichts. Wir sind daher nicht genöthigt, die Veranlassung zu der Theorie des Verfassers gerade in den Massregeln Caligula's zu suchen. Bemerken wir vielmehr, mit welcher wissenschaftlichen Ruhe die Frage über den Ursprung des Bilderdienstes hier untersucht wird, wie bereitwillig der Verfasser V. 20 den künstlerischen Reiz der Götterbilder anerkennt, wie wenig auf eine Verfolgung der Verehrer des wahren Gottes hingedeutet wird, so wird sich uns die Annahme nicht empfehlen, dass unser Buch mitten unter dem Sturme, oder noch

weisen darauf hin, dass sie | aus der essenischen Partei, oder einem ihr nahe stehenden Kreise hervorgieng¹⁾. |

unter dem frischen Eindruck des Sturmes geschrieben sei, den Caligula's despotischer Befehl über die alexandrinische Judenschaft heraufbeschworen hatte. Dazu kommt, dass schon der Apostel Paulus mit unserer Schrift nicht bloß bekannt, sondern sogar unverkennbar genau bekannt war (was GRIMM S. LXX bestreitet, BLEEK Stud. u. Krit. 1853, 2, 140 ff. und NITZSCH Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850, 371. 387 mit Recht behaupten); vgl. Röm. 1, 20 f. mit Weish. 13, 5. 8 f.; Röm. 1, 24 ff. m. Wh. 14, 21 ff.; Röm. 9, 21 m. Wh. 15, 7; Röm. 9, 22 f. m. Wh. 12, 20 f.; Röm. 11, 32 m. Wh. 11, 24; 2 Kor. 5, 4 m. Wh. 9, 15; und aus den angesweiften Briefen 1 Thess. 4, 13 m. Wh. 3, 18, Eph. 6, 13—17 m. Wh. 5, 17—20. Paulus war aber gegen das Ende von Caligula's Regierung schon mehrere Jahre in seine geschäftsvolle Missionsthätigkeit eingetreten, und es ist nicht eben wahrscheinlich, dass eine erst um diese Zeit verfasste Schrift, wenn sie ihm auch noch bekannt geworden sein sollte, sich seinem Gedächtniss eben so fest eingeprägt, und die gleiche Beachtung bei ihm gefunden hätte, wie eine solche, die er schon in seiner Jugend als salomonisch kennen gelernt hatte. Da nun auch der Inhalt unseres Buches eine der philonischen zwar verwandte, aber ihr vorangehende Form der alexandrinischen Spekulation zeigt, hat es, wie mir scheint, alles für sich, dass dasselbe noch vor dem Anfang unserer Zeitrechnung verfasst wurde.

1) Wie diese schon EICHORN (Einl. in die apokryph. Schr. des A. T. S. 134 f. 150), GFRÖRER (II, 265 ff.) und DÄHNE (II, 170) vermuthet haben, während GRIMM (a. a. O. S. LVI) und LUCIUS (Die Therapeuten 56 f.) widerspricht, und GRAETZ (444) es bezweifelt. Kann hiefür auch c. 3, 13 f. 4, 1 nicht viel beweisen, so scheint sich dagegen c. 16, 26 ff. auf die essenische Sitte des Gebets vor Sonnenaufgang (s. u.) zu beziehen, 18, 24 erinnert an das Allegorisiren der Essener, 8, 19 (s. o. 294, 1) an die ihnen beigelegte Lehre von dem höheren Ursprung und dem künftigen Schicksal der Seele (s. u. S. 331), 10, 1 f. an die Aeusserungen der Clementinischen Homilien (III, 20 f.), dieser essenisch-ebjonitischen Schrift, über Adam. Dagegen glaube ich nicht, dass es GRAETZ (a. a. O. 443 f.) gelungen ist, christliche Interpolationen in unserer Schrift nachzuweisen. Dass wir eine solche c. 2, 24 anzunehmen keinen Grund haben, ist schon S. 293, 5 bemerkt worden. Ebenso wenig ist 14, 7 (*ἐυλόγηται γὰρ ξύλον δι' οὗ γίνεται δικαιοσύνη*) ein auf das Kreuz Christi bezügliches Einschiebsel. „Selbst dem kleinsten Fahrzeug“, heisst es, „vertrauen die Menschen ihr Leben an, wie damals in der Fluth die Hoffnung der Welt in ein Fahrzeug ihre Zuflucht nahm; denn der Segen ruht auf dem Holze (nicht „gesegnet sei das Holz“), durch welches etwas gutes geschieht, verflucht ist dagegen das *χειροποίητον*, das Holz, aus welchem (nach 13, 11 ff.) ein Götzenbild gemacht wird“ — was ist hier am Zusammenhang der Gedanken zu vermessen, und was deutet auf das Kreuz? Dass endlich 3, 13. 4, 1 ein christlicher Leser „das Nonnenkloster hereinbringe“, ist eine grundlose Behauptung.

Eine eingehendere Beschäftigung mit der griechischen Philosophie verräth auch die Rede über die Herrschaft der Vernunft (das sog. vierte Buch der Makkabäer¹⁾, welche jünger, als das Buch der Weisheit²⁾, von einem Zeitgenossen Philo's verfasst zu sein scheint³⁾. Doch geht ihr Einfluss hier lange nicht so weit, als in dem pseudosalomonischen Buche⁴⁾. Der Verfasser dieses religiösen Vortrags⁵⁾ steht durchaus auf dem Boden der jüdischen Theologie; so weit sie sich mit dieser vertragen, benützt er die bekannten Bestimmungen der Stoiker über die vier Grundtugenden und über die Weisheit als ihre gemeinschaftliche Wurzel⁶⁾; da-

tung, da vielmehr hier nur dem altjüdischen Vorurtheil von dem unbedingten Werth des Kindersegens der Satz entgegengestellt wird, Kinderlosigkeit mit Tugend sei mehr werth, als der Kinderreichtum der Gottlosen, wie diess ähnlich schon Sir. 16, 1 ff. geschieht. Würde aber auch der Ehelosigkeit als solcher vor der Ehe der Vorzug gegeben, so ist diess ja noch viel früher essenisch, als christlich.

1) Diese Schrift steht von Alters her u. d. T. *περὶ αὐτοκρατορίας λογισμοῦ* oder *Μακκαβαίων* und ähnliche (beide Bezeichnungen kennt schon Eus. K. G. III, 10, 6) unter den Werken des Josephus, dem sie auch Eusebius beilegt; indessen steht es ausser Zweifel, dass sie ihm nicht angehört. Eine gründliche Untersuchung über ihren Charakter, Inhalt und Ursprung hat FREUDENTHAL (die Flav. Jos. beigelegte Schrift üb. d. Herrsch. der Vern. 1869) angestellt, bei dem sich S. 3. 37. 169 u. ö. weitere Litteratur findet; Ausszüge aus ihr auch bei GFRÖRER II, 180 ff. DÄHNKE II, 190 ff.

2) Denn c. 5. S. 279, 21 Bekk. ist Sap. 8, 7 nachgebildet.

3) FREUDENTHAL S. 91 ff. setzt ihre Entstehung unter der Voraussetzung (worüber S. 295, 1), dass die Weisheit Salomo's unter Caligula verfasst sei, um 60 n. Chr. Theilt man diese Voraussetzung nicht, so kann man sie auch etwas früher ansetzen, keinesfalls aber (vgl. FREUDENTHAL) später, als die Zerstörung Jerusalems.

4) Vgl. zum folgenden FREUDENTHAL 37 ff., wo der philosophische Charakter der Schrift eingehend besprochen ist.

5) Dass unsere Rede ein solcher, eine jüdisch-hellenistische „Predigt“ sei, zeigt FREUDENTHAL S. 12 ff. 105 f.

6) C. 2 definiert zuerst den *λογισμός*, dessen Herrschaft über die *πάθη* der Verfasser an dem, auch 2 Makk. 6 f. berichteten (von ihm, nach FREUDENTHAL S. 72 ff., nicht dieser Schrift, sondern ihrer Quelle, Jason von Cyrene, entnommenen) Martyrium anschaulich machen will, als den *νοῦς μετὰ ὁρθοῦ λόγου προτιμῶν τὸν τῆς σοφίας βίον*, sodann die *σοφία* mit den Stoikern als *γνώσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτίων*. Als ihre Unterarten werden die vier Kardinaltugenden genannt,

gegen hat er nicht allein den eigenthümlichen Bestimmungen der stoischen Theologie, ihrem Materialismus und Pantheismus, keinen Eingang verstattet¹⁾, sondern er entfernt sich auch in seiner Ansicht über die Affekte von der stoischen Schule²⁾, so sehr er im übrigen darin mit ihr übereinstimmt, dass er die Aufgabe der Tugend unter den Gesichtspunkt der Beherrschung des Affekts durch die Vernunft stellt. Den Auferstehungsglauben | der herrschenden palästinischen Theologie scheint er mit seinen platonisirenden Zeitgenossen durch den Glauben an ein geistiges Fortleben zu ersetzen³⁾; aber Anschauungen, welche ihn in die Bahn der philonischen Spekulation geführt hätten, sind bei ihm nicht zu bemerken⁴⁾, wie ihm ja auch die allegorische Schrifterklärung fremd ist⁵⁾.

2. Das Judenthum in Palästina; die Essener.

Stärker und nachhaltiger als in der Diaspora war der Widerstand, welchen das jüdische Volksthum den fremden Einflüssen entgensetzte, natürlich in seiner palästinischen

von denen aber die *φρόνησις* die wichtigste sei, denn durch sie beherrsche der *νοῦς* die *πάθη*. Vgl. hiezu 1. Abth. 238³ f.

1) Vgl. FREUDENTHAL S. 42 ff.

2) Was er c. 2 f. darüber sagt, unterscheidet sich von der stoischen Lehre (worüber 1. Abth. 225³ ff.) durch drei Bestimmungen. Während die Stoiker alle Affekte in das *ἡγεμονικὸν* verlegen, unterscheidet er Affekte des Leibes und Affekte der Seele; auch die letzteren aber betrachtet er als etwas, was dem Nus fremd ist, und deshalb von ihm bekämpft werden kann, während er über seine eigenen *πάθη*, die *ἄγνοια* und *λήθη* nicht Herr ist. Während ferner die Stoiker Lust und Begierde, Betrübniß und Furcht als die Hauptaffekte nennen, zählt er deren sechs: *ἐπιθυμία*, *ἡδονή*, *χαρά*, *φύβος*, *πόνος*, *λύπη*, zu denen als siebenter noch der aus Lust- und Unlustaffekten gemischte *θυμὸς* kommt. Wenn endlich die Stoiker gänzliche Apathie verlangen, erklärt er, der *λογισμὸς* sei kein *ἐκπιπρωτὴς παθῶν*, sondern nur ein *ἀνταγωνιστής*: man könne sie nicht ausrotten, aber man solle sie beschneiden und zähmen.

3) Wie FREUDENTHAL S. 68 ff. aus c. 13, 18 Schl. verglichen mit 2. Makk. c. 7 zeigt.

4) Die Worte nämlich, in denen man einen solchen zu finden glaubte (c. 14. 294. 20 f. Bk.), sind, wie FREUDENTHAL S. 164 f. zeigt, in unserem Text verderbt; es muss heissen: *καθάπερ ἐπὶ τῆς κοσμοποιίας ἡμεῖς περὶ τὴν ἐβδομάδα, οὕτω περὶ τὴν εὐσέβειαν χορεύοντες* u. s. w. Ueber christliche Interpolationen unserer Schrift Ders. S. 165 f.

5) Vgl. FREUDENTHAL 68 f.

Heimath. Hier wurde denselben nicht, wie dort, von der Sprache und dem Verkehr des täglichen Lebens der Weg gebahnt; hier scharte sich ein Volk von gleicher Abstammung und Religion um den Mittelpunkt seines nationalen Lebens, das Heiligthum in Jerusalem; hier hatte die Synagoge den Wettbewerb der Philosophen- und Rhetorenschulen nicht zu fürchten. Eine so rasche und eingreifende Hellenisirung, wie sie sich in der alexandrinischen Judenschaft wenigstens in den höheren Schichten der Gesellschaft vollzog, liess sich unter den Verhältnissen des jüdischen Landes nicht erwarten. Aber dieses Land war doch von Griechen beherrscht, mochte es nun eine ägyptische oder (seit 199 v. Chr.) eine syrische Provinz sein; und schon dadurch waren die höheren Volksklassen genöthigt, sich mit der griechischen Sprache und Litteratur bekannt zu machen. Palästina war ferner an allen seinen Grenzen von griechisch-macedonischen Pflanzstädten umgeben, in dem erst unter den Hasmonäern für's Judenthum zurückgewonnenen Norden des Landes bereits auch mit solchen durchsetzt¹⁾; die politischen Verhältnisse hatten zu einem lebhaften Verkehr, namentlich mit dem ägyptischen Hofe, geführt²⁾, welcher ebenso, wie die zahlreichen persönlichen und Handelsverbindungen, die Bekanntschaft mit der griechischen Sprache und dem Hellenismus überhaupt und mit dem von seinem Einfluss berührten Judenthum begünstigte³⁾. Jedes Jahr führte Tausende von Juden aus den Griechenländern nach Jerusalem; nicht wenige von diesen liessen sich aber auch dauernd hier nieder, und hatten ihre eigenen Synagogen⁴⁾; und schon frühe begannen die Juden, zunächst wohl

1) EWALD Gesch. d. V. Isr. III b, 265 f. SCHÜRER Gesch. d. jüd. Volkes II, 1—20.

2) Vgl. EWALD 308 f.

3) Weniger Gewicht kann ich bei meiner Ansicht über den Aristeebrief (s. o. 289, 3) auf die von FREUDENTHAL Hellenist. Stud. II, 128 und oben S. 288, 2 besprochene Stelle dieses Schriftstücks legen.

4) Nach Ap.gesch. 6, 1 ff. gab schon wenige Jahre nach dem Tod Jesu die grosse Zahl der zum Christenthum übergetretenen Hellenisten (bei denen nur an griechisch redende Juden gedacht werden kann; Leute griechischer Abkunft heissen nicht Hellenisten, sondern Hellenen, solche fanden sich aber damals noch gar nicht in der Christengemeinde) Veranlassung zur

den Fremden gegenüber, ihre Namen zu hellenisiren, (später auch zu latinisiren) oder sich neben den ebräischen noch griechische beizulegen¹⁾. In der letzten Zeit vor dem Aufstand der Makkabäer hatte die Vorliebe für griechische Sitte und Denkweise selbst in Jerusalem, namentlich unter den höheren Ständen, solche Fortschritte gemacht, dass ein entarteter Hohepriester es wagen konnte, im Angesicht des Tempels ein griechisches Gymnasium zu errichten, dass seine Untergebenen Tempeldienst und Opfer versäumten, um sich in der Palästra zu unterhalten, und nicht wenige die Spuren der Beschneidung durch eine künstliche Vorhaut beseitigten²⁾. Es liegt am Tage, dass diess nicht geschehen konnte, wenn sich nicht selbst im Hauptsitz des jüdischen Volkslebens eine starke Partei von Griechenfreunden gebildet hatte³⁾. Auch nach den Makkabäerkriegen fehlt es nicht an Beweisen dafür, dass selbst unter den national gesinnten Palästinensern die Kenntniss der griechischen Sprache und der griechischen Schriften durchaus nicht erloschen war⁴⁾. Diese Einwirkung

Wahl der sieben Diakonen, zu denen Stephanus gehörte, es müssen also damals viele Hellenisten in Jerusalem ansässig gewesen sein; und nach 6, 9 waren die Gegner des Stephanus Angehörige der Synagoge der Libertiner (Nachkommen römischer, dort freigelassener Juden), Cyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Kleinasiaten. Aehnliche Verhältnisse werden auch in den früheren Jahrhunderten bestanden haben.

1) Zahlreiche Beispiele dieser Sitte, auch von Palästinensern, von gesetzestreuen Schriftgelehrten, von Leuten aus dem Volke wie von hasmonäischen und herodianischen Fürsten, gibt SCHÜTZER S. 62.

2) M. s. über diese ἀκμὴ Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις [πρόβ.] ἁλλοφυλισμοῦ, diese ἀπόστασις ἀπὸ διαθήκης ἁγίας, diese Vertauschung der πατρῷαι τιμαὶ mit den Ἑλληνικαὶ δόξαι, 1 Makk. 1, 11—15. 2 Makk. 4, 7—20.

3) 1 Makk. 1, 11 heisst es auch ausdrücklich: ἀνέπεισαν πολλούς, und 2 Makk. wird erwähnt, dass die κράτιστοι τῶν ἐφηβῶν an der Palästra theilnahmen. Auch während der Makkabäerkämpfe war die griechische Partei zahlreich; vgl. EWALD S. 340, 8.

4) FREUDENTHAL Hellenist. Stud. II, 128 f., macht hierfür geltend, dass die Briefe 2 Makk. 1, wenn sie auch von dem Verfasser herrühren, doch bei ihm die Annahme voraussetzen, die hellenische Sprache sei patriotisch gesinnten Palästinensern bekannt gewesen; dass der Siracide und der Uebersetzer des Estherbuchs, wahrscheinlich auch die Verfasser des 3. B. Esra und des hochpatriotischen 2. Makkabäerbuchs Palästinenser waren; dass seit Alexander Jannäus griechische Münzen in Judäa geprägt wurden; dass das

griechischer Sprache, Sitte und Litteratur auf die Palästinenser brachte bei der Bedeutung, welche der Philosophie für das Geistesleben des griechischen Volkes zukam, immer auch einen Einfluss der letzteren mit sich. Wie weit dieser aber gieng und in wie weit er bei denen, die ihn erfuhren, auf eigener Kenntniss philosophischer Lehren und Schriften beruhte, lässt sich schwer sagen. Die einzige uns erhaltene, von einem Palästinenser verfasste Schrift aus den letzten Jahrhunderten v. Chr., in der uns stärkere Anklänge an die griechische Philosophie begegnen, sind die „Reden des Kohélet“ (wie Salomo hier genannt wird) der „Ekklesiastes“¹⁾.

Diese merkwürdige, in spät-hebräischer Sprache, und somit ohne Zweifel von einem Palästinenser geschriebene²⁾ Abhandlung, deren Entstehung in die letzten Jahre des dritten Jahrhunderts v. Chr. zu fallen scheint³⁾, jedenfalls aber der

vierte Buch der Sibyllinen, in dem essäische Anklänge vorkommen, wahrscheinlich von einem Palästinenser verfasst sei. Einen weiteren Beweis liefert der jüdische Geschichtschreiber Eupolemus, der nach FREUDENTHAL's wohlbegründeter Vermuthung (a. a. O. 123 ff.) um 150 v. Chr. in Palästina schrieb, und derselbe Eupolemus ist, welchen nach 1. Makkabäer 8, 17 f. Judas Makkabäus als Unterhändler nach Rom schickte.

1) Denn in der Spruchsammlung des Siraciden sind diese Anklänge, wie schon S. 292, 1 bemerkt wurde, nur unsichere und schwache.

2) Für das Werk eines solchen würde ich unser Buch auch dann halten, wenn es KLEINERT (Theol. Stud. u. Krit. 1883, 779 ff.) gelungen wäre, die Vermuthung, dass es in Alexandria verfasst sei, zu einem höheren Grade der Wahrscheinlichkeit zu erheben, als ich ihr zugestehen kann. Denn es ist kaum glaublich, dass ein geborener Alexandriner noch am Ende des 3. Jahrh. für seine dortigen Landsleute hebräisch geschrieben hätte. Und seine Bekanntschaft mit den Essenern (s. u.) wird er sich doch ohne Zweifel auch nur in Palästina erworben haben. Dagegen mag es wohl sein, dass er sich auch in der Hauptstadt Aegyptens längere oder kürzere Zeit aufgehalten hatte.

3) Vgl. HIRTZIG D. Pred. Sal. 122 f. Gesch. d. V. Isr. 354 f., welcher die Worte 10, 16: „wehe dir du Land, dess König ein Knabe ist“, auf Ptolemäus Epiphanes bezieht, der noch ein Kind war, als ihm 204 v. Chr. die Herrschaft über Aegypten, und damit auch über Judäa, zufiel. Derselbe findet ausser 10, 16—19 auch 7, 26 eine Hindeutung auf die damalige Misswirthschaft am ägyptischen Hof. Auf eine Zeit der Büchergelehrsamkeit, wie sie in Palästina schwerlich vor dem 3. Jahrhundert eintrat, weist a. 12, 12.

makkabäischen Erhebung vorangeht¹⁾, ist ein sprechendes Zeugniß für die Schwierigkeiten, in welche ein denkender Israelite jener Zeit gerieth, wenn er den Versuch machte, die Anschauungen und Erfahrungen, deren er sich nicht mehr erwehren konnte, mit dem altüberlieferten Glauben seines Volkes in Uebereinstimmung zu bringen. Was das Nachdenken des Verfassers vor allem in Anspruch nimmt, ist die alte, durch die Zustände der Zeit ihm so nahegelegte Frage: wie sich das Missverhältniß zwischen Würdigkeit und Wohlergehen, das Elend Frommer und Rechtschaffener, das Glück Gottloser, mit der Gerechtigkeit Gottes vertrage, und was zur Frömmigkeit antreiben solle, wenn der Fromme nicht besser daran ist als der Unfromme? Dem Augenschein zuwider, wie der Dichter des Hiob, an dem altjüdischen Postulat festzuhalten, dass das Unglück des Frommen immer nur ein vorübergehendes sei, kann er sich nicht entschliessen, aber auch von der Voraussetzung, dass es Gott dem Menschen schuldig sei, die Befolgung seiner Gebote durch äusseres Glück zu belohnen, sich nicht wirklich losmachen; und so verfällt er in jenen resignirten Pessimismus, welcher den Grundton seiner Lebensanschauung bildet. Der Weltlauf ist immer derselbe,

1) RENAN (Hist. du peuple d'Israël V, 157—187) lässt den Kohleleth erst gegen das Ende der Hasmonäerherrschaft, um 68 v. Cbr., möglicherweise noch später verfasst sein. Stichhaltige Gründe für diesen Ansatz kann ich aber nicht bei ihm finden. Die Sprache des Buchs weist im allgemeinen in die gleiche Zeit, wie die der Danielischen Weissagungen. Welche der beiden Schriften jedoch die frühere sei, wird sich nach sprachlichen Merkmalen um so weniger entscheiden lassen, da beide ganz verschiedenen Schriftgattungen angehören. In seinem Denken und Empfinden zeigt der Verfasser des Kohleleth nicht allein sich selbst, wie auch Renan einräumt, von den religiösen, politischen und patriotischen Interessen ganz unberührt, welche seit der Makkabäerzeit die Mehrzahl seiner Landsleute erfüllten, sondern er verräth uns auch mit keinem Wort, dass er einer Zeit und einer Umgebung angehörte, welche von diesen Interessen auf's tiefste bewegt war. Er kennt die Anfänge des Essäismus, die recht wohl schon in's dritte Jahrhundert hinaufreichen können; aber nichts deutet bei ihm auf die Abschüttlung des syrischen Joches, auf die Kämpfe der Pharisäer und Sadducäer um die Herrschaft über das Volk, auf den Gegensatz einer strengeren und einer milderen Auslegung und Anwendung des Gesetzes, auf das Vorhandensein der messianischen Hoffnung und des Auferstehungsglaubens. Auf das letzte vorchristliche Jahrhundert scheint mir diess nicht zu weisen.

und es gibt nichts neues unter der Sonne (1, 3—10); aber was auch in diesem Kreislauf sich wiederholt und sich ablöst: für uns ist das eine so werthlos wie das andere. „Alles ist eitel und ein Haschen des Windes“, lautet vom Anfang bis zum Ende in trostlos eintöniger Wiederholung das Ergebniss, in das dem Verfasser alle seine Betrachtungen ausmünden¹⁾. Der Mensch hat nichts voraus vor dem Thier, der Gerechte nichts vor dem Gottlosen; in allen ist dasselbe Leben²⁾, und alle erwartet dasselbe Schicksal; sie sind aus Staub gebildet und werden wieder zu Staub (3, 19 f. 9, 2 f.); im Scheol ist es aus mit dem Handeln und dem Wissen und der Weisheit (9, 10). Die Gestorbenen sind glücklicher als die Lebenden, und glücklicher als beide sind die, welche noch nicht sind und das irdische Elend nicht gesehen haben (4, 2). Dabei spricht es der Prediger immer wieder aus, dass die Welt und alles, was in ihr geschieht, das Werk Gottes, dass daher alles in ihr an seinem Ort gut sei³⁾; aber von seiner trüben Gemüthsstimmung, von dem Gefühl der Eitelkeit aller Dinge, vermag ihn selbst diese Erwägung nicht zu heilen. Er rühmt auch die Ueberlegenheit des Weisen über den Thoren (2, 13 9, 13—18. 10, 1 ff.); aber er klagt trotzdem (2, 14—21), dass das Schicksal zwischen beiden keinen Unterschied mache, dass mithin auch dieser Vorzug von zweifelhaftem Werth sei. Und ebenso zwiespaltig sind auch die Regeln für das Verhalten des Menschen, die er aus seiner Lebensansicht ableitet. Einerseits die Aufforderung zu geniessen, was das flüchtige Dasein von Genuss gewährt (3, 12 f. 5, 17 f. 8, 15. 9, 7—10); andererseits als der Weisheit Schluss (12, 13 f.) die Ermahnung, Gottes Gebote zu halten und seiner vergeltenden Gerechtigkeit eingedenk zu sein; und dazwischen (7, 15 f.) die bedenkliche Klugheitsregel: man solle nicht allzu weise und gerecht, aber auch nicht allzu schlecht sein, um sich nicht durch das eine oder das andere in's Verderben

1) 1, 2—14. 2, 11. 26 und so fort bis 12, 8.

2) Dieses nämlich, nicht was wir „Geist“ nennen, ist c. 3 mit dem קַיִן gemeint, welcher dem materiell gedachten stoischen *πνεῦμα* genau entspricht.

3) 2, 24—26. 3, 1—14. 5, 18 f. 9, 1.

zu stürzen. Diess sind im wesentlichen die Züge, welche den Standpunkt unseres Buches bezeichnen.

Fragt man nun, ob der Verfasser bei der Bildung und Ausführung dieser Gedanken von der griechischen Philosophie abhängig war¹⁾, so wird zunächst eingeräumt werden müssen, dass keine von den philosophischen Schulen jener Zeit ihn seinem ganzen Standpunkt nach für sich hätte in Anspruch nehmen können. Er ist kein Skeptiker, wenn er auch (3, 11. 7, 24. 8, 17) die Kurzsichtigkeit des Menschen beklagt, die ihn verhindere, die Werke Gottes zu ergründen²⁾. Er ist kein Epikureer, denn Epikur weiss nichts von dem Einen Gott, von dem alles in der Welt abhängt und von der Grundtendenz Epikur's, das höchste Glück in der Freiheit von Schmerzen, und die Bedingung der letzteren in der Erkenntniss zu suchen, fehlt bei ihm jede Spur. Auch an die epikureische Physik erinnert uns nichts in seiner Schrift. Wenn er bezweifelt, dass sich der Geist nach dem Tode zum Himmel erhebe (3, 19—21), so entspricht diess nur dem alten Glauben seines Volkes an ein Hinabsteigen der Seelen in den Scheol und hat mit Epikur's Lehre von der Zerstreung der Seelenatome beim Tode nichts zu thun; und wenn er sich mit dem Gedanken an die Kürze des menschlichen Daseins zum Lebensgenuss ermuntert, ist diese Reflexion nicht blos nicht auf die epikureische Schule beschränkt³⁾, sondern sie widerspricht auch in ihrer näheren Ausführung Epikur's Sinn: Epikur begehrt

1) Eine Frage, die seit TYLER (*Ecclesiastes*. London 1874 S. 10—33), welchem SIEGFRIED (in Hilgenfeld's Ztschr. f. wissensch. Theol. XVIII, 284 ff. 469 f.) im wesentlichen zustimmt, vielfach erörtert und in verschiedenem Sinne beantwortet worden ist. Es ist mir hier nicht möglich, diesen Erörterungen in's einzelne zu folgen, ich muss mich vielmehr mit einer kurzen Besprechung der entscheidenden Punkte begnügen.

2) Aehnliche Klagen finden sich ja oft auch bei solchen, die von jeder grundsätzlichen Skepsis weit entfernt sind. Dass er ihr nicht zustimmt, zeigt der Verfasser schon durch den Gottesglauben, von dem er beseelt ist.

3) Wir begegneten ihr z. B. Th. I, 117 bei Theognis, dem sich noch viele Parallelen beifügen liessen, und in Aegypten bestand (wie KLEINERT Theol. Stud. u. Krit. 1883, 781 erinnert und mit alten ägyptischen Liedern bestätigt) nach Herod. II, 78 die Sitte, bei den Mahlzeiten die Gäste durch Vorzeigung eines Todtenbildes zum Essen und Trinken aufzumuntern.

die Freiheit von Störungen, deren unsere Schrift nirgends gedenkt, auf das Essen und Trinken hat er keinen solchen Werth gelegt, wie diess hier c. 3, 12 f. 8, 15. 9, 7 f. geschieht¹⁾. Aber auch vom Stoicismus trennt den Prediger im Kern seiner Gesinnung eine tiefe Kluft. Der ächte Stoiker hält alle äusseren Zustände für etwas gleichgültiges und weiss seine Glückseligkeit ausschliesslich vom Zustand seines Innern, seiner Weisheit und Tugend, abhängig. Unser Verfasser vermag sich zu diesem Idealismus nicht zu erheben, von der Grundvoraussetzung der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit, dass dem Frommen sein Lohn, dem Gottlosen seine Strafe, in äusseren Gütern und Uebeln zugemessen werden müsse, sich nicht wirklich zu befreien. Jener fühlt sich durch den Gedanken an die Unabänderlichkeit der Weltordnung gehoben und beruhigt, er ergibt sich in den Weltlauf mit Freudigkeit, ist Optimist, weil seine Schule ihn gelehrt hat, die Welt als das Werk der göttlichen Zweckthätigkeit, als ein auf das Wohl der Vernunftwesen berechnetes Kunstwerk, und das Uebel darin als ein blos scheinbares zu betrachten. Dieser räumt zwar auch ein, dass alles, was Gott gemacht hat, gut und schön sei, aber da er darauf verzichtet hat, die Wege Gottes zu begreifen, steht er dem Weltlauf als einem unverstandenen Schicksal rathlos gegenüber, das man eben über sich ergehen lässt, weil man muss. Das Selbstgefühl des stoischen Philosophen, der sicher auf sich ruht, sich im Besitze des einzigen und höchsten Gutes und mit der Weltordnung einverstanden weiss, ist ihm fremd. Und eben so fremd ist ihm jener Pantheismus, welcher den metaphysischen Unterbau der stoischen Moral bildet: seine Theologie ist der jüdische Dualismus.

Nichtsdestoweniger lässt sich in seiner Schrift der tiefgehende Einfluss der griechischen und näher der stoischen Philosophie nicht verkennen²⁾. Schon ihrer ganzen Haltung nach geht sie über die Grenzen des nationalen Judenthums hinaus. Die Frage, welche sie untersucht, betrifft nicht das

1) Vgl. Th. IIIa², 450 f.

2) Welchen zuerst erkannt zu haben TYLER's Verdienst bleibt, wenn auch nicht alle seine Nachweise gleich stichhaltig sind.

Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

Verhältniss des israelitischen Volkes oder des einzelnen Israeliten zu seinem Gott, sondern ganz allgemein das Verhältniss des Menschen als solchen zur Gottheit¹⁾. Diese Fassung seiner Aufgabe war einem Juden wohl kaum möglich, ehe der stoische Kosmopolitismus auch in seinem Volke das Vorurtheil, dass die Verehrung des wahren Gottes sein Alleinbesitz sei, tief erschüttert hatte. Stoisch ist ferner, wie schon von TYLER und SIEGFRIED bemerkt worden ist, der Satz (1, 3 ff. 3, 1—11. 14 f.), dass alles in der Welt einer unveränderlichen Anordnung gemäss sich vollziehe und sich gleichmässig wiederhole; aus der jüdischen Theologie und ihren Vorstellungen von der schrankenlosen, den Naturlauf beliebig mit Wundern durchbrechenden göttlichen Allmacht liess er sich nicht ableiten. Wie wir endlich überhaupt bei unserem Verfasser Spuren seiner Bekanntschaft mit der griechischen Litteratur begegnen²⁾, so treten uns in seinem Buch auch einige von den Schlag-

1) Sehr bezeichnend für diese schon ziemlich weit fortgeschrittene Ablösung des theologischen Denkens von dem nationaljüdischen Boden ist es, dass Gott in unserem Buche nie Jahveh, sondern immer nur „Gott“ (אֱלֹהִים, gewöhnlich aber mit dem Artikel אֱלֹהֵינוּ) genannt wird, und dass auch die den Namen Jahveh's vertretenden Bezeichnungen: „der Herr“ (יְהוָה), „der Allmächtige“ (אֱלֹהֵינוּ), „der Gott der Heerschaaren“ (אֱלֹהֵינוּ) nicht in ihm vorkommen. Jahveh ist der jüdische Nationalgott, zu dem kein Nichtjude sich bekennen konnte. „Elohim“ konnte jeder, auch der nichtjüdische, Monotheist die Gottheit nennen.

2) Gleich in seinem beständig wiederholten Satz: „alles ist Eitelkeit und Haschen des Windes“ erinnert die „Eitelkeit“ oder „Nichtigkeit“ (הֶבֶל, eigentlich: Hauch) ebenso wie das Haschen des Windes theils an den Dunst“ (*νεφως*), in den sich den Cynikern alles von den Meisten bewunderte auflöste (Bd. IIa, 306, 3. 303, 2. 318, 1. Diog. VI, 86), theils an die Aussprüche eines Aeschylus und Sophokles (Bd. IIa, 6, 6. 9, 5), in denen das Menschenleben mit einem Nichts, einem Rauch und Schatten verglichen wird. Das Thema von c. 4, 9—12 ist das homerische *σύν τε δὴ τελομένην* (II. X, 224); c. 4, 2 f. wiederholt der Verfasser das Wort, dass die Gestorbenen glücklicher seien als die Lebenden und die Nichtgeborenen glücklicher als beide, mag er nun diesen Ausspruch durch SOPHOKLES (Oed. Col. 1225) oder THEOGNIS (V. 425) oder ARISTOTELES (Eudem. Fr. 44 R.) oder wen sonst kennen gelernt haben. C. 7, 24 klingt an Demokri's (b. Diog. IX, 72) *ἐν βυθῷ ἡ ἀλήθεια* an; doch nicht so bestimmt, dass wir es davon herzuleiten genöthigt wären.

wörtern der stoischen Schule entgegen¹⁾. Können wir nun hiernach nicht bezweifeln, dass er mit der griechischen und insbesondere mit der stoischen Philosophie bekannt war und nachhaltige Einwirkungen von ihr erfahren hatte, vermochte ihn aber andererseits die Philosophie doch nicht in dem Masse für sich zu gewinnen, dass er sich an eine ihrer Schulen ganz angeschlossen, oder mit ihrer Hilfe, wie Philo, zu neuen Aufschlüssen über den Glauben seines Volkes zu gelangen versucht hätte, so lässt uns seine Schrift nur um so tiefer in die Gährung hineinsehen, welche die griechische Philosophie in Geistern, die mehr als oberflächlich von ihr berührt wurden, auch in Palästina hervorrief.

Von noch grösserer geschichtlicher Bedeutung wurde aber eine andere Erscheinung, welche der hellenische Einfluss innerhalb des palästinensischen Judenthums hervorrief: der *Essäismus*²⁾; und mit Rücksicht darauf soll auch hier ein-

1) Wenn 7, 25 steht: „Ungerechtigkeit ist Thorheit und die Thorheit (חַכְמָה) ist Wahnsinn“ (חֵלְכֹת), so entspricht diess mehr der griechischen als der hebräischen Ausdrucksweise, und die zweite Hälfte des Ausspruchs erinnert TYLER nicht ohne Grund an das stoische Paradoxon: πᾶς ἄφρων μάταιος, wenn auch die Steigerung der ἀφροσύνη zur μανία in den hebräischen Bezeichnungen nicht so scharf hervortritt wie in den griechischen. C. 2, 21 werden drei Tugenden genannt, die auch in der stoischen Tugendlehre (Bd. IIIa, 338³) an erster Stelle stehen. C. 7, 20. 25. 28 wird die Sündhaftigkeit der Menschen ähnlich wie von den Stoikern (a. a. O. 252) beklagt. Weniger sicher ist der Einfluss der stoischen Lehre c. 12, 7. Denn so gut es sich mit ihr verträgt, wenn es heisst, beim Tode kehre der Staub zur Erde zurück, der Geist (רוח = πνεῦμα) zu Gott, der ihn gegeben habe (vgl. Bd. IIIa³, 194, 4. 195, 2. 200, 2, 202, 1), so entspricht diess doch auch der hebräischen Anschauung: Gen. 2, 7 bildet Gott den Menschen aus Erde und haucht ihm die Seele ein; und wenn ebd. 3, 19 nur davon gesprochen wird, dass der Mensch wieder zu Erde werden solle, erweitert diess doch Ps. 104, 29 f. dahin, dass die lebenden Wesen (nicht blos die Menschen) vergehen und in ihren Staub zurückkehren, wenn Gott sein Antlitz verhüllt und ihren Geist (oder Athem, רוח) zurücksieht. Ein persönliches Fortleben im Himmel, wie es zwei unserer Stelle im Ausdruck nahestehende angeblich epicharmische, wahrscheinlich aber viel jüngere Fragmente (Th. I, 497, 5) voraussetzen, kann der „Prediger“ seinen sonstigen Äusserungen nach nicht angenommen haben. Auch diess wäre aber nicht blos stoisch, sondern auch essenisch.

2) Ueber denselben: BELLERMANN über Essäer und Therapeuten. Berlin

gehend von ihm behandelt werden, wenn auch die Philosophie als solche sowohl an seiner Entstehung als an seiner näheren Ausgestaltung erst in zweiter Linie betheiligt ist.

Diese merkwürdige Partei¹⁾ wird von JOSEPHUS unter

1821. GFRÖRE Philo II, 280 ff. (1831). DÄHNE Darstellung d. jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie (1834) I, 439 ff. und die von ihm und Bellermann angeführte ältere Litteratur. Derselbe in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Essäer, Sect. I, Bd. 38, S. 173—192. An diese Vorgänger schloss sich meine Darstellung in der ersten Ausgabe des vorliegenden Werkes zunächst an. Der Widerspruch, welchen A. RITSCHL (Ueber die Essener. Theol. Jahrb. XIV. 1855, S. 314—356) hiegegen erhob, veranlasste mich (ebd. XV, 401—433: über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum) und gleichzeitig MANGOLD (die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 32—60) zu einer neuen Untersuchung des Gegenstandes, gegen welche RITSCHL d. Entstehung d. altkath. Kirche 2. A. 179—200 seine Ansicht aufrechthielt. Weitere Erörterungen über den Essäismus bei EWALD Gesch. d. V. Israël III b, 419—428. REUSS *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* I, 122—131. LUTTERBECK Die neutest. Lehrbegriffe I, 270 ff. HILGENFELD Jüdische Apokalyptik 245—286. Ztschr. f. wissensch. Theol. III, 358 f. IX, 408. X, 97 ff. XI, 343 ff. XXV, 257 ff. XLIV (1900), 180 ff. Ders. Ketzergesch. d. Urchristenth. (1884), 88—149. Judenthum u. Judenchristenthum (1886). CLEMENS Ztschr. f. w. Th. XII, 328 ff. XIV, 418 ff. Ders. früher in den Königsberger Gymn.-Programmen De Essenorum moribus 1867. Die Therapeuten 1869. HAUSRATH Neutest. Zeitagesch. I, 148 ff. LUCIUS Die Therapeuten Strassb. 1879. Ders. Der Essenismus 1881. FRÄNKEL „die Essäer“, in s. Zeitschr. f. rel. Interessen des Judenth. III, 441 ff.; „die Essäer nach talmudischen Quellen“ in s. Monatsschrift II, 30 ff. 61 ff.; GRAETZ Gesch. d. Juden III, 79 ff. 463 ff.; JOSEF Gesch. d. Judenth. I (1857), 207—214; HERZFELD Gesch. d. V. Israël II, 368 ff. 388 ff. 509 ff.; RENAN Hist. du peuple d'Israël (1890), 55 ff.; SCHÜRER Gesch. d. jüd. Volkes II (1898), 556—584, wo auch weitere Litteratur.

1) Der Name wird verschieden geschrieben: PHILO sagt 'Εσσαῖοι, JOSEPHUS in der Regel 'Εσσηνοί (Antt. XV, 10, 4 und B. J. I, 8, 5 hat unser Text 'Εσσαῖος, an beiden Stellen findet sich aber auch 'Εσσηνός, B. J. II, 20, 4. III, 2, 1 dagegen nur 'Εσσαῖος), PLIN. h. nat. V, 17, 73 *Esseni*, PORPH. De abstin. IV, 11 f., wiewohl er sich im übrigen ganz an Josephus hält, 'Εσσηνοί, HIPPOLYT. Refut. hær. IX, 18 ff. dagegen, bei gleicher Abhängigkeit von Jos., 'Εσσηνοί. Ueber die ebräische Wurzel des Wortes hat man viel gerathen; vgl. BELLERMANN a. a. O. 6 ff. EWALD a. a. O. 420. GRAETZ 468 f. HERZFELD 393 f. EWALD leitet es von נָשִׁי in der Bedeutung „Wärter, Diener, θεραπευτής“ her (θεραπευται θεου werden sie von PHILO qu. omn. pr. 876 X. 457 M. genannt); GRAETZ von אָמַן נָשִׁי baden (נָשִׁי בָּאֵן der Badende, ἡμεροβαπτιστής); BELLERMANN, DÄHNE, HERZFELD (a. a. O. und S. 405) u. a., von נָשִׁי beilen: Aerzte, oder nach Bell.

den | drei Hauptsekten aufgeführt, in welche die palästinischen Juden um 150 v. Chr. getheilt gewesen seien¹⁾. Weitere vereinzelte | Spuren derselben finden sich in der Folge wiederholt²⁾; etwas genaueres erfahren wir aber erst aus der Zeit, welcher ihre Schilderungen bei PHILO³⁾ und Jo-

„der Besserung sich befeissende“; HILGENFELD Apokal. 278 (zweifelhafter Ztschr. XI, 346) von חֲזִקִּים schauen (חֲזִקִּים = חֲזִקִּים die Seher), später (worüber tiefer unten) von der Stadt Essa; Jost S. 207 von עֲשָׂא = עֲשָׂא schweigen (vgl. Jos. Antt. III, 7, 5, wo עֲשָׂא, Brustschild, 'Εσσην oder 'Εσσηνης geschrieben wird), andere noch anders. HITZIG Gesch. d. V. Isr. 427 nimmt unter Zustimmung von LUCIUS (Essen. 89 f.) u. A. an, der Name stamme von עֲשָׂא = עֲשָׂא (fromm, von der Wurzel עֲשָׂא confugere, sc. ad Deum); im Plural würde dieses im stat. absol. עֲשָׂאִים, im stat. emphat. עֲשָׂאִים lauten; von jenem käme 'Εσσηνοί, von diesem 'Εσσαιοί. Und wirklich werden die Essener, wie Hitzig nachweist, von späteren Juden Chasidim genannt. Was aber jene beiden Endungen betrifft, so findet sich auch sonst häufig neben der griechischen Bildung des Ethnikum auf -αῖος die auf -αρός oder -ηρός, welche vorsugawise in barbarischen Volkanamen, aber auch in Sektennamen (wie Χριστιανοί, Ναζαρηνοί) vorkommt und ausdrücklich als asiatisch bezeichnet wird; vgl. LIPSIVS üb. d. Ursprung d. Christen Namens (Jena 1873) S. 13. CURTIUS Monatsber. d. Berl. Akad. 1880, Juli, S. 647. Noch weiteres über den Namen der Essener b. HILGENFELD Ketzer-gesch. 98 ff.; SCHÜRMER Gesch. d. jüd. Volkes II, 559 und den hier Genannten.

1) JOSEPH. Antt. XIII, 5, 9: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, die Phariseer, Sadducäer und Essäer. Diese Zeit ist die des Hasmonäers Jonathan (160—143 v. Chr.).

2) Bei Jos. B. J. I, 3, 5 weissagt ein Essener, Namens Judas, ein Prophet, der sich bei seinen Vorhersagungen niemals getäuscht habe, Tag und Ort der Ermordung des Hasmonäers Antigonos (105 v. Chr.). Um dieselbe Zeit finden sich im Buch Henoch Anklänge an essenische Lehren (vgl. KÖSTLIN Theol. Jahrb. XV, 385). Jos. Antt. XV, 10, 5 verkündigt der Essener Menachem, welcher gleichfalls die Gabe der Weissagung besitzt, dem Knaben Herodes seine künftige Königswürde und den ganzen Verlauf seiner Herrschaft, später Demselben als König ihre Dauer. Ebd. XVII, 12, 3 deutet ein dritter Essäer, Simon, dem Archelaos den Traum, der seine Absetzung (6 n. Chr.) ankündigte.

3) Qu. omn. prob. lib. 876 C ff. H. II, 457 ff. M. und in dem Bruchstück aus seiner Apologie für die Juden bei EUS. pr. ev. VIII, 11. Die erste von diesen Schriften wird zwar von GNAETZ (a. a. O. S. 464. 470) und AUSFELD (1887 in seiner von WENDLAND Arch. f. Gesch. d. Phil. I, 509 ff. besprochenen Göttinger Dissertation), die zweite von HILGENFELD (Ztschr. f. wissenschaft. Theol. XXV, 275 f. Ketzer-gesch. 87 f.), beide von OHLE (in den

SEPHUS¹⁾ entnommen sind, aus dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung Jerusalems. Gleichzeitig mit Josephus gedenkt der ältere PLINIUS²⁾, wir wissen nicht nach welcher Quelle, bald nachher DIO CHRYSOSTOMUS³⁾ der Essener; die wenigen sonstigen Schriftsteller dagegen, die von ihnen berichten, sind nicht als selbständige Zeugen, oder wenigstens nicht als solche über die Essener der letzten Jahrhunderte vor und der ersten nach Christus zu betrachten⁴⁾. |

Was nun an dieser Partei zunächst in's Auge fällt, ist die Eigenthümlichkeit ihrer Lebensweise und ihrer gesellschaft-

4 von WENDLAND Arch. f. Gesch. d. Phil. V, 225 ff., Jahrb. f. prot. Gesch. XXV, 100 ff. besprochenen Abhandlungen) für eine spätere Unterschiebung erklärt. Indessen haben mich ihre Gründe so wenig überzeugt als ihnen diess bei SCHÜRER (a. a. O. 560) und WENDLAND gelungen ist. Indem ich hiefür vorläufig auf die gründlichen Erörterungen des letzteren a. d. a. O. verweise, behalte ich mir vor im Verlauf unserer Darstellung auf die Einwendungen zurückzukommen, welche gegen die Glaubwürdigkeit der philonischen Schilderungen erhoben worden sind.

1) Die Hauptstelle des Josephus über die Essäer steht B. J. II, 8; nächst ihr ist die wichtigste Antiquitt. XVIII, 1, 5.

2) Hist. nat. V, 17, 73.

3) Bei SYNES. Dio 8. 89 Pet.

4) Diess gilt nicht allein von SOLIM. c. 38, welcher Plinius ausschreibt, und von PORPHYR De abstin. IV, 11 f., welcher der Schilderung des Josephus nichts eigenes beifügt, sondern auch von HIPPOLYTUS Refut. haeres. IX, 18 ff., dessen Zusätze zu Josephus, wie wir finden werden, nur willkürliche und missverständliche Erweiterungen sind. Von EPIPHANIUS werden Hær. 10 die Essener nur flüchtig, als eine angeblich samaritanische Sekte berührt, über die er einiges sonst nicht berichtete mittheilt (vgl. HILGENFELD Ketzergesch. 136 f.), was aber von zu untergeordneter Bedeutung ist (es betrifft die Zeit der Festfeiern) und einer zu späten Zeit angehört, um uns über den ursprünglichen Essäismus unterrichten zu können. Seine Ὀσσηνοί Hær. 19 sind eine judenchristliche Partei, die zwar ohne Zweifel von den Essenern abstammte, aber zur Zeit des Epiphanius zu grosse Verwandlungen erfahren hatte, als dass man von ihnen ohne Vorbehalt auf die alten Essener schliessen könnte. In jüdischen Schriften der älteren Zeit findet sich nichts, was sich mit Sicherheit auf die Essener beziehen liesse. Eine Reihe solcher vermeintlicher Beziehungen hat HERZFELD a. a. O. 395 f. zurückgewiesen. Er selbst vermuthet Essäer (mit KELLERMANN 146 ff. u. a.) in den Baitusim, d. h. den Anhängern des Boëthus, eines Schriftgelehrten aus der Zeit Herodos d. Gr.; seine Beweise scheinen mir aber nicht sehr bündig; um so weniger, da er selbst S. 378 f. nachweist, dass die Baitusim nicht selten auch mit den Sadducäern zusammengestellt werden.

lichen Einrichtungen. Die Essener bildeten einen religiösen Verein, dessen Mitglieder sich um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf mehr als viertausend beliefen¹⁾. Sie hatten ihre eigenen Priester und Beamten²⁾ und ihre eigenen Gemeindegerichte³⁾. Durch eine schroff ausgeprägte hierarchische Gliederung ihrer Gesellschaft⁴⁾, durch strenge Ordens-

1) So PHILO qu. omn. pr. 876 D (457) und JOSEPHUS übereinstimmend. Diese Uebereinstimmung mit GRAETZ a. a. O. aus der Abhängigkeit der philonischen Schrift von Josephus abzuleiten, wäre man nur dann berechtigt, wenn diese Abhängigkeit, und der spätere Ursprung jener Schrift überhaupt, schon anderweitig dargethan wäre; so lange diess nicht geschehen ist, wird man sich dieselbe einfach daraus zu erklären haben, dass sich in dieser Beziehung in der Zwischenzeit zwischen den beiden Angaben nichts erhebliches geändert hatte; keinesfalls aber wird man sie als Beweis für die Unächtheit der philonischen Schrift gebrauchen können. Dass Philo bei Eus. pr. ev. VIII, 11, 1 von Moses sagt: *μύριους τῶν γνωρίμων . . . ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν οἱ καλοῦνται μὲν Ἑσσαῖοι* u. s. w., stände mit der obigen Angabe auch dann nicht im Widerspruch, wenn man die *μύριοι* buchstäblich nehmen wollte, wozu man doch kein Recht hat; denn in den 15 Jahrhunderten zwischen Moses, von dem die Essener sich herleiteten (s. S. 337), und Philo hätte es natürlich Myriaden von solchen geben müssen.

2) Der essäischen *ἐπεῖς* (deren Funktionen später zu berühren sein werden) erwähnt Jos. B. J. II, 8, 5. Antt. XVIII, 1, 5; der Verwalter (*ἐπιμεληταί, ἐπιτροποί, ἀποδέχται προσόδων, ταμίαι*), welche die ökonomischen Angelegenheiten der Gesellschaft zu besorgen hatten, PHILO b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 5. Jos. Antt. a. a. O. B. J. II, 8, 3. 5. 6; ebd. 4 die *κηδόμενες ξένων*. Die Priester wurden nach diesen Stellen gewählt, also nicht, wie die des öffentlichen Kultus, durch die Abstammung bestimmt; die Verwalter hatten unter anderem jedem Mitglied der Gesellschaft seine Tagesarbeit anzuweisen. Da Antt. XVIII, 1, 5, wo, wie es scheint, alle Gesellschaftsbeamte der Essener angegeben werden sollen, nur diese zwei Klassen genannt sind, so haben wir wohl auch bei den *κρατοῦντες* oder *ἄρχοντες*, denen der Neuaufzunehmende Gehorsam geloben musste (B. J. II, 8, 7), nur an sie zu denken.

3) Jos. B. J. II, 8, 9: *δικάζουσι μὲν οὐκ ἐλάττους τῶν ἐκατὸν συνελθόντες*. Diese Gerichte müssen nach unserer Stelle selbst die Todesstrafe verhängt haben; wobei es sich freilich fragt, inwieweit diess unter römischer Herrschaft ausführbar war.

4) A. a. O. 10: *διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ τοσούτον οἱ μεταγενέστεροι* (d. h. die später eingetretenen) *τῶν προγενεστέρων ἐλαττοῦνται, ὥστε εἰ ψαύσειαν αὐτῶν ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἄλλοφύλῃ συμφυρύντας*. Dieser letztere Zug macht es wahrscheinlich, dass man sich beim Aufsteigen in eine höhere Ordensklasse zu gewissen weiteren Enthaltungen und Reinigungen verpflichtete, und dess-

zucht¹⁾, | unabänderliche Lehrüberlieferung²⁾ und schauerliche Einweihungseide³⁾ zusammengehalten, gestatteten sie keinem Fremden einen Einblick in ihre Bundesgeheimnisse⁴⁾. Weitere Bürgschaften für die Reinhaltung der Verbindung lagen in der Prüfung der neueintretenden Mitglieder durch ein dreijähriges Noviziat, zu dem auch nur Männer reiferen Alters zugelassen wurden⁵⁾, und in der Ausschlüssung solcher, die

halb die unteren Klassen im Vergleich mit den höheren für levitisch unrein galten. Vgl. FRÄNKEL Ztschr. d. Judenth. III, 450 f., der nachweist, dass nach der Mischna (Chagiga 18, b) auch bei den Chaberim (Pharisäern) vier (bzw. fünf) Grade der Reinheit unterschieden worden seien.

1) Nach Jos. a. a. O. 9 waren sie gewissenhaft und unerbittlich fest in ihren Urtheilen; Unterordnung unter die *πρεσβύτεροι* und die *πλείονες* galt bei ihnen als Grundsatz; in ihrem Einweihungseid mussten sie (ebd. 7) geloben: *τὸ πιστὸν αἰεὶ παρέχειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν* (womit, wie man aus dem folgenden sieht, nicht die Obrigkeiten überhaupt, sondern die Ordensoberen gemeint sind) *οὐ γὰρ δόξα θεοῦ περιγινεσθαι τινὶ τὸ ἄρχειν*.

2) Jos. a. a. O.: Bei ihrer Aufnahme in den Orden versprachen die Essener unter anderem: *μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτὸς μετέλαβεν*.

3) Jos. a. a. O.: *πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἄσπασθαι τροφῆς, ὄρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φοβησάμενοι* u. s. w. Für wie heilig dieser Eid galt, sieht man daraus, dass (ebd. 8) selbst ausgeschlossene Mitglieder nicht selten lieber zu Grunde giengen, als dass sie ihn durch den Genuss einer durch denselben untersagten Nahrung verletzt hätten. Nun muss man freilich fragen, wie die Essener ihren Mitgliedern solche Eide abnehmen konnten, wenn sie doch (s. u.) den Eid für unerlaubt hielten. Wahrscheinlich fanden sie sich aber mit diesem Verbot in derselben Weise ab, wie diess von ihren christlichen Nachkommen, den Ebjoniten, in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* vor den clementinischen Homilien geschieht, indem die Form des Eides mit einer blossen Zeugenanrufung vertauscht wurde. Ueber die Annahme, dass diese Diarmartyrie überhaupt dem essenischen Aufnahmeeid nachgebildet sei, vgl. S. 337, 3. Ztschr. f. wissensch. Theol. XLII, 218 f.

4) A. a. O. 7: Der neu aufzunehmende musste schwören: *μήτε χρύψαι τι τοὺς αἰρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τι μηνύειν, κἂν μέχρι θανάτου τις βιάζεται*. Insbesondere sollten die Schriften der Partei und die Namen der Engel geheimgehalten werden.

5) Jos. a. a. O. c. 7. PHIL. b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 2. Damit steht es nicht im Widerspruch, dass auch von jüngeren Mitgliedern der Partei gesprochen wird. Nach PHIL. qu. omni. pr. 877 H. 458 M. setzten sich die Essener in ihren Synagogen *καθ' ἡλικίας*, die *νεώτεροι* unter die *πρεσβύτεροι*, und da auch Kinder erwähnt werden, die von ihnen erzogen wurden (s. u. 320, 3), müssen alle Altersstufen in der Gemeinde vertreten gewesen sein.

sich schwerere Verfehlungen. zu Schulden kommen liessen¹⁾. Je strenger sie sich aber gegen aussen abschlossen, um so inniger war die Verbindung der Ordensbrüder unter einander: es sollte nicht allein keiner vor dem andern ein Geheimniss haben²⁾, sondern es sollte auch keiner ein Privateigenthum besitzen: die Essener lebten in klösterlichen | Vereinen³⁾ mit vollständiger Gütergemeinschaft; in jedem Verein floss das Vermögen wie der Erwerb der sämmtlichen Mitglieder in eine gemeinsame Kasse, und aus dieser wurden alle Bedürfnisse der Einzelnen und der Gesellschaft bestritten; ebenso wurde für die kranken, die altersschwachen und die durchreisenden Vereinsgenossen von der Gemeinde gesorgt⁴⁾. Ihre Beschäftigung bestand überwiegend in Landbau und Viehzucht; von Gewerben trieben sie nur solche, welche weder dem Krieg noch der Ueppigkeit dienten⁵⁾. Schon hiemit war es gegeben,

Aber erst in reiferen Jahren wurde man in der Regel durch den Einweihungseid als vollberechtigtes aktives Mitglied in dieselbe aufgenommen.

1) Jos. a. a. O. 8.

2) Vgl. S. 312 Anm. 4.

3) PHILO b. EUS. VIII, 11, 3: οἰκοῦσι δ' ἐν ταῦτι, κατὰ θιάσους ἐταιρίας καὶ συσσίτια ποιοῦμενοι. ebd. 6: οἱ δ' ὁμοδίαιοι καὶ ὁμοτράπεζοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰσὶ. qu. omn. pr. 878 A (458): οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδίᾳ, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε, πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων... τὸ γὰρ ὁμοσώφριον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἂν τις εὖροι παρ' ἐτέροις ἐργῶν βεβαιούμενον. Ueber ihre Syssitien Jos. B. J. II, 8, 5.

4) PHILO b. EUS. VIII, 11, 3. 5—7. qu. omn. pr. 878 A (458) ff. Jos. B. J. II, 8, 3 f. Antt. XVIII, 1, 5. Zu dieser Gütergemeinschaft gehört es, dass sie (als Einzelne, denn die Gemeindekassen konnten natürlich für den Verkehr nach aussen des Geldes nicht entbehren und bezogen ja auch welches aus dem Arbeitsverdienst der Mitglieder) kein Geld hatten (PLIN. a. a. O. PHILO qu. omn. pr. 876 E) und unter einander keinen Handel trieben, sondern das, was sie brauchten, von einander entweder eintauschten oder geschenkt bekamen (Jos. B. J. II, 8, 4).

5) PHILO b. EUS. VIII, 11, 4: sie trieben Landbau, Viehzucht, Bienenzucht; ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσὶν. Ders. qu. omn. pr. 876 E f. (457): οἱ μὲν γεωπονοῦντες οἱ δὲ τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης ἑαυτοὺς τε καὶ τοὺς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν. Es gebe bei ihnen keine Waffenschmiede u. s. w., ebensowenig Kaufleute, Wirthe, Schiffleute, überhaupt auch von den friedlichen Gewerben keine ὅσα ἐνόμιζα εἰς κακίαν. Jos. Antt. a. a. O.: τὸ πᾶν ποιεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, doch erwähnt auch er B. J. II, 8, 5 der τέχνας ὥς ἑκάστοι ἴσασιν.

dass sie vorzugsweise auf dem Lande lebten; sie liebten aber auch überhaupt die Einsamkeit, und eine ihrer bedeutendsten Niederlassungen befand sich in den Palmenwäldern am westlichen Ufer des todten Meeres; indessen hatten sie auch in manchen palästinensischen Städten ihre Ordenshäuser¹⁾. In

1) Die Angaben unserer Quellen lauten zwar hier nicht ganz übereinstimmend. Bei Eus. VIII, 11, 1 sagt Philo: *οικοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους* (welches letztere hier, im Unterschied von *πόλις* und *κώμη*, die vereinzeltten Ansiedlungen der Essener, die einsam liegenden Klöster derselben, bezeichnen wird, sofern man nicht mit WENDLAND Die Therapeuten 702, 8 statt *καὶ μεγάλους ὁμίλους* *κατὰ μεγ. ὁμ.* liest; nothwendig erscheint mir diess nicht). Dagegen sagt Derselbe qu. omn. pr. 876 D (457): *κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροῦθεις ἀνομίας*, und damit stimmt PLIN. a. a. O. überein, wenn er sagt: *ab occidente litora* (des todten Meers) *Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe prater ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum*; auf dieselbe Niederlassung bezieht sich, was SYMES. Dio S. 39 aus Dio Chrysostomus anführt: *ἐτι καὶ τοὺς Ἑσσηνοὺς ἐπαινεῖ που, πόλιν ὅλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογειᾷ τῆς Παλαιστίνης κεκμένην παρ' αὐτὰ που τὰ Σόδομα*. Bei Jos. B. J. II, 8, 4 hinwiederum heisst es: *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἐκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί*, und in den S. 309, 2 angeführten Erzählungen treffen wir Essäer in Jerusalem. Von einem dortigen Ordenshaus scheint das Essenerthor (Jos. B. J. V, 4, 2) seinen Namen bekommen zu haben; es ist mir diess wenigstens viel wahrscheinlicher, als dass es (wie HILGENFELD glaubt, Ketzergesch. 101 u. 8.) so genannt wurde, weil der Weg nach der Essenerniederlassung am todten Meer (aber auch der nach Jericho und vielen anderen Orten) durch dieses Thor führte. Indessen haben diese Abweichungen doch schwerlich mehr auf sich, als die vor. Anm. angeführten in Betreff ihrer Beschäftigung (wenn Philo hier allgemein sagt: *τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι*, so sagt dort Josephus nicht minder allgemein: *τὸ πᾶρ ποιεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι*); und wie sich jene durch die Annahme ausgleichen, der Landbau sei zwar nicht ihre einzige, aber ihre Lieblingsbeschäftigung gewesen, so werden sich diese in der oben angedeuteten Weise durch die Annahme ausgleichen lassen, dass sie die Städte zwar nicht gänzlich vermieden, aber im Durchschnitt das Landleben und die Einsamkeit vorzogen. Sofern aber zwischen den beiden Aussagen Philo's noch eine Differenz bleibt, wird man (mit Lucius Essen. 22) derjenigen der Apologie als der späteren und genaueren den Vorzug geben müssen. Dagegen widerspricht nicht allein diese Stelle, sondern noch bestimmter die des JOSEPHUS B. J. II, 8, 4 der Annahme HILGENFELD's (Jüd. Apokalyptik 259), dass die Essener ihre eigenen, nur von Mitgliedern ihres Ordens bewohnten Städte gehabt haben, wie sich denn auch H. selbst diese Ordensstädte sofort wieder in „Ortschaften“, einschliesslich der von Plinius erwähnten Nieder-

streng geregelter Tagesordnung war | ihr Leben zwischen Arbeit, gottesdienstlichen Uebungen und Werken der Menschenliebe getheilt¹⁾. In ihren Grundsätzen | und ihrem Verhalten zeichneten sie sich durch Bedürfnisslosigkeit, Sittenreinheit, strenge Gerechtigkeit, schrankenlose Wohlthätigkeit aus. Sie beobachteten nicht blos in Nahrung und Kleidung die höchste Einfachheit²⁾, sondern sie hielten die sinnliche Lust überhaupt für sündhaft, und forderten desshalb Enthaltbarkeit und mög-

lassungen in der Einöde, verwandeln. Wie hätten auch 4000 unverheirathete Männer, von denen jedenfalls ein beträchtlicher, wahrscheinlich der grösste Theil, auf dem Lande lebte, selbst Novizen und Adoptivkinder mitgerechnet, viele Städte ausfüllen können? Das *πόλεις πολλὰς οἰκοῦσι* bei Philo wird daher, nach bekanntem Sprachgebrauch, dasselbe bedeuten, wie das *ἐν ἐκάστῃ πόλει κατοικοῦσι* bei Josephus (welches Hippolyt. Refut. IX, 20 richtig durch *μετοικοῦσι* erklärt): es wohnen in vielen Städten Essener, und wenn Jos. B. J. II, 8, 4 von *πόλεις τοῦ τάγματος* redet, so werden damit nicht reine Essenerstädte gemeint sein, sondern eine *πόλις τοῦ τάγματος* konnte jede genannt werden, in der ein Essenerverein war. Wenn Hilgenfeld (Ketzergesch. 119, Ztschr. f. w. Theol. XXV, 284. XLIII, 206) die Stelle des Josephus erklärt: „eine einzige Stadt haben sie nicht, aber in jeder von ihren Niederlassungen sind viele Schutzbürger,“ so verbieten diess schon die Textesworte, in denen das *κατοικοῦσι* in *μετοικοῦσι* zu verwandeln Hippolytus uns kein Recht gibt, da er sich in seinem Auszuge aus Josephus nicht streng an dessen Worte bindet; *μετοικοῦσι πολλοὶ* wäre aber auch ein schlechter und kaum verständlicher Ausdruck für *πολλοὶ μέτοικοι εἰσιν*. Ebenso bestimmt verbietet aber H.'s Erklärung auch der Sinn. „Die Essener haben nicht Eine Stadt zum Wohnsitz, sondern in jeder von ihren Städten sind viele Schutzbürger.“ Was wäre das für ein Gegensatz? Die Frage ist doch nur, wo die Essener wohnen, nicht, wer noch bei ihnen wohnt, und der *μία πόλις* können nur viele Städte, nicht viele Schutzbürger, gegenüberstehen. Es ist also einfach zu erklären: „sie wohnen nicht blos in Einer Stadt, sondern in mehreren, und in jeder von diesen (*ἐν ἐκάστῃ πόλει αὐτῶν*) ihrer viele“; wie sich diess daraus ergab, dass sie nicht einzeln über das Land zerstreut waren, sondern immer mehrere in einem Ordenshaus zusammenwohnten.

1) M. vgl. die Beschreibung ihrer Lebensordnung bei Jos. B. J. II, 8, 5, und dazu ebd. 6: *τῶν μὲν οὖν ἄλλων οὐκ ἔστιν ὃ τι μὴ τῶν ἐπιμελητῶν προσταζάντων ἐνεργοῦσι· δύο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς ἀντεξούσια, ἐπιχοῦρια καὶ ἔλεος* u. s. w.

2) Jos. B. J. II, 8, 4. 5. Philo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6: Ihr Mahl bestand aus Einem Gericht, ihre Kleidung (wie aus der Stelle Philo's und der entsprechenden Sitte der Ebjoniten hervorgeht) aus einem einzigen schlichten Gewande; Kleider und Schuhe wurden bis auf's Äusserste abgetragen.

lichste Beschränkung der Bedürfnisse¹⁾. Selbst ihre Haltung und Geberde trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit²⁾. Höchst gewissenhaft waren sie ferner in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen Andere; ebenso aber auch streng im Gericht und unerbittliche Feinde alles Unrechts³⁾. Als eine der heiligsten Pflichten betrachteten sie die der Wahrhaftigkeit, gerade deshalb aber verwarfen sie den Eid⁴⁾; ein weiterer Grund dafür mag darin gelegen haben, dass sie sich scheuten, die Gottheit durch denselben in die weltlichen Angelegenheiten herabzuziehen. Ihre Standhaftigkeit und Todesverachtung bewährten sie in dem jüdischen Kriege, in dem viele von ihnen als Märtyrer ihres Glaubens das äusserste freudig erduldeten⁵⁾. Wenn sie endlich mit ihren Ordensbrüdern aufs

1) B. J. II, 8, 2: οὔτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. PHILO a. a. O.: ὀλιγοδείας ἐρασταί, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος τόσον ἐκτρέπόμενοι.

2) JOB. a. a. O. 4: καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὁμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγούμενοις παισίν — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltscheuen Parteien, welche ja immer die äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen.

3) JOB. a. a. O. 7: Bei der Aufnahme schwuren sie unter anderem: τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξειν u. s. w. μισήσκειν δὲ αἰεὶ τοὺς ἀδίκους καὶ συναγωνιεῖσθαι τοῖς δικαίοις. Ebd. 9: περὶ δὲ τὰς κρίσεις ἀκριβεστάτοι καὶ δίκαιοι. In der ersten von diesen Stellen setzt HIPPOLYT. Refut. IX, 23, der sie im übrigen sinngetreu wiedergibt, statt der Worte μισήσκειν τοὺς ἀδίκους: „μηδένα δὲ μήτε ἀδικοῦντα μήτε ἐχθρὸν μισήσκειν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν“, d. h. er oder seine Quelle setzt das jüdische in's christliche, das essenische in's ebjonitische um.

4) Schon PHILO qu. o. pr. 877 E (458) nennt unter den Beweisen ihrer Frömmigkeit (τοῦ φιλοθεοῦ δείγματα) τὸ ἀνώμοτον, τὸ ἀψευδές. Bestimmter JOB. B. J. II, 8, 6: καὶ πᾶν μὲν τὸ ῥηθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ὄραον· τὸ δὲ ὁμνύειν αὐτοῖς περιστάται [wohl: περιστανται, sie vermeiden, ohne αὐτοῖς, das in Einem Cod. fehlt] χεῖρόν τι τῆς ἐπιτοκίας ὑπολαμβάνοντες. ἤδη γὰρ ἤδη [?] κατεγνώσθαι φασὶ τὸν ἀπιστοῦμενον δόξα θεοῦ. Ebd. 7: Der Aufnahmeeid der Essener enthielt unter anderem das Versprechen, τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν αἰεὶ καὶ τοὺς ψευδομένους ἐλέγχειν προβάλλεσθαι. Dass die Ebjoniten den Eid verwarfen, ist bekannt. Wie sich diess mit dem Aufnahmeeid vertragt, ist S. 312, 3 geseigt.

5) JOB. B. J. II, 8, 10. Früher hatten sie nach PHILO qu. omn. pr. 878 C (458) auch von den schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden gehabt.

innigste verbunden waren¹⁾, so dehnten sie zugleich ihre Fürsorge und Mildthätigkeit auf alle Menschen ohne Unterschied aus²⁾; und wenn allerdings schon manche vor ihnen die Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen gelehrt hatten, sind sie doch, so viel wir wissen, die ersten, welche die Sklaverei nicht allein grundsätzlich verwarfen³⁾, sondern auch thatsächlich aus ihrem Gemeinwesen ausschlossen⁴⁾, in dem sie schon wegen der Abschaffung des Privateigenthums, noch mehr aber aus religiösen Gründen keinen Raum fand. Dass sie auch ausser ihrem Verein für Abschaffung derselben wirkten, ist nicht wahrscheinlich; es fehlt wenigstens jede Spur davon.

Mit diesen sittlichen Grundsätzen finden wir aber bei ihnen zugleich eine Reihe von Enthaltungen und Gebräuchen verbunden, mit denen sie unter ihren Volksgenossen ganz einzig dastehen. Sie selbst zwar wollten nichts anderes sein, als ächte Juden: die Richtschnur ihres Glaubens wie ihres Verhaltens sollte das mosaische Gesetz sein, welches sie nach der Sitte ihres Volkes jeden Sabbath in ihren Synagogen vorlasen und erklärten⁵⁾; gegen | den Verkündiger des Gesetzes hegten sie eine solche Verehrung, dass eine Schmähung desselben bei ihnen mit dem Tode, der Strafe der Gotteslästerung bedroht war⁶⁾. Auch durch Strenge der Sabbaths-

Von Herodes d. Gr. wissen wir auch aus Jos. Antiquitt. XV, 10, 4, dass er ihnen geneigt war.

1) S. o. S. 313 und Jos. B. J. II, 8, 2 f.: *φιλάλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων [sc. Ἰουδαίων] πλεον . . . θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν*. Ebenso wird Antiquitt. XVIII, 1, 5 um der Gütergemeinschaft willen ihre ganz einzige Gerechtigkeit gerühmt.

2) S. o. S. 315.

3) Wie diese schon vor Aristoteles von Einzelnen geschehen ist; vgl. Bd. I, 1129.

4) Jos. Antiqu. a. a. O. *καὶ οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται, οὔτε δούλων ἐπιτηδεύουσι κτῆσιν, τὸ μὲν (die Sklaverei) εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπειληφότες, τὸ δὲ (die Ehe) στάσεως ἐνδιδόναι ποιήσιν*. PHILo qu. om. pr. 877 A (457): *δοθλῆς τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἰς ἔστιν, ἀλλ' ἐλευθεροὶ πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἀλλήλοις· καταγιγνώσκουσιν τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδίκων, ὁσιότητα λυμαινομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἀσεβῶν, θεσμόν φύσεως ἀναιρούντων, ἢ πάντας ὁμοῶς . . . ὡς ἀδελφοὺς γνησίους . . . ἀπειργάσατο*.

5) PHILo qu. om. pr. 877 C (458).

6) Jos. B. J. II, 8, 9: *σέβας δὲ μέγιστον παρ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεόν*

feier zeichneten sie sich aus¹⁾; und dem Nationalheiligthum in Jerusalem bezeugten sie durch Weihgeschenke ihre Ehrfurcht²⁾. Bei der Erhebung ihres Volkes gegen die Römer waren auch die Essener theilhaftig, und für das Gesetz ihrer Väter wussten auch sie zu sterben³⁾. Aber von der herrschenden jüdischen Sitte und Denkweise wichen sie nichtsdestoweniger weit ab. An den Opfern, welche den Mittelpunkt des nationalen Gottesdienstes bildeten, nahmen sie nicht theil⁴⁾; wie JOSEPHUS sagt, weil sie ihren eigenen Weihen höheren Werth beileigten, in Wahrheit ohne Zweifel, weil sie es für unerlaubt hielten, Thiere zu tödten und zu verzehren⁵⁾; und desshalb war ihnen, wenigstens in der späteren Zeit, der Zutritt zum Tempel verwehrt⁶⁾. Sie enthielten sich des Fleisches⁷⁾,

τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου. καὶ βλασφημήσῃ τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτῳ.

1) Jos. a. a. O., nach dem diese Strenge so weit gieng, dass sie am Sabbath nicht allein keine Arbeit zu besorgen und kein Feuer anzuzünden, sondern selbst kein Geräthe in die Hand zu nehmen, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten wagten.

2) Jos. Antiqu. XVIII, 1, 5.

3) S. o. 316, 5 und Jos. B. J. II, 20, 4. III, 2, 1, wo ein Essäer Johannes als ausgezeichnete Feldher vorkommt. Dass freilich HIRPOLYTUS Refut. IX, 26, trotz dem S. 313, 5 angeführten, die Zeloten und Sicarier zu Essenern macht, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit.

4) PHILO qu. omn. pr. 876 D (457): sie dienen Gott, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱερουργεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Jos. Antt. XVIII, 1, 5: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορῶς ἀγνείων ὡς νομίζουσιν, καὶ δι' αὐτὸ ἐργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.

5) Dass diess ihr eigentlicher Grund war, müssen wir schon desshalb annehmen, weil man nicht sieht, aus welchem andern sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den im Gesetz so bestimmt vorgeschriebenen nicht allein den Vorzug gegeben, sondern diese ganz unterlassen haben sollten. Bestimmter erhellt es daraus, dass sie auch bei ihrer eigenen Gottesverehrung sich der Thieropfer enthielten, und überhaupt kein Fleisch assen; s. S. Anm. 7.

6) Vgl. vorl. Anm. Dieses Verbot scheint indessen erst der späteren (aber vielleicht immerhin schon der vorchristlichen) Zeit anzugehören, und so überhaupt das Verhältniss der Essener zu den herrschenden Parteien anfangs weniger gespannt gewesen zu sein: in der S. 309, 2 berührten Erzählung des Josephus über den Essäer Judas treffen wir diesen mit seinen Schülern im Tempel.

7) Es folgt diess, wie ich schon Theol. Jahrb. XV, 419 f. gezeigt habe,

und ohne Zweifel auch des Weines¹⁾; ja es waren ihnen überhaupt alle Speisen untersagt, | welche von andern, als Ordensgenossen, und anders, als nach den Ordens-

neben der inneren Consequenz der Sache und dem Umstand, dass mit dem Verbot der Thieropfer sonst überall das des Fleischgenusses Hand in Hand geht, aus der Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, für welche ich a. a. O. die näheren Belege gegeben habe. Denn woher sollen diese den Grundsatz genommen haben, dessen schon Paulus Röm. 14, 2. 21 bei römischen Judenchristen erwähnt, und der unter anderem Jakobus dem Gerechten, diesem Ideal eines Ebjoniten, beigelegt wird: *μὴ φαγεῖν κρέα, λάχανα ἐσθῆναι*, wenn nicht von den Essenern, da weder die gemeinjüdische Sitte noch der Vorgang Christi einen Anlass dazu bot? Das Gegentheil folgt auch nicht, wie LUCIUS (Therapeuten 88 f. Essener 56 f.) unter SCHÖRER's (Gesch. d. jüd. V. II, 569) und HILGENFELD's (Ketzergesch. 125. Ztschr. f. wiss. Theol. XXV, 277) Zustimmung glaubt, daraus, dass sie Landbau und Viehzucht trieben (s. S. 313, 5); denn warum hätten sie nicht ihre Thiere eben so gut blos als Arbeits- und Nutzthiere verwenden können, ohne sie zu verzehren, wie wir die Pferde, und wie diess in Ostindien viele Millionen seit Jahrtausenden thun? zumal da es ihnen an Gelegenheit, die ihnen entbehrlichen oder unbrauchbaren Stücke zu verkaufen, auch nicht fehlen konnte. Noch weniger beweist natürlich die Bemerkung Philo's b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 5, dass die Einzelnen von ihren Vereinen *τροφὰς ἀφθόρους* erhalten. Wenn ferner POMPHYR den Bericht des Josephus über die Essener in seine Schrift De abstinentia aufnahm, kann er diess nur deshalb gethan haben, weil er bei ihnen wirklich die von ihm geforderte Enthaltung vom Fleisch fand, und er selbst deutet diess an, wenn er IV, 13 Schl. sagt: *τοιούτο μὲν τὸ τῶν Ἑσσηίων παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τάγμα. πᾶσι γε μὴν ἀπηγόρευτο ὑὸς ἐσθῆναι* u. s. w. Gewisse Arten von Fleisch sind allen, den Essäern ist das Fleisch überhaupt verboten. Auch die Nasarceer und Ossener, gleichfalls von den Essenern abgezweigte Parteien, verwarfen nach EPIPH. haer. XVIII, 1. XXI, 1 den Fleischgenuss.

1) Wie wir gleichfalls aus dem Verhalten der Ebjoniten zu dieser Frage (um der Orphiker und Pythagoreer hier noch nicht zu erwähnen) schliessen müssen; m. vgl. über disselben PAULUS Röm. 14, 21. HEGESIPP. b. Eus. K. Gesch. II, 23, 5. Clement. Homil. XIV, 1. XV, 7. EPIPHAN. Haer. 30, 16. SCHWEGLER Montanismus 119 f. BAUR Paulus I², 382. Ausdrücklich wird allerdings in unsern Berichten der Enthaltung vom Wein bei den Essenern nicht gedacht, aber wenn wir diesen Zug bei ihren christlichen Nachfolgern so frühe und so allgemein treffen, ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass ihm diese nicht von ihnen geerbt haben. Wenn aber bei JOSEPH. B. J. II, 8, 5 Schl. für die Stille bei den essenischen Mahlzeiten als Grund angegeben wird *ἡ διηνεχὴς νῆψις καὶ τὸ μετρεῖσθαι παρ' αὐτοῖς τροφὴν καὶ ποτὸν μέχρι κόρου*, so kann man daraus nicht (mit LUCIUS und SCHÖRER a. d. a. O.) schliessen, dass sie auch Getränke genossen haben, deren Uebermaass sie berauscht haben würde: sie können ja auch alle berauschenden Getränke ebensogut, wie das Fleisch, zu dem gerechnet haben, was zur

regeln bereitet waren¹⁾. Sie verwarfen ferner das eheliche Leben und alle Geschlechtslust überhaupt, und duldeten keine Frauen in ihren Vereinen²⁾, wenn sie auch fremde Kinder annahmen und aufzogen³⁾; nur eine Minderheit kann

Sättigung nicht erforderlich ist. Wird doch auch bei PHILO De v. contempl. 894 (477) die Beschränkung der Therapeuten auf Brod und Wasser damit begründet, dass sie alle *πλησμονή* vermeiden. Zum „Uebersmass“ gehört an beiden Stellen alles, was nach Quantität und Qualität über den Zweck der Stillung von Hunger und Durst hinausgeht.

1) Jos. B. J. II, 8, 8: Wer aus dem Essenerverein ausgeschlossen wird, geht oft elend zu Grunde. *τοῖς γὰρ ὄρχοις καὶ τοῖς ἐθεσιν ἐνδεδμενός οὐδὲ τῆς παρὰ τοῖς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, ποηγαῶν δὲ καὶ λιμῶ τὸ σῶμα τηκόμενος διαφθείρεται*. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass bei den Essenern jede von andern als Ordenagenossen, und anders als nach den Ordensvorschriften bereitete Nahrung aufs strengste verpönt war. Den Grund dieses Verbots suchte RITSCHL Theol. Jahrb. XIV, 324 f. darin, dass dieselben nur Gott dargebrachte, d. h. Opferspeisen haben geniessen wollen, und er berief sich für diese Ansicht auf Jos. Antt. XVIII, 1, 5: *ἱερεῖς τε [χειροτονοῦσι] διὰ πόλῃσιν σίτου τε καὶ βρωμάτων*, indem er *πόλῃσις* mit „Opferung“ übersetzte. Wiewohl aber HILGENFELD Jüd. Apokal. 270 dieser Erklärung beigetreten ist, muss ich doch gegen sie wiederholen, was ich schon Th. Jahrb. XV, 414 bemerkt habe, und was RITSCHL selbst in der Folge anerkannt hat (Entst. d. altkath. K. 2. A. 181): dass *ποιεῖν* zwar absolut gesetzt unter Umständen so viel bedeuten kann, als *θύσιναι ποιεῖν*, dass es dagegen diese Bedeutung niemals hat, wenn ein Objektsaccusativ, wie *σίτον*, dabei steht, und dass das Substantiv *πόλῃσις* überhaupt nie, am wenigsten aber mit einem Genitiv des Objekts, wie *σίτου*, verbunden, „Opferung“ bedeutet. Ebenso muss ich aber auch dabei beharren, dass nach B. J. II, 8, 8 nicht die nichtgeopferten Speisen, sondern die unreinen Speisen dem Essener durch seinen Eid verboten waren; denn die wildwachsenden Nahrungsmittel, mit denen die ausgestossenen ihr Leben fristeten, waren auch keine Opferspeisen. Für unrein galt aber den Essenern, bei denen selbst die Berührung der Ordenagenossen eines niedrigeren Grades verunreinigte (s. o. 311, 4), jeder, der nicht zu ihrem Orden gehörte, in ähnlicher Weise, wie den Juden überhaupt alle Nichtjuden für unrein galten; so wenig daher der Jude mit dem Heiden zu Tische sass oder bei ihm etwas genoss, so wenig durfte diess der Essener bei dem Nichtessener thun. Dass die Priester zur *πόλῃσις σίτου* nöthig waren, während es doch eigene Bäcker und Köche gab (Jos. B. J. II, 8, 5), macht keine Schwierigkeit: das Kochen und Backen war freilich nicht ihr Geschäft, aber es durfte nicht ohne gewisse Gebete und Cärimonien geschehen, die nur von ihnen verrichtet werden konnten.

2) PHILO b. Eus. VIII, 11, 8: *Ἐσσαίων γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα*. Jos. B. J. II, 8, 2. Antt. XVIII, 1, 5. FLIK. s. o. 314, 1.

3) Jos. B. J. II, 8, 2: *γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς τοὺς δ'*

es gewesen sein, welche die Ehe als unentbehrlich für die Erhaltung der menschlichen Gattung beibehielt¹⁾; auch diese

ἄλλοιτρούς παῖδας ἐκλαμβάνοντες . . . τοῖς ἡθεσι, τοῖς ἑαυτῶν ἐντυποῦσι.
An dieser Erziehung werden aber wohl auch diejenigen Knaben theilgenommen haben, welche von neu Eintretenden in eine Essenergemeinde mitgebracht wurden. Dass es nämlich auch solche geben musste, lag in der Natur der Sache, da die Essener sich den Zugang neuer Mitglieder, ohne den ihr Verein nicht bestehen konnte, in hohem Grad erschwert hätten, wenn sie nur Kinderlose oder solche aufnahmen, deren Kinder bereits selbstständig waren. PHILO setzt aber auch unverkennbar voraus, dass die Essener nicht selten (aus der Zeit vor ihrem Eintritt in den Orden) Kinder hatten, wenn er b. Eus. pr. ev. VII, 11, 7 sagt, die Greise seien bei den Essenern, *καὶ εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι* (nicht etwa: *καθὼς ἄτ. ὄντες*), so gut gepflegt worden wie sonst nur die *σφόδρα εὐπαιδεις*, wenn er also die Kinderlosigkeit bei ihnen keineswegs als selbstverständlich behandelt.

1) Jos. B. J. II, 8, 13. Dass diese verheiratheten Essäer nur eine kleinere Abzweigung der Partei bildeten, und dass die Duldung der Ehe bei ihnen nur ein dem praktischen Bedürfniss gemachtes Zugeständniss ist, sieht man deutlich schon aus der Art, wie Josephus sie (als eine Abweichung von dem allgemeinen Typus der Partei) nur in einer nachträglichen Bemerkung einführt, und aus dem Umstand, dass ihrer nur an unserer Stelle erwähnt, sonst aber die Ehelosigkeit den Essenern von allen unseren Zeugen, und auch von Jos. selbst, ganz allgemein beigelegt wird (vgl. vor. Anm. Antt. XVIII, 1, 6: *οὔτε γαμετὰς εἰσάγονται οὔτε δούλων ἔχουσι χρειαί*). Es ist daher schief, wenn RITSCHL (Entst. d. altk. Kirche 185) die principielle Bedeutung der Ehelosigkeit für die Essener deshalb bezweifelt, weil doch ein Theil derselben in der Ehe gelebt habe; und es ist eine starke Uebertreibung, wenn er das letztere von der „Hälfte der Sekte“ behauptet. Noch weiter geht freilich HILGENFELD, welcher jetzt (Ketzergesch. 126 f. Ztschr. f. wiss. Theol. XLIII, 204 ff. u. ö.), seiner später zu berührenden Hypothese, dass die Essener ein eigener israelitischer Stamm gewesen seien, entsprechend, behauptet, die Ehelosigkeit sei ihnen ursprünglich fremd gewesen und habe bei ihnen erst verhältnissmässig spät, seit der Makkabäerzeit, und auch da nur bei einer Minderzahl, durch weltflüchtige Palästinenser, die sich ihnen anschlossen, Eingang gefunden. Allein so unentbehrlich diese Annahme für H.'s „Stammeshypothese“ auch ist, so fehlt es ihr doch, abgesehen davon, an jeder stichhaltigen Begründung. H. glaubt, wenn nicht die Mehrzahl der Essener in der Ehe gelebt hätte, so hätten sie sich nicht so lange erhalten können. Aber bestehen denn nicht die christlichen Mönchsorden trotz dem Cölibat grossentheils schon viel länger, als die Essener bestanden haben? H. beruft sich ferner auf Philo, welcher in seiner (nach ihm allein ächten) Darstellung qu. omn. pr. liber der essenischen Ehelosigkeit nicht erwähne. Mag er es indessen in dieser Jugendarbeit, welche lange nicht alle für den Essäismus bezeichnenden Züge berührt, und z. B. weder von dem Unsterblichkeitsglauben noch von

suchten ihr aber | ihren sinnlichen Charakter möglichst zu nehmen, indem sie streng auf den Zweck der Fortpflanzung

den Weissagungen seiner Anhänger etwas sagt, aus Flüchtigkeit unterlassen, oder es für den Zweck seiner Schrift, welche die Essener nur als ein Beispiel von der Freiheit des Tugendhaften anführt, nicht nöthig gefunden haben, ihrer Ehelosigkeit ausdrücklich zu erwähnen: jedenfalls setzt er sie auch hier voraus, wenn er es 8. 878 (458) an den Essäern rühmt, dass keiner von ihnen ein eigenes Haus oder Hauswesen habe, sondern alle *κατὰ θεάσους* in Gütergemeinschaft zusammenleben; denn solchen, die für Frau und Kinder zu sorgen haben, ist diess nicht wohl möglich. Führt H. endlich einige Stellen des Josephus für sich an, in denen dieser die Essener *τὸ τῶν Ἐσσηνῶν γένος* und Einzelne *Ἐσσαιὸς τὸ γένος* nennt (B. J. I, 8, 5. II, 7, 3. Antt. XIII, 5, 9. 11, 2. XV, 10, 4. XVII, 13, 3), so lässt sich doch durchaus nicht beweisen, dass er damit die Betreffenden als leibliche Nachkommen von Essenern bezeichnen wollte. *Γένος* und ähnliche Ausdrücke werden doch oft genug ohne jede Beziehung auf die Abstammung zur Bezeichnung eines Standes, einer Partei oder Schule, überhaupt einer bestimmten Menschenklasse gebraucht; PLATO z. B. spricht Soph. 235 B von dem *γένος τῶν θαυματοποιῶν*, 224 C von dem *σοφιστικὸν γ.*, ebenso Tim. 19 C von dem *γένος τῶν σοφιστῶν*, Polit. 291 A von dem *πάμπυλον γένος* der gewöhnlichen Politiker, ebd. 260 D. 267 E von dem *γ.* der Könige, der Herolde, der Aerzte (ebenso SOPHOKL. Antig. 1035 von dem der Wahrsager), 309 A von dem *δουλικὸν γένος*. Soph. 242 D nennt er die eleatische Schule *τὸ ἐλεατικὸν ἔθνος*; die pythagoreische heisst in der bekannten Schwurformel (Bd. I, 398, 5) *ἀμετέρα γενεά*. PLINIUS (s. o. 314 m) nennt die Essener eine *gens* (was doch = *γένος*) *sine femina*; PHILO De prof. 456 (552) v. Mos. 681 E (164). v. contempl. 891 (473) die wahren Gottesverehrer *τὸ θεραπευτικὸν γένος*. JOSEPHUS selbst sagt (Antt. XIII, 10, 6) *τὸ Σαδδουκαίων γένος* in einem Zusammenhang, in dem es nicht auf die Nachkommen Zadok's, sondern nur auf die sadducäische Partei als solche bezogen werden kann. Welches Recht hätten wir da, ihm die Gedankenlosigkeit schuldzugeben, dass er die Essener, und nicht etwa nur einen Theil derselben, als einen Volkstamm bezeichnet haben sollte, der sich als solcher doch nur durch die Ehe fortpflanzen konnte, während er gleichzeitig ebenfalls von „den Essenern“ mit aller Bestimmtheit erklärte, sie enthalten sich der Ehe, und diese Aussage nur an Einer Stelle durch die Bemerkung beschränkte, dass es auch einen Zweig der Partei gebe, der hiemit nicht einverstanden sei? Und ebenso verhält es sich mit den *πάτριοι εὐχαὶ πρὸς τὸν ἥλιον*, deren Jos. B. J. II, 8, 5 erwähnt (s. u. 334, 1). Die Lehrer und Schulgründer sind (wie PLATO Lys. 214 A von den Dichtern sagt) *ὥσπερ πατέρες τῆς σοφίας*, und werden daher auch wohl (wie Parmenides von dem Eleaten bei PLATO Soph. 241 D) *geradezu πατήρ*, entferntere Schulgenossen (wie Meleager b. ΑΤΗΝΑΙ. IV, 157 b) *πρόγονος* genannt. PLATO rechnet Gess. XI, 920 E die jungfräuliche Athene zu den *θεοὶ πρόγονος*, den göttlichen „Vorfahren“ der Handwerker. Auch den Juden ist diese Uebertragung nicht fremd: die Lehrer wurden nicht

beschränkt wurde¹⁾; die Frauen nahmen bei ihnen an der essenischen Lebensweise gleichfalls theil²⁾. Ob diese Essener der laxeren Observanz selbständige Vereine bildeten oder denen der strengeren als Laienbrüder angegliedert waren, ist nicht überliefert. Sorgsame Wahrung der Schamhaftigkeit war vorgeschrieben³⁾. Das Salböl war verpönt, weil sich sein Gebrauch mit der Einfachheit des essenischen Lebens nicht zu vertragen schien⁴⁾. Alles unreine wurde mit pein-

blos „Rabbi“, sondern auch „Abba“ (Vater) genannt (SCHÜTZER Gesch. d. jüd. V. II, 317). Von diesem Standpunkt aus kann ein *πάτριον* alles von der Väter Zeiten her überlieferte genannt werden, ob es nun von den leiblichen Vorfahren der Einzelnen oder von den Gründern und früheren Genossen der Gemeinschaft herstammt, der sie angehören. Und es geschieht diess ja auch, wenn z. B. THEMISTIUS (s. u. S. 422⁶⁾) die akademisch-peripatetische Philosophie im Gegensatz zu der neuplatonischen *τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν* nennt. Indessen brauchen wir uns im vorliegenden Fall nicht einmal hierauf zu berufen. Die Essener leiteten sich ja von Moses her, dessen Lehre sie am reinsten und treuesten bewahrt haben wollten (s. u. S. 328, 2), sie hielten ihre Partei für den eigentlichen Kern des jüdischen Volkes. Für sie fiel daher das *πάτριον* im Sinn des Nationaljüdischen mit dem Essenischen zusammen; von ihnen hat gewiss keiner bezweifelt, was ihnen noch von den apostolischen Constitutionen bezeugt wird, wenn es hier VI, 6 nach einer Aufzählung der jüdischen *αἱρέσεις κατὰς* (Sadducäer, Phariseer u. s. w.) heisst: *οἱ δὲ τούτων πάντων ἑαυτοὺς χαρίζαντες καὶ τὰ πατρία φυλάσσοντες εἰσιν Ἑσσαιοί*. Alles in ihrer Partei überlieferte galt ihnen als ein Bestandtheil der Religion ihres Volkes. Ueber die *πάτριοι νόμοι* bei PHILO qu. omn. pr. 577 C vgl. S. 328, 2.

1) Nur solche durften geheirathet werden, von denen man sich überzeugt hielt, dass sie Kinder gebären können; Schwangere durften nicht mehr berührt werden.

2) Sie hatten vor der Verheirathung eine dreijährige Probezeit zu bestehen; da ferner Jos. a. a. O. der essenischen Bäder auch bei ihnen ausdrücklich erwähnt, ist zu vermuthen, dass sie überhaupt unter der gleichen Regel standen, wie die männlichen Mitglieder des Bundes. Ob die verheiratheten Essener eigene Wohnungen hatten, wird nicht gesagt, es lässt sich aber doch kaum annehmen, dass sie ihre Familien in die Ordenshäuser hätten mitnehmen können.

3) Bei ihren heiligen Bädern hatten die Männer eine leinene Schürze oder Hose, welche zu diesem Behufe gleich den Novizen gereicht wurde, die Frauen der verheiratheten Essener ein ganzes Gewand anzulegen; Jos. d. J. II, 8, 5. 7. 13.

4) Jos. a. a. O. 3: *κηλίδα* (Befleckung) *δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ἔλαιον, πᾶν ἀληθῆ τις ἄκων, σμύχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ ἀύχμειν ἐν καλῇ τίθενται λευχειμονεῖν τε διαπαντός*. Dass diese Abneigung gegen das Salböl den

licher Aengstlichkeit | verborgen, und sofern seine Berührung nicht zu vermeiden war, machte sie eine religiöse Reinigung nöthig¹⁾. Ein Zeichen ihrer inneren Reinheit sollte ohne Zweifel die weisse Kleidung der Essener sein; bei den gottesdienstlichen Verrichtungen durfte, wie es scheint, keine Wolle, sondern nur Leinwand getragen werden²⁾. Von der höchsten

angegebenen Grund hat, deutet Jos. sehr bestimmt an, wenn er sie mit ihrer Vorliebe für das *αὐχμεῖν* motivirt. Das Salben gehörte bei Juden (vgl. Ps. 23, 5. 45, 8. Kohel. 9, 8. Dan. 10, 3. Am. 6, 6. Luc. 7, 46) und Griechen (ARISTOPH. Wolk. 828 f. 971 u. a. St.) zum Wohlleben, ebenso, wie die warmen Bäder, bei denen man sich eben mit Salben einzureiben pflegte. (HERMANN Griech. Antiquitäten III, § 23, 26 ff. Vgl. auch ARISTOPH. a. a. O. 828 f. 985. 1099 f. PLATO Symp. 174 A.) Die Essener enthielten sich ohne Zweifel auch der letzteren. Josephus selbst gibt diess zu verstehen, wenn er a. a. O. § 5 ausdrücklich hervorhebt, dass die essenischen Bäder in kaltem Wasser vorgenommen wurden (*ἀπολούονται τὸ σῶμα ψυχροῖς ὕδασι*), und an unserer Stelle die Abneigung gegen das Oel auf das *αὐχμεῖν* zurückführt, denn das *αὐχμεῖν* wird vorzugsweise vom Unterlassen der warmen Bäder hergeleitet (HERMANN a. a. O.); sichergestellt wird es aber durch die Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, deren grosser Heiliger, Jakobus, (nach HEGESIPP. b. Eus. K. G. II, 23, 5) *ἐλαίον οὐκ ἤλειψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο*. Umgekehrt schliesst die Alusie der Pythagoreer (s. o. 93, 4. 94, 1) die Enthaltung von Salben in sich.

1) Für ihre körperlichen Ausleerungen zogen sich die Essener nicht allein an möglichst abgelegene Orte zurück, sondern sie hatten dieselben auch vor dem Anblick der Sonne sorgfältig zu verbergen, und mittelst einer kleinen Hacke, die jeder beim Eintritt in den Verein erhielt, zu verscharren, überdiess aber nachher sich als *μεμιαμμένοι* (levitisch unrein) einer Waschung zu unterziehen (Jos. B. J. II, 8, 9 vgl. ebd. 7). Ohne Zweifel wurde aber auch noch manches andere, wie die bei den Orphikern und Pythagoreern verpönten Dinge (s. o. S. 107 und Bd. II a, 31, 4), als verunreinigend angesehen. Darauf weist auch das Verbot (Jos. a. a. O.), in Gesellschaft in die Mitte des Kreises oder nach der rechten Seite hin auszuspuken: die rechte, als die bessere Seite, sollte nicht entweiht, und die Unreinigkeit dem Anblick anderer entzogen werden.

2) Die letztere Bestimmung ist allerdings nicht ganz sicher, während die erstere auf der bestimmten Aussage des JOSEPHUS B. J. II, 8, 3 (*λευχειμονεῖν τε διαπαντός*), ebd. 7 (jeder Neueintretende habe ein weisses Gewand erhalten) beruht. Doch spricht mehreres dafür. Für's erste sehen wir nämlich aus Jos. a. a. O. 5, dass die Essener bei ihren heiligen Mahlen eigene Feierkleider trugen, welche nach denselben *ὡς ἱεραὶ* wieder abgelegt wurden; hat sich nun Jos. ebd. 3 genau ausgedrückt, waren mithin alle Kleider der Essener (auch die von PHILO b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6 erwähnten grobwoollenen Winterkleider) von weisser Farbe, so können sich

Wichtigkeit waren endlich den Essenern die Bäder und die heiligen Mahle, welche Hauptbestandtheile ihres Kultus bildeten. Die ersteren waren nicht bloß Einzelnen für den Fall einer Verunreinigung vorgeschrieben¹⁾, wie im mosaischen Gesetz, sondern alle Essäer hatten sich denselben Tag für Tag gemeinschaftlich zu unterziehen²⁾; nach dem Bade fand das Frühstück statt, welches ebenso, wie die Abendmahlzeit, als eine gottesdienstliche Handlung begangen wurde³⁾. In diesen Mahlen haben wir ohne Zweifel⁴⁾ auch die Opfer zu suchen, welche die Essener nach JOSEPHUS⁵⁾ ausserhalb des Tempels

die Feierkleider nur durch ihren Stoff ausgezeichnet haben. Sodann hebt Jos. B. J. II, 8, 5 (*ζωσάμενοι τε σκεπάσασσι λινόις*) ausdrücklich hervor, dass die Badegewänder der Essener von Leinwand waren, was als allgemeine Vorschrift sich nur aus der Voraussetzung erklärt, bei dieser heiligenden und reinigenden Handlung dürfen sie nur mit dem reinsten Stoffe bekleidet sein; aus dem gleichen Grunde war dann aber die leinene Tracht auch für die Bundesmahle gefordert. Um endlich der neupythagoreischen Sitte hier noch keinen Beweis zu entnehmen, so galt auch den Ebjoniten die Leinwand für reiner, als die Wolle; vgl. HEGESIPP. b. EUS. K. G. II, 23, 6: *τούτῳ* (Jakobus dem Gerechten) *μόνον ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσελθεῖν· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας*.

1) Vgl. vorl. Anm. und S. 311, 4.

2) Jos. B. J. II, 8, 5: nachdem sie von Sonnenaufgang an fünf Stunden gearbeitet hatten, versammelten sie sich wieder zum gemeinsamen Bade, bei dem jeder mit einer leinenen Schürze umgürtet war. Wegen dieser Sitte glaubt GRABTZ a. a. O. 468 mit FRÄNKEL (Monatschr. II, 67), die Essäer seien von den *ἡμεροβαπτισταί*, welche in patristischen, den כובלי שחריר (Morgentäufer), welche in rabbinischen Schriften erwähnt werden, nicht verschieden. Vgl. jedoch HERZFELD a. a. O. S. 397 o. Auch HEGESIPPUS b. EUS. K. G. IV, 22, 7 unterscheidet die Essäer und Hemerobaptisten.

3) Jos. a. a. O.: nach dem Bade gehen sie in das Speisezimmer, zu dem kein Fremder (*ἐτερόδοξος*) Zutritt hat, *καθάπερ εἰς ἅγιόν τι τέμενος*. Das Mahl, aus Brod und Einem Gericht bestehend, wird in der heiligen Tracht mit der grössten Ordnung und Stille begangen, und mit Gebet begonnen und geschlossen; vor dem Gebet darf keiner etwas geniessen. Des Abends *δειπνοῦσιν ὁμοῶς, συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἳ τύχοιεν αὐτοῖς παρόντες*, wobei wir aber nur an Gäste aus dem Orden zu denken haben werden.

4) Wie RITSCHL Th. Jahrb. XIV, 324 richtig bemerkt.

5) Antt. XVIII, 1, 5: Die Essener, wegen ihrer Unterlassung der Opfer vom Tempel ausgeschlossen, *ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι*. Dass diese Opfer in der Darbringung und Weihung von Speisen bestanden, wird theils durch die später zu besprechende Analogie des ebjonitischen Gebrauchs,

für | sich vollzogen, und nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob jede Mahlzeit oder nur gewisse besonders feierliche Mahle diese Bedeutung hatten.

Mit theoretischer Spekulation gaben sich die Essäer nach PHILO¹⁾ nicht ab, um so gründlicher trieben sie dagegen die | Ethik; und ist auch diese Aussage schwerlich ganz buchstäblich zu nehmen²⁾, so ist doch so viel ohne Zweifel richtig, dass der Essäismus ursprünglich nicht von einem spekulativen, sondern von einem praktischen Interesse ausgieng, dass es ihm in letzter Beziehung weniger um Wissen, als um Frömmigkeit, um eine bestimmte Gestaltung des religiösen Lebens und Verhaltens zu thun war. Aber damit ist nicht jede Spekulation, sondern nur diejenige ausgeschlossen, die mit dem sittlich-religiösen Leben keinen Zusammenhang hat; wogegen eine solche, die ihm hilfreich zur Seite steht, wie diess bei der neupythagoreischen und philonischen der Fall war, jenem Grundsatz so wenig widerstreitet, dass Philo selbst sich denselben, trotz seines weit ausgespannenen Systems, aneignet³⁾. Das religiöse Leben setzt ja immer auch eine religiöse Weltansicht voraus: wenn die Essener jenes in einer eigenthüm-

theils dadurch wahrscheinlich, dass sich sonst nichts im essenischen Kultus zeigt, was sich als Opfer betrachten liesse.

1) Qu. omn. pr. 877 B (458): *φολοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς πτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μείζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες, πλὴν ὅσον αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται, τὸ ἡθικὸν εὖ μάλα διαπονοῦσιν, ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις* u. s. w.

2) Einestheils nämlich lässt sich in derselben, so wie sie hier lautet, die Erinnerung an den bekannten Ausspruch Aristo's (1. Abth. 55, 5^a) nicht verkennen, der überhaupt ein Lösungswort der einseitigen Ethiker in jener Zeit gewesen zu sein scheint, anderntheils wird sie von Philo selbst sofort wieder so erheblich eingeschränkt, dass man nicht mehr viel daraus schliessen kann.

3) Es geschieht diess an unserer Stelle selbst, wo sich Philo unmöglich so ausdrücken könnte, wenn er nicht mit dem Grundsatz, den er den Essenern in den Mund legt, einverstanden wäre; der Sache nach sagt er aber auch in eigenem Namen nicht selten das gleiche, z. B. De agricult. 206 E (320 M.) ff. De somn. 573 C (628) ff., wo u. a., wie im obigen, das *ἀστρονομεῖν* ein *μετεωρολεσχεῖν* gescholten und das angeblich sokratische: *ὅτι τοι ἐν μεγάροις* u. s. w. (worüber Th. IIa, 181 u.) eingeschärft wird. Andere Belege S. 408^a f.

lichen Richtung ausbildeten, werden sie auch in dieser ihr Eigenthümliches gehabt haben. Und wirklich sagt uns nicht allein Philo a. a. O., dass ihnen theologische Erörterungen nicht fremd waren¹⁾; sondern es werden uns auch von den Essenern nicht ganz wenige dogmatische Bestimmungen überliefert, welche mit ihrer praktischen Richtung unverkennbar zusammenhängen und zur wesentlichen Vervollständigung des Bildes dienen, das wir uns von ihnen zu machen haben. Ihre allgemeine Voraussetzung war nun die jüdische Theologie; ihre Ueberzeugungen und Grundsätze sollten aus den heiligen Schriften ihres Volkes geschöpft werden²⁾. Aber dass sie nicht ausschliesslich aus dieser Quelle geflossen waren, wird schon durch das Dasein essenischer Geheimlehren und Geheimschriften³⁾, und weiter durch die Nachricht wahrscheinlich, in den Schriften, die beim essenischen Gottesdienst verlesen wurden, sei die Wahrheit meist in Symbolen niedergelegt gewesen, welche einer tieferen Erklärung bedurften⁴⁾. Da mit

1) Sollen sich aber diese auf das Dasein Gottes und die Weltschöpfung beschränkt haben, so liess sich schon unter diesen zwei Kapiteln fast jede beliebige theologische Spekulation, so z. B. die Lehre von den Engeln und vom Wesen und Schicksal der Seele, mit Leichtigkeit unterbringen. Findet doch Philo gerade in der mosaischen Schöpfungsgeschichte die *ἀκρότης φιλοσοφίας* (De mundi opif. 2 B.), und er selbst will nur dem Moses folgen (conf. lingu. 393 E. 419 M.) und nur mit göttlichen Dingen sich beschäftigen (plant. Noë 223 B. 399 M.). Seine S. 326, 1 angeführte Aussage würde daher eine seiner eigenen gleichartige Spekulation bei den Essenern nicht ausschliessen; noch weit weniger natürlich die viel beschränktere, deren Spuren sich uns bei ihnen zeigen werden.

2) Vgl. Anm. 4 und S. 317.

3) Nach Jos. B. J. II, 8, 7 mussten die Neueintretenden schwören, μηδὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαλεν . . . καὶ συντηρήσειν . . . τὰ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία. Vgl. S. 312, 2. 4. Ähnlich wird in den Clementinischen Homilien (*Διαμαρτ.*) die strengste Geheimhaltung dieser Parteischrift angelobt.

4) ΡΗΙΛΟ qu. o. pr. 877 C (458): Die Essener treiben die Ethik nach Anleitung der *πάτριοι νόμοι*, οὓς ἀμύχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοήσαι ψυχὴν ἄνευ κατακωχῆς ἐνδέει. Sie lesen diese jederzeit, ganz besonders aber an den Sabbathen; an diesen versammeln sie sich in den Synagogen, εἰθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβὼν, ἕτερος δὲ τις τῶν ἐμπειροτάτων ὅσα μὴ γινώριμα παρελθὼν ἀναδιδάσκει (einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist). τὰ γὰρ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόφῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται. In dieser Stelle wollte RITSCHL Th.

diesen Schriften nur die | alttestamentlichen und in erster Reihe die mosaischen gemeint sein können¹⁾, so folgt aus jener Angabe, dass die Essener in dem Inhalt der alttestamentlichen Bücher oder wenigstens in einem grossen Theil desselben Symbole höherer Wahrheiten sahen, welche sich darin, nach der Natur der Sache und der durchgängigen Sitte jener Zeit, nur durch allegorische Erklärung aufzeigen liessen²⁾.

Jahrh. XIV, 339 die Worte *ὅσα μὴ γνώριμα παρελθὼν* zusammennehmen und übersetzen: „indem er das unverständliche übergeht“; und er schloss demgemäss aus denselben, dass die Essener sich nicht mit allegorischer Schrifterklärung abgegeben haben können; zog jedoch in Folge meiner Gegenbemerkungen Th. J. XV, 426 später (Entst. d. altk. K. 2. A. 197) diese Erklärung zurück; ebenso HILGENFELD Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. XI, 352, nachdem er sie ebd. I, 127 f. III, 360. X, 103. Jüd. Apokal. 268 noch in Schutz genommen hatte, wie auch MANGOLD Irrth. d. Pastoralbr. 41 f. sie sich gefallen liess. Dieselbe ist schon grammatisch unhaltbar, denn statt des Präteritums *παρελθὼν* würde sie das Präsens *παρερχόμενος* fordern, und bei dem *ἀναδιδάσκει*, welches seinen Objektsaccusativ nur an *βίβλους* haben könnte, müsste man ein *αὐτὰς* erwarten; *βίβλον ἀναδιδάσκειν* wäre aber auch an sich eine harte Verbindung. Sodann wäre es doch die seltsamste Art von Schrifterklärung, welche gerade das, was der Erklärung bedarf, übergienge, und wesshalb man dazu einen der *ἐμπειρότατοι* nöthig gehabt hätte, lässt sich nicht absehen. Jene Auffassung wird ferner durch den Zusammenhang ausgeschlossen. „Der Erklärer übergeht das unverständliche, denn das meiste wird bei ihnen nur symbolisch angedeutet;“ wo wäre da ein Zusammenhang? gerade für das, was blos symbolisch angedeutet war, war ja eine Erklärung am nöthigsten. Der Sinn muss vielmehr der sein: „Es erläutert einer der Anwesenden das, was der Erklärung bedarf; dessen gibt es nämlich bei ihnen, wegen der symbolischen Einkleidung ihrer Lehren, nicht wenig.“ Was schliesslich den Sprachgebrauch betrifft, so genügt es, auf BÖCKH d. kosm. System Plato's S. 137 f. zu verweisen, welcher bei ähnlicher Veranlassung für den oben angenommenen Gebrauch des *παρελθὼν* eine Reihe der schlagendsten Belege beibringt; weiter vgl. m. PHILo aetern. m': c. 25. 269, 11 Bern. (961 E. 513 M.). vita contempl. 894 A (476).

1) Denn nur diese, nicht etwa eigene Schriften der Partei, können als inspirirte Schriften am Sabbath in den Synagogen vorgelesen und erklärt worden sein, nur sie auch von Philo als solche bezeichnet werden.

2) *Διὰ συμβόλων φιλοσοφεῖν* bedeutet allerdings nicht: Lehren in der Form einer Erklärung von Symbolen mittheilen, sondern nur: sie in symbolischer Form mittheilen, in Symbolen niederlegen. Nimmt man daher den Satz *τὰ πλείστα διὰ συμβόλων παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖναι* für sich, so könnte man ihm den Sinn geben: „sie tragen ihre Lehren meist in symbolischer Einkleidung vor.“ Betrachtet man ihn dagegen in dem vorl. Anm.

Die Essener müssen mithin ähnlich | wie ihre alexandrinischen Glaubensgenossen die Allegorie mit Vorliebe getrieben haben. Wo aber die allegorische Erklärung der heiligen Schriften und Ueberlieferungen Bedürfniss wird, da kann man mit Sicherheit annehmen, dass sich der Erklärer in seinen eigenen Ansichten von ihrem ursprünglichen Sinn merklich entfernt hat.

Einen Theil dessen, was die Essener zur allegorischen Umdeutung der Schrift veranlasste, und gerade wegen ihrer Schriftgläubigkeit sogar nöthigte, haben wir nun bereits in ihren Abweichungen von den mosaischen Gesetzen über die Opfer, den Eid, die Ehe, das erbliche Priesterthum u. s. w. kennen gelernt. Aber auch in ihrer Dogmatik entfernten

angegebenen Zusammenhang, so liegt am Tage, dass er nur besagen kann: „die kundigten unter ihnen erläutern (der jüdischen Sitte gemäss) ihre *πάτριοι νόμοι*, d. h. die mosaischen und etwa auch noch andere biblische Schriften, wie diess nöthig sei, weil in diesen ihrem Unterricht zu Grunde gelegten Urkunden die meisten Lehren nach alterthümlicher Weise in Symbole gekleidet seien.“ Unter einem Symbol versteht aber Philo (s. u. 347, 1. 348, 1. 3. Aufl.) eine solche Darstellung, die einen verborgenen, nur durch allegorische Erklärung auszumittelnden Sinn unter dem zunächst in die Augen fallenden buchstäblichen verbirgt. Wenn er daher sagt, die Essener fügen der Vorlesung der Schrift wegen der symbolischen Lehrform derselben eine Erklärung bei, so kann er bei dieser nur an eine allegorische, die ja überhaupt nach seinen Grundsätzen die einzig richtige und der wahren Frömmigkeit entsprechende Schrifterklärung ist, denken. Nur aus Philo hat aber, wie er selbst nicht verbirgt, auch Eusebius die S. 337 noch weiter zu besprechenden Angaben entnommen, womit er pr. ev. VIII, 10, 10 f. seinen die Essener betreffenden Auszug aus Philo (s. o. 309, 3) einleitet: dass Moses die Masse des jüdischen Volkes den buchstäblich verstandenen Gesetzesvorschriften unterworfen habe, τὸ δ' ἕτερον τῶν ἐν ἔξει τάγμα (die Klasse der Vollkommenen, bei denen die Weisheit oder Frömmigkeit zur ἔξῃ in dem II b, 624 f.³ III a, 241, 2³ nachgewiesenen Sinn geworden ist; den Ausdruck betreffend vgl. das ἐν προκοπῇ γίνεσθαι I. Abth. 254, 2³) ταύτης μὲν ἡφεί, θειοτέρα δέ τινα καὶ τοὺς πολλοὺς ἐπαναβεβηκυῖα φιλοσοφία προσέχειν ἔξῃ, θεωρεῖα τε τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ διάνοιαν σημαυνομένων. ἣν δὲ τοῦτο φιλοσόφων Ἰουδαίων γένος, ὧν τὴν τοῦ βίου ἀσκησιν καὶ τῶν ἔξωθεν κατεπλάγησαν μύριοι. Sieht aber Philo in den „jüdischen Philosophen“, den Essäern, wie sie sofort c. 11, 1 auch ausdrücklich genannt werden, den Theil des jüdischen Volkes, welcher das Gesetz seinem tieferen Sinne (der διάνοια) nach auffasse, so liegt am Tage, dass es ihnen weder an allegorischer Schrifterklärung noch an eigenthümlichen Lehren gefehlt haben kann.

sie sich an mehr als einem Punkt erheblich von der grossen Mehrzahl ihrer Volksgenossen. Sie waren nach JOSEPHUS dem Schicksalsglauben ergeben¹⁾, d. h. sie führten alle Erfolge auf den Willen und die Vorherbestimmung Gottes zurück²⁾; wie denn auch ihre (S. 336 zu besprechende) Weissagung den Glauben an die Unfehlbarkeit der göttlichen Rathschlüsse voraussetzt³⁾. Andererseits hören wir aber auch, sie haben zwar alles gute, aber nichts böses von der göttlichen Ursächlichkeit hergeleitet⁴⁾. Mit dem essäischen Vorsehungsglauben liess sich diess durch die Annahme vereinigen, dass die göttliche Vorherbestimmung das einmal vorhandene Böse mitberücksichtige; wenn nämlich dieser | Glaube sich wirklich auf alles Geschehen und nicht blos auf die äusseren Schicksale bezog, welche die Essener als etwas von Gott über den Menschen verhängtes, mit seiner sittlichen Beschaffenheit in keiner unmittelbaren Verbindung stehendes betrachteten⁵⁾; an sich selbst aber weist es auf die Vorstellung hin, welche uns auch sonst in ähnlichem Zusammenhang begegnet⁶⁾, dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergöttliche Kraft in der Welt wirke, und dass ebendesshalb der Gegensatz des Guten und Schlechten sich durch alles hindurchziehe. Und es finden sich wirklich auch noch weitere Spuren dieses

1) Antt. XIII, 5, 8: τὸ δὲ τῶν Ἑσσηνῶν γένος πάντων τὴν εὐμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται, καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐξέτης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.

2) Ebd. XVIII, 1, 5: Ἑσσηνοῖς δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φελεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.

3) Gerade aus Anlass einer Weissagung wird bei Jos. B. J. I, 3, 5 der göttlichen Vorherbestimmung von einem Essener zuerst erwähnt.

4) PHILO qu. o. pr. 877 E (458), wo ausdrücklich als essenischer Grundsatz hervorgehoben wird, πάντων μὲν ἀγαθῶν αἰτίον, κακοῦ δὲ μηδεὶός, νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

5) So HENZFELD in seiner beachtenswerthen Auseinandersetzung Gesch. d. V. Jisr. III, 359 f., wonach die bekannten Angaben des Josephus über die Ansichten der drei jüdischen Sekten von der εὐμαρμένη sich wesentlich auf ihre Beantwortung der altjüdischen Streitfrage nach dem Verhältniss des äusseren Glücks oder Unglücks zur persönlichen Würdigkeit (m. a. W. zur „Gerechtigkeit“) des Einzelnen beziehen.

6) Z. B. bei Plutarch; s. o. S. 186.

Dualismus, sowohl bei den Essenern selbst¹⁾ als bei ihren christlichen Nachfolgern, den Ebjoniten²⁾. Am stärksten kommt er in ihrer Anthropologie | und ihrer Ethik zum Vorschein. Die Seele stammt, wie sie annehmen, aus dem Himmel: durch einen unwiderstehlichen Drang wird sie auf die Erde und in den Leib herabgezogen; aber sie fühlt sich in demselben wie in einem Kerker, und wenn sie durch den Tod aus ihm befreit ist, erhebt sie sich freudig in die Höhe³⁾. Die Essener liessen daher die Seelen schon vor dem Eintritt

1) Nach PHIL. b. EUS. pr. ev. VIII, 11, 8 gaben die Essäer für ihre Ehelosigkeit den Grund an: *διότι φίλαντον ἡ γυνή καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἦδη παρασαλεύσαι* u. s. w. Ähnlich sagt Jos. B. J. II, 8, 2, sie enthalten sich der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern *τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φυλασσόμενοι καὶ μηδεμίαν τηρεῖν πεπεισμένοι τὴν πρὸς ἕνα πίστιν*. Das Weibliche galt ihnen also überhaupt (wie den Ebjoniten; s. folg. Anm.) für das schlechtere Princip. Denselben Gegensatz scheinen sie auch als den des Rechten und Linken, des Lichts und der Finsterniss, gefasst zu haben; auf jenen weist die Vorschrift bei Jos. B. J. II, 8, 9, nicht nach rechts auszuspuken, auf diesen ihre sogleich zu berührenden Vorstellungen von der Heiligkeit des Sonnenlichts, vor dem alles unreine verborgen werden müsse. Dass auch die freiwillige Armuth der beiden Sekten auf die gleiche Denkweise hindeutet, wird später noch gezeigt werden.

2) M. vgl. CLEM. Hom. II, 15: *ὁ θεὸς . . . εἰς ὧν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίας διέδωκε πάντα τὰ τῶν ἄκρων, . . . ποιήσας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἥλιον καὶ σελήνην, ζωὴν καὶ θάνατον*, überhaupt die Syzygieen, in denen (c. 16) an sich das bessere dem schlechteren, in der Menschengeschichte jedoch umgekehrt das schlechtere dem besseren vorangeht. Ebd. 33: *δυϊκῶς καὶ ἐναντίως πάντα ἔχοντα ὁρώμεν*: zuerst die Nacht, dann der Tag u. s. w. III, 22: Adam war der wahre Prophet; *πλὴν τούτῳ σύζυγος συνεκτίσθη θήλεια φύσις, πολὺ ἀπαδέουσα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίας, (l. οὐσίας μετουσία) ὡς ἡλίου σελήνην, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ*. Daher die unreine, weibliche Prophetie, über welche sich das folgende, namentlich c. 27, weiter verbreitet. Vgl. auch II, 23. XV, 6. EPIPHAN. Hær. 30, 16. Wie dieser bekannten Lehre einer Schrift gegenüber, welche allem nach das bedeutendste schriftstellerische Erzeugniss des Ebjonitismus war, RITSCHL (Altkath. K. 2. A. S. 198) gegen meine Darstellung einwenden konnte, der Charakter der Ebjoniten verbiete die Unterstellung eines metaphysischen Dualismus bei den Essenern, ist mir unverständlich.

3) Jos. B. J. II, 8, 11: *καὶ γὰρ ἐφθάρη παρ' αὐτοῖς ἡδε ἡ δόξα, φθαρτὰ μὲν εἶναι τὰ σώματα καὶ τὴν ἕλην οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους αἰεὶ διαμένειν· καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτῶσας αἰθέρος, ὥσπερ εἰρχταῖς τοῖς σώμασιν ἰσχυρὴν τινα φυσικὴν κατα-*

in den Leib existiren¹⁾, und an die Stelle der Auferstehung, welche seit Daniel und der Makkabäerzeit bei der grossen Mehrheit des jüdischen Volkes zur Anerkennung kam²⁾, setzten sie die Unsterblichkeit der körperfreien Seele³⁾; eine Abweichung von dem Volksglauben, welche um so grössere Beachtung verdient, je tiefer sie in die ganze Denkweise der Essener eingriff⁴⁾. Nach dem Tode sollte für die Frommen | wie für die Gottlosen ein Zustand der Vergeltung eintreten, über dessen Dauer nichts mitgetheilt wird⁵⁾. Ist aber der

σπωμένως. ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρῶς δουλείας ἀπηλλαγμένως τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

1) Denn nur unter dieser Voraussetzung kann von ihnen gesagt werden, eine *λυγὲ φυσικὴ* ziehe sie in den Leib herab, und kann das Leben im Leibe, wie von Plato (Th. II a, 841 f. 870 f.) dem Zustand eines Gefesselten verglichen werden. Ganz ähnlich äussert sich Philo; s. u. 397, 6².

2) Das nähere hierüber bei SCHÜREER Gesch. d. jüd. V. II, 547 ff.

3) HIPPOLYT. Refut. IX, 27 legt ihnen zwar gerade den Auferstehungsglauben bei, indem er unsere Stelle so verändert: *ἐρῶνται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς ἀναστάσεως λόγος· ὁμολογοῦσι γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι* u. s. w. Es ist aber mit Händen zu greifen, dass diess (wie in dem S. 316, 3 besprochenen Fall) eine ganz willkürliche Aenderung ist, welche nur dazu dienen soll, die essäische Lehre mit der christlichen Orthodoxie in Uebereinstimmung zu bringen. Hippolytus hat ja für seine Darstellung gar keine andere Quelle, als Josephus. Der letztere unterscheidet auch Antt. XVIII, 1, 3 ff. die drei jüdischen Sekten so, dass er den Pharisäern den Glauben an die Auferstehung (*ῥασιώνη τοῦ ἀναβιοῦν*), den Sadducäern die Leugnung der Fortdauer nach dem Tode, den Essenern das *ἀθανατίζειν τὰς ψυχὰς* zuschreibt.

4) Wie diess Jos. schon durch sein *ἐρῶνται* zu verstehen gibt. Auch am Schluss unserer Stelle heisst es: *τάδε μὲν οὖν Ἑσσηνοὶ περὶ ψυχῆς θεολογοῦσιν, ἄφυκτον δέλεαρ τοῖς ἁπαλὲς γευσασμένοις τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθιέντες.*

5) Jos. B. J. a. a. O.: die Essener weisen, ähnlich wie die Griechen, den Seelen der Frommen paradisische Wohnsitze jenseits des Oceans, denen der Gottlosen eine finstere winterliche Kluft voll Qualen an. Man hat dieser Angabe nicht selten misstraut, indem man glaubte, Jos. habe die essenische Lehre seinen Lesern zuliebe der hellenischen näher gerückt. Allein die gleiche Vorstellung findet sich im Buch Henoch 22, 1 ff., und zwar in einem Abschnitt, welcher zur Grundschrift desselben (um 100 v. Chr.) gehört. Wir müssen daher annehmen, dass die Essener selbst die jüdische Vorstellung vom Paradies und der Geenna nach griechischem Muster umbildeten. Wie diese Lehre mit der Erhebung der Seelen in die Höhe in Einklang gebracht wurde, die nach S. 331, 3 nach dem Tod eintreten soll, sagt Jos. nicht. Da er aber die vorliegende Angabe unmittelbar an das

Leib nur ein Gefängniß und eine Fessel der Seele, so muss selbstverständlich alles, was den Geist an ihn bindet, vermieden werden; und so ergab sich der Grundsatz der Ascese, die Lust als Sünde zu fliehen¹⁾, von selbst.

Wie ferner auf heidnischem Boden mit der Ausbildung einer dualistischen Weltansicht die des Dämonenglaubens Hand in Hand geht, so hatte für die Essener der Glaube an Engel, der allerdings in der jüdischen Theologie längst eingebürgert war, eine eigenthümliche Bedeutung: die Namen der Engel gehörten zu den Geheimnissen des Ordens²⁾; sie müssen daher diesen Namen eine besondere Heiligkeit beigelegt und von dem Gebrauch derselben besondere Wirkungen erwartet haben. Da wir wissen, dass sie sich mit der Behandlung leiblicher und geistiger Uebel beschäftigten, die Heilkräfte der Wurzeln und Steine erforschten, und alte hierauf bezügliche Schriften sammelten³⁾, so liegt die Vermuthung nahe, sie haben sich hiebei, wie diess in der damaligen Zeit so oft vorkommt, nicht auf die natürlichen Mittel beschränkt⁴⁾, unter jenen Schriften haben sich vielmehr auch Zauberbücher befunden, wie sie damals unter alten Namen vielfach im Umlauf waren⁵⁾,

dort angeführte anknüpft, kann er zwischen beiden unmöglich einen Widerspruch gefunden haben. Die Vorstellung war wohl die, dass sich die Seelen nach dem Tode zunächst in den Luftraum erheben und dann (wie in dem Mythos des platonischen Staates) gerichtet und in die Wohnstätten der Verdammten oder der Seligen geschickt werden. Wenn die der letzteren als die Inseln der Seligen bezeichnet werden, so mögen die Einen bei diesem Ausdruck, seinem ursprünglichen Sinn gemäss, an das von Josephus erwähnte transoceanische Paradies gedacht, Andere einer pythagoreischen Umdeutung desselben auf Sonne und Mond (Bd. I, 426, 3) zugestimmt haben.

1) S. o. 316, 1.

2) Jos. B. J. II, 8, 7: Der Aufnahmeeid enthielt die Verpflichtung, *συντηρήσειν ὁμοίως τὰ τε τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ὀνόματα*.

3) A. a. O. 6: *σπουδάζουσι δὲ ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἐνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ιδιότητες ἀνερευνῶνται*.

4) Auf magischen Gebrauch, zu Amuletten u. dgl., weisen namentlich die *ιδιότητες λίθων*.

5) So kennt z. B. Jos. Antt. VIII, 2, 5 salomonische Zauberformeln,

und die hohe Bedeutung der Engelnamen beruhe neben anderem auch darauf, dass man mittelst derselben übernatürliche Wirkungen hervorzubringen versuchte. Neben diesen höheren Geistern verehrten sie aber auch in gewissen sichtbaren Dingen Offenbarungen der Gottheit. Vor Sonnenaufgang wandten sie sich an die Sonne mit einer Anrufung, welche allerdings von einer eigentlichen Anbetung zu unterscheiden ist, welche aber doch immer voraussetzt, dass sie in derselben mehr, als einen blossen Naturkörper, dass sie ein lebendiges, mit besonderer Kraft und Heiligkeit begabtes Wesen in ihr sahen¹⁾; und damit stimmt es vollkommen überein, wenn sie alle Unreinigkeit ihrem Anblick entzogen, „um nicht die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“²⁾, wenn ihnen demnach | das

die zur Heilung von Kranken und zur Austreibung von Dämonen gebraucht werden.

1) Jos. B. J. II, 8, 5: *πρὸς γε μὴν τὸ θεῖον ἰδίως εὐσεβεῖς· πρὶν γὰρ ἀνασχεῖν τὸν ἥλιον οὐδὲν φέγγονται τῶν βεβήλων, πατέροις δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὥσπερ ἱκετεύοντες ἀνατεῖλαι.* Dass damit nicht bloß, wie man wohl geglaubt hat, das übliche jüdische Morgengebet (bei dem man sich nicht der aufgehenden Sonne, sondern dem Tempel zuwandte), oder eine besondere Form desselben, gemeint sein kann, das *πάτριος* daher hier, wie schon S. 322 u. bemerkt ist, das in der Partei (angeblich seit Moses) herkömmliche bedeutet, liegt am Tage. Jenes Morgengebet hätte Josephus gar nicht als etwas besonderes und den Essenern eigenthümliches hervorheben, er hätte es noch weniger als *εὐχάς εἰς τὸν ἥλιον* bezeichnen, und als seinen Inhalt die Bitte, zu erscheinen, angeben können. Dass er aber sagt: *ὥσπερ ἱκετ.*, darf uns nicht stören: die Sonne wurde freilich nicht angefleht, wie eine Gottheit, aber doch angerufen, sie muss mithin als ein beseeltes Wesen gedacht sein. Vgl. auch Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. XLII, 221.

2) Jos. a. a. O. II, 8, 9 (s. o. 324, 1): Die Essener verbergen ihre Ausleerungen sorgfältig mit ihrem Gewand, *ὥς μὴ τὰς αὐγὰς ὑβρίζουεν τοῦ θεοῦ.* Ritschl's Auskunft (altkath. K. 196, 1): dieses Motiv werde den Essenern erst von Josephus geliehen, ist mehr als willkürlich, und würde diesen unseren Hauptzeugen über die Essener geradezu unbrauchbar machen. Was hätte denn den Jos. zu dieser Unterschiebung veranlassen, was hätte ihn abhalten sollen, in der Verordnung 5 Mos. 23, 12, die er ja doch wohl auch kannte, den eigentlichen Grund der essenischen Sitte aufzuzeigen, wenn sie in der Wirklichkeit nicht mit dem von ihm angegebenen motivirt wurde? Was aber R. einwendet, „die Essener können die Sonne unmöglich für den Gott, d. h. Apollon, gehalten haben“, verräth ein seltsames Missverständniss. Glaubt denn wohl R., Jos. habe den Essenern, deren Frömmigkeit er gerade aus Anlass ihrer Frühgebete so sehr rühmt, eine Anbetung Apollo's schuldgeben wollen? Der *θεός* ist ja augenscheinlich der jüdische Gott, und die Sonnenstrahlen sind *αὐγαὶ τοῦ θεοῦ* als ein

Sonnenlicht ein sichtbarer Ausfluss des göttlichen Lichtes war. Ebenso dachten sie sich ohne Zweifel mit dem Wasser höhere Kräfte verknüpft, und eben desshalb legten sie ihren Bädern die reinigende und entsühnende Wirkung bei ¹⁾. Dürfen wir endlich von ihren christlichen Nachfolgern auf sie selbst schliessen, so wurden von ihnen bei feierlicher Betheuerung die Theile des Weltgebäudes in einer Weise zu Zeugen angerufen, welche im jüdischen Religionsgebiet sonst ohne Beispiel, um so lebhafter an die bei den Hellenen üblichen Schwurformeln erinnert ²⁾.

Ausfluss des Lichtes, in dem die Natur Gottes besteht, oder das ihn wenigstens (als Schechinah) umgibt. — Auch eine Aeusserung der ebjonitischen Clementinen bestätigt die Angabe des Josephus. Hier wird nämlich Homil. XV, 7 Schl., wo unter den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen ein περιβόλαιον ἐν (nur Ein Gewand, wie bei den Essenern; vgl. S. 315, 2) aufgezählt ist, beigelegt: γυμνὸν γὰρ εἶσθαι οὐκ ἐπίεται ἔσθαι τοῦ παντός [πάντα] ὁρῶντος οὐρανοῦ. Es wird hier also der Himmel, wie dort die Sonne, als ein heiliges, durch keine Unanständigkeit zu verletzendes Wesen behandelt.

1) Ueber diese Reinigungsgebäder, welche unter den von ihnen den Opfern im Tempel vorgesezogenen Gebräuchen (s. o. 318, 4) jedenfalls eine der ersten Stellen einnehmen, vgl. m. S. 325, 2. Ueber die dogmatischen Motive derselben sprechen sich unsere Quellen nicht aus, und die reinigende Kraft des Wassers spielt ja selbstverständlich in allen alten Religionen eine grosse Rolle; aber wenn wir an sich schon schliessen müssen, dass die Vorstellung von derselben bei den Essenern in ähnlicher Weise gesteigert gewesen sei, wie der Werth, den sie jenen Reinigungen beileigten, so sagen fiberdies die christlichen Essener, die Ebjoniten, (CLEMENT. Homil. XI, 24 vgl. Recogn. VI, 8) ausdrücklich, *ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος* (was hier, wie bei den Stoikern, und wie das ebräische *רוח*, zugleich den Geist und die Luft bezeichnet) *κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὕλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει*. Bei EPIPHAN. S. 53. Ind. II, 10 wird geradezu gesagt, die Ebjoniten haben das Wasser für einen Gott gehalten.

2) In der Διαμαρτυρία, welche den Clementinischen Homilien vorangestellt ist, welche aber ohne Zweifel einer älteren, noch strenger judaisirenden Grundschrift derselben angehört (vgl. HILGENFELD Clement. Recogn. u. Hom. 26 ff.), wird dem, welchem diese Schrift mitgetheilt werden soll, ein Gelübde der Geheimhaltung und des Gehorsams auferlegt, und dafür zweimal (c. 2. 4) gleichlautend die Formel vorgeschrieben: *μάρτυρας ἔχομεν (oder διαμαρτύρομαι) οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τούτοις δὲ ἅπασιν καὶ τὸν διὰ πάντων διήκοντα ἄερα, οὐ ἄνευ οὐκ ἐναπνέω*. Würde aber der Schwörende dieses Gelübde verletzen, heisst es

Schliesslich ist hier noch der Weissagungsgabe zu erwähnen, welche manchen Essenern nicht allein in der Meinung des Volkes zugeschrieben wurde, sondern von der auch sie selbst überzeugt waren, dass sie theils durch das Studium der alten Propheten, theils durch das heilige Leben des Asceten sich gewinnen lasse¹⁾. JOSEPHUS kennt mehrere Fälle dieser wunderbaren Voraussicht, | welche die essenischen Propheten, wie er versichert, fast niemals im Stiche liess²⁾, und in dem christlichen Essäismus der clementinischen Homilien bildet der allwissende „Prophet der Wahrheit“ das Ideal aller religiösen Vollkommenheit³⁾.

c. 4, ἐχθρόν εἴη μοι τὸ πᾶν καὶ ὁ ἐπὶ πάντων διήκων αἰθήρ, καὶ ὁ ὑπὲρ τὰ ὅλα θεός. Aus der Schrift des angeblichen Elxai, dem Religionsbuch der judenchristlichen Elkesaiten, (bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh.) berichtet EPIPHAN. Hær. 19, S. 40 B, es werde dort geschworen bei dem Salz, dem Wasser, der Erde, dem Brod, dem Himmel, dem Aether und dem Winde, oder nach anderer Formel, bei dem Himmel, dem Wasser, den Winden, den Engeln, dem Oel, dem Salz, der Erde. Es hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit, dass diese Eide im Stil der alten essenischen gehalten sind; von der pseudoclementinischen Diarmartyrie, welche c. 5 die Presbyter in Jerusalem vor Angst erblassen macht, welche durch das essenische Bundesmahl (Brod und Salz), nicht das christliche Abendmahl bekräftigt wird, und welche sich ächt essenisch (vgl. S. 329) auf die ἀγωγή Μωϋσέως beruft, ist sogar zu vermuthen, dass sie den *ερχοι φρικώδεις* der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) getreu nachgebildet war, in denen ja auch, wie dort, Gehorsam gegen die Oberen und strenge Geheimhaltung der Ordensschriften gelobt wurde. Vgl. Ztschr. f. wissensch. Theol. XLII, 219. (Mehr eigenes haben die elkesaitischen Formeln: beim Oel würde wenigstens kein Essener geschworen haben.) Derartige Anrufungen von Himmel, Erde und Elementen sucht man nun aber in den altjüdischen Schriften vergebens; um so häufiger sind sie dagegen bei Griechen. So heisst es schon bei HOMER II. III, 276: Ζεὺ πάτερ . . . Ἡέλιός θ', ὅς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις, καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα, ebd. XV, 36 (Od. V, 184): Ἰστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεῖν, und der Formel der Διαμαρτυρία noch ähnlicher in einer angeblichen Schrift des Pythagoras b. DIOG. VIII, 6: οὐ μὰ τὸν ἄέρα, τὸν ἀναπνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατοίσω ψόγον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε. (Einiges weitere a. a. O. 221 f.)

1) Jos. B. J. II, 8, 12: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἳ καὶ τὰ μέλλοντα προγινώσκουσιν ὑπισχνούνται, βίβλοις ἱεραῖς καὶ διαφόροις ἀγγελαῖς καὶ προφητῶν ἀποφθέγμασιν ἐμπαίδοτριβούμενοι· σπάνιον δὲ εἰ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύσειν ἀστοχήσουσιν.

2) S. vor. Anm. und S. 309, 2.

3) M. vgl. darüber namentlich Homil. III, 11—15. Die rechte Ge-

Den Ursprung ihrer Lehren und Einrichtungen verlegten die Essener in die graue Vorzeit. Sind auch die tausende von Jahrhunderten, während deren PLINIUS dieses „merkwürdige Volk“ bestehen lässt¹⁾, eine starke Uebertreibung der essenischen Ueberlieferung über die Entstehung der Partei, so haben wir doch allen Grund, auf diese selbst zurückzuführen, was EUSEBIUS berichtet²⁾: Das jüdische Volk zerfalle in zwei Klassen; die eine von ihnen habe Moses zur buchstäblichen Erfüllung der Gesetzesvorschriften verpflichtet, die andere, die der Vollkommenen, davon entbunden und dafür zur Erforschung des tieferen Schriftsinns angehalten. Diesen Theil der Juden bilden jene „jüdischen Philosophen“, über welche Josephus und Philo und viele Andere Berichte gegeben haben, von denen er hier nur den folgenden (sofort c. 11 sich im Wortlaut anschliessenden) aus Philo's Vertheidigungsschrift für die Juden mittheilen wolle. Man wird nun wohl mit Sicherheit annehmen dürfen, dass es dieselbe Schrift Philo's ist, der Eusebius seine eben angeführten Angaben über Moses und die Essener verdankt, und dass Philo dieselben der essenischen Tradition entnommen hatte. Bestände aber über den letzteren Punkt je noch ein Zweifel, so müsste er schwinden, wenn wir die christlichen Essener, die Ebjoniten, ihren Ursprung auf Moses und die von ihm eingesetzten 70 Aeltesten, die Bewahrer seiner Geheimlehre, zurückführen hören³⁾.

sinnung, heisst es hier, erhalte man nur von dem *προφήτης ἀληθείας. προφήτης δὲ ἀληθὴς ἐστὶν ὁ πάντα πάντοτε εἰδὼς, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐννοίας, ἀναμάρτητος* u. s. w. *προφήτης γὰρ ὢν ἁπταιστος ἀπέλφῃ ψυχῆς ὀφθαλμῷ πάντα κατοπτρεύων ἐπίσταται λανθάνων.* Er bedürfe keiner äusseren Hilfsmittel, und Weissage nicht blos in einzelnen Momenten, wenn der Geist eben über ihn komme, sondern als *προφήτης ὢν ἐμφύτῳ καὶ αἰωνίῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος.*

1) Nat. hist. V, 17, 73 (nach dem S. 314, 1 angeführten): *per seculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur.*

2) In der schon S. 329 mitgetheilten Stelle pr. ev. VIII, 10, 10.

3) In den CLEMENSIN. Homilien bittet Petrus epist. ad Jac. c. 1 den Jakobus, seine Kerygmen nur einem solchen, *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν παραδοῦναι, καθ' ἣν τοῖς ἐβδομήκοντα παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρεληγόσιν· ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσιν καὶ πανταχὴ τὸν τῆς*

Diese essenische Legende lässt sich nun natürlich nicht als geschichtliches Zeugniß verwenden; sie ist vielmehr augenscheinlich ganz und gar eine Erfindung der Partei, welche dazu dienen sollte, ihre Abweichungen von dem mosaischen Gesetz und der gemeinjüdischen, durch die pharisäische Schriftgelehrsamkeit bestimmten Auffassung desselben, vermittelst der Behauptung zu rechtfertigen, dass der Gesetzgeber selbst sie für diejenigen angeordnet habe, welche einer geistigeren Form der Frömmigkeit fähig seien. Nichtsdestoweniger setzt die Meinung, dass sich die Essensersekte erst um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts gebildet habe, ihre Entstehungszeit zu tief herab. JOSEPHUS sagt allerdings, zur Zeit des Makkabäers Jonathan, der 143 v. Chr. starb, habe es unter den Juden die drei Parteien der Phariseer, Sadduceer und Essener gegeben¹⁾. Aber er sagt nicht, sie alle seien erst um diese Zeit entstanden; da vielmehr die Essener selbst sich ein so viel höheres Alter beileigten und Philo dieser Angabe Glauben schenkt, erscheint es sehr fraglich, ob Josephus sie verwarf oder sie theilte oder vielleicht auch über die Entstehung der Partei gar keine bestimmte Ansicht gewonnen hatte. Uns begegnen jedenfalls die Spuren ihres Daseins schon geraume Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Der Koheleth (oben S. 301 ff.) sagt 9, 2: „Ein Loos trifft den Gerechten und den Gottlosen, den Guten und Reinen und den Unreinen, den, der opfert, und den, der kein Opfer schlachtet; wie dem Guten geht es dem Sünder, wie dem Schwörenden dem, welcher den Eid scheut.“ Der Verfasser dieses Buchs kennt

ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν, ἐρμηνεύοντες τὰ πάντα (die ganze jüdische Theologie will ja nur Schrifterklärung sein) *πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν* u. s. w. Dadurch sei bei den Juden die Einheit der Lehre erhalten worden; *ἵνα τὸ ὁμοιον* (fährt c. 2 fort) *καὶ παρ' ἡμῖν γένηται τοῖς ἐβδομήκοντα*, solle Jakobus die Schrift des Petrus *μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου* weitergeben. Demgemäss verordnet denn auch Jakobus *contest. c. 1*, dass der, welcher die Schrift erhalten wolle, *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν* an fließendes Wasser geführt und hier mit der S. 335, 2 angeführten Formel verpflichtet werden solle. *κατὰ τὴν Μωϋσέως ἀγωγὴν* heisst in diesem Zusammenhang: „nach essenischem Ritus“.

1) Ant. XIII, 5, 9: *κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν* u. s. w.

also bereits Leute, welche durch zwei von den eingreifendsten Eigenthümlichkeiten der essenischen Partei, die Verwerfung der blutigen Opfer und des Eides, sich von der grossen Masse ihrer jüdischen Landsleute unterschieden; und dieser Leute können es nicht so ganz wenige, und sie können auch keine ganz neue Erscheinung gewesen sein: jenes, weil er sonst kaum Anlass gehabt hätte, ihrer zu erwähnen, dieses, weil ihm doch bereits die Erfahrung gezeigt haben musste, dass zwischen ihrem Geschick und dem aller Andern kein Unterschied sei¹⁾. Derselbe erwähnt aber auch noch einer dritten Lehre, die uns als essenisch bekannt ist, wenn er 3, 21 die Frage aufwirft: „Wer weiss von dem Geiste der Menschenkinder, ob er hinaufsteigt in die Höhe, und von dem Geist der Thiere, ob er hinabsteigt zu seinem Lager in die Erde?“²⁾ Von allen jüdischen Parteien jener Zeit sind die Essener die einzige, welche eine Erhebung der körperfreien Seele in den Himmel annahm, während der ältere, von den Sadducäern festgehaltene Glaube sie in den Scheol hinabsteigen liess, durch die pharisäischen Schriftgelehrten im Laufe der zwei letzten Jahrhunderte v. Chr. die Lehre von der Auferstehung bei der überwiegenden Mehrheit des jüdischen Volkes zur Herrschaft kam. Für die Essener aber und für den Erfolg ihrer Sache hatte gerade dieser Glaubensartikel die höchste Bedeutung³⁾. Wir finden somit den „Prediger“ bereits mit einigen von den wichtigsten Bestimmungen der essenischen Glaubens- und Lebensweise, und zwar gerade solchen bekannt, mit denen sie unter ihren palästinischen Volksgenossen

1) Auch den Gegensatz der Reinen und Unreinen (קִדְּוִי und טָמֵא) könnte man auf den der Geweihten und Ungeweihten beziehen. Denn wie jene sich überhaupt als die *καθαράμενοι* zu betrachten pflegten, so lag diess den Essenern mit ihren fortwährenden Reinigungsabädern besonders nahe. Indessen können mit den Unreinen auch die gemeint sein, welche vom Griechenthum angesteckt die allgemein vorgeschriebenen Regeln der sacralen Reinheit nicht beobachteten.

2) Wie es sich in dieser Beziehung mit Koh. 12, 7 verhält, ist S. 307, 1 untersucht worden.

3) M. vgl. zu dem obigen S. 331 f., wo namentlich in den 331, 3 angeführten Worten des Josephus das *ἐρῶνται* und das *ἀνέκτρον δέλεαρ* zu beachten ist.

ganz allein stehen¹⁾. Wie wäre dieses möglich, wenn die Partei, deren Eigenthümlichkeit sich in ihnen ausspricht, nicht schon vor der Abfassung des Koheleth, also vor dem Ende des dritten Jahrhunderts, in Palästina aufgetreten war und Anhänger genug gewonnen hatte, um die Aufmerksamkeit eines so denkenden Beobachters wie der „Prediger“ auf sich zu ziehen?²⁾

Wie sollen wir uns aber die Entstehung dieser Partei in dem jüdischen Volke, und in dem Zeitpunkt, in dem sie uns zuerst begegnet, erklären? Ist sie im wesentlichen aus der inneren Entwicklung des Judenthums hervorgegangen und hat nur etwa Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung anderswoher entlehnt, oder war ihre Entstehung von Anfang an durch die Einwirkung fremder Elemente auf das nationale Geistesleben der palästinensischen Juden bedingt? Und wenn das letztere der Fall sein sollte, welches waren jene Elemente, welchen Beitrag haben sie zur Bildung der Partei geliefert, und wie ist ihr Verhältniss zu der nationaljüdischen Grundlage derselben zu bestimmen?

Hören wir nun zunächst diejenigen, welche einen in der Hauptsache reinjüdischen Ursprung des Essäismus behaupten, so wird derselbe von ihnen bald nur überhaupt | als eine be-

1) Weniger Gewicht ist darauf zu legen, dass Koh. 7, 28 eine Ansicht über das weibliche Geschlecht ausgesprochen wird, welche mit der der Essener (s. o. 331, 1) durchaus übereinstimmt; denn diese konnte sich dem Verfasser, der sie auch als seine eigene vorträgt, unabhängig vom Essäismus ergeben haben.

2) Und hieraus erklärt sich auch die Angabe Philo's qu. omn. pr. § 13 (878 H. 459 M), dass selbst die grausamsten Tyrannen unter den Beherrschern Palästina's die Essener unbehellig gelassen haben. Wären dieselben erst nachmakkabäisch, so könnte man diese Aeusserung nur auf Alexander Jannäus, der seine pharisäischen Gegner grausam verfolgte, und Herodes d. Gr. beziehen, dessen Vorliebe für die Essener bekannt ist, welche er auch abgesehen von allen persönlichen Anlässen den für ihn gefährlichen Pharisäern vorzuziehen allen Grund hatte. Viel zutreffender erscheint sie aber, wenn die Essener bereits die Religionsverfolgung des Epiphanes überstanden hatten, mit dem sie schon wegen ihrer Zurückziehung von den Opfern und vom Tempel weniger in Konflikt kommen mussten, und der diese Stillen im Lande wohl überhaupt kaum beachtete, wenn er nicht gar von ihnen eine Unterstützung für die Hellenisirung der Juden erwartete.

sondere Form der jüdischen Frömmigkeit behandelt, bald bestimmter an die nationalen Institute des Priesterthums und der Prophetie angeknüpft. Jenes geschah von EWALD und von der Mehrzahl der neueren jüdischen Gelehrten; dieses von RITZSCHL und eine Zeitlang auch von HILGENFELD. Aber keine von diesen Erklärungen gewährt eine befriedigende Vorstellung von der Entstehung und dem Charakter des Essäismus. Die erste derselben hält die Essäer für Abkömmlinge derjenigen Partei unter den palästinensischen Juden, welche während der Seleucidenherrschaft im Kampf gegen den eindringenden Hellenismus auf die Reinhaltung der nationalen Glaubens- und Lebensweise, die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der späteren auf seine Auktorität gestützten Ueberlieferungen hinarbeitete, der gleichen, aus welcher in der Folge der Pharisäismus hervorging, und sie glaubt eben diese in den sog. Chasidim (Fromme) oder Chasidäern zu finden¹⁾. Nach EWALD²⁾ sollen solche Mitglieder dieser Partei, welchen die Aeusserlichkeit und Herrschsucht des Pharisäismus widerstrebte, sich aus der Gesellschaft, als einer unfrommen und verdorbenen, zurückgezogen haben, um sich in kleineren Vereinen einem heiligen Leben zu widmen, und diess wären die Essener. Andere lassen den Essäismus umgekehrt aus einer Ueberspannung der pharisäischen Grundsätze über levitische Reinheit entspringen³⁾. Darin stimmen jedoch beide Theile überein, dass derselbe in allen wesentlichen Beziehungen auf dem Boden des strengen, gesetzeseifrigen Judenthums stehe, und aus ihm allein, ohne die Annahme fremder Einflüsse, zu erklären sei; und so bringen auch beide denselben mit der älteren jüdischen Ascese, dem Nasiräat, in Verbindung. Nun steht es freilich

1) M. s. über diese Partei, über die wir leider sehr unvollständig unterrichtet sind, EWALD *Gesch. d. V. Isr.* III, 322. GRAETZ *Gesch. d. Juden* III, 6 ff. JOST *Gesch. d. Judenth.* I, 198. HERZFELD *Gesch. d. V. Jisr.* II, 357. HRTZIG *Gesch. d. V. Isr.* II, 426 ff. (der aber doch einzelne syrische und neupythagoreische Elemente im Essäismus annimmt). LUCIUS *Essenis-mus* 91 f. SCHÜRER *Gesch. d. jüd. V.* II, 404.

2) A. a. O. 419 f. Gegen ihn RITZSCHL *Theol. Jahrb.* XIV, 319 f.

3) FRÄNKEL, GRAETZ und JOST in den S. 307, 1 namhaft gemachten Schriften.

ausser Zweifel, dass die Essener selbst ihre Lehre ganz aus den heiligen Schriften ihres Volkes schöpfen, dass sie überhaupt nichts anderes sein wollten, als ächte Juden¹⁾. Aber den gleichen | Anspruch macht auch Philo und die ganze jüdisch-alexandrinische Schule, so handgreiflich auch ihre Abhängigkeit von der griechischen Wissenschaft ist; wie diese ja auch die christlichen Sekten nicht anders zu machen pflegen. Ebenso ist es unleugbar, dass der Essäismus in dieser seiner Eigenthümlichkeit nur auf jüdischem Boden entstehen konnte, und dass seine Entstehungsgründe in der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums gesucht werden müssen; allein die Frage ist eben die, ob sie in seiner inneren Entwicklung für sich allein liegen, oder ob der Essäismus vielmehr, wie so manche ähnliche Erscheinung, aus der Berührung des jüdischen Wesens mit dem fremden und aus dem Bedürfniss hervorgieng, jenes mit diesem zu vermitteln und zu ergänzen. Zum Erweis der ersteren Annahme genügt es aber nicht, eine theilweise Verwandtschaft des essäischen mit dem reinjüdischen aufzuzeigen, die Ascese der Essäer mit dem Nasiräat, ihre Schrifterklärung mit der gleichzeitigen rabbinischen, ihre sittlichen Grundsätze mit alttestamentlichen Aussprüchen zusammenzustellen; denn damit wären immer nur jüdische Elemente im Essäismus, nicht sein reinjüdischer Ursprung bewiesen²⁾. Sondern es müsste wahrscheinlich gemacht werden, dass neben dem gemeinsam jüdischen, was er in sich hat, auch seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten aus dem Judenthum herstammen. Dieses lässt sich aber nicht darthun. Der Eifer für jüdische Gesetzesfrömmigkeit konnte für sich allein niemals dazu führen, in den Thieropfern einen von den wesentlichsten Bestandtheilen des nationalen Kultus und eine Masse der ausdrücklichsten Gesetzesbestimmungen zu verwerfen³⁾; der jüdischen Ueberlieferung

1) Vgl. S. 317 f.

2) Noch weniger genügen für den zu führenden Beweis Parallelen aus Schriften, die selbst schon vom Essenismus beeinflusst sein können und es ohne Zweifel auch sind, wie das Buch Henoch und andere Erzeugnisse der letzten zwei Jahrhunderte vor der Zerstörung Jerusalems; ein Punkt, den Lucius Essen. 69 ff. viel zu wenig beachtet.

3) Die Annahme aber (Hitzig a. a. O.), dass sie die Opfer unterlassen

können die Essener nicht gefolgt sein, wenn sie das Oel, mit welchem Priester und Könige gesalbt wurden, für eine Befleckung erklärten, oder wenn sie in schroffem Gegensatz zu der alttestamentlichen Denkweise, welche alle Vorrechte des Gottesvolks, seiner Priesterschaft und seiner Könige an die Abstammung knüpft und den schönsten Lohn der Frömmigkeit in einer zahlreichen Nachkommenschaft sucht, die Ehe verschmähten und auf die Jungfräulichkeit den höchsten | Werth legten; im jüdischen Gesetz und der jüdischen Sitte ist weder das Verbot der Sklaverei, noch das des Eides begründet; der jüdische Monotheismus konnte nicht zu jenen Vorstellungen über die Sonne und die Elemente hinführen, welche für die Essener, wie ihr Aufnahmeeid zeigt, von der höchsten Bedeutung, so auffallend an die Anschauungen der Naturreligion erinnern¹⁾; die jüdische Dogmatik kennt weder die Inseln der Seligen, noch den Glauben an eine Präexistenz und ein körperfreies Leben der Seele nach dem Tode, an welchem den Essenern so viel lag, noch ihren sonstigen metaphysischen Dualismus²⁾; und wenn die allegorische Schrifterklärung allerdings auch der palästinensischen Theologie nicht fremd blieb, so begegnet uns doch eine so durchgeführte Anwendung derselben, wie sie von den Essenern bezeugt wird³⁾, sonst in jener Zeit nur da, wo ausserjüdische Elemente, und näher die Ideen der hellenischen Philosophie, in den jüdischen Vorstellungskreis einzudringen begonnen haben. Wer auf dem Boden des unverfälschten Judenthums stand, hätte nimmermehr mit den Essenern⁴⁾ behaupten können, dass der Buchstabe

haben, weil ihnen der Zutritt zur heiligen Stadt (richtiger: zum Tempel) verwehrt war, und den Fleischgenuss, weil sie das, was sie Gott nicht darbringen konnten, auch sich selbst glauben versagen zu müssen, widerspricht 1) der Aussage des Josephus (s. o. 318, 4), nach dem sie vielmehr umgekehrt deshalb vom Tempel ausgeschlossen wurden, weil sie keine Opfer darbrachten, und lässt 2) ihre Ausschliessung vom Tempel ganz unerklärt.

1) Vgl. S. 334 f. 171 f. *Ztschr. f. wiss. Theol.* XLII, 217—225. Dem Gebet an die aufgehende Sonne begegnen wir schon bei PLATO Symp. 220 D in der bekannten Erzählung über den Vorfall vor Potidäa.

2) Worüber S. 330 f.

3) Vgl. S. 328 f.

4) S. o. S. 337.

des Gesetzes nur die Masse, nicht diejenigen verpflichte, welche tiefer in seinen Sinn eingedrungen seien. Schon diese Züge machen es daher höchst unwahrscheinlich, dass der Essäismus aus dem Judenthum ohne allen wesentlichen Antheil anderweitiger Einflüsse sich entwickelt hat; und auch die Annahme erscheint ausgeschlossen, dass er seiner Grundrichtung nach ächt jüdisch erst in der Folge und nur an einzelnen Punkten fremde Elemente in sich aufgenommen habe. Seine allgemeine Voraussetzung ist natürlich, wie bereits bemerkt wurde, der Glaube und das Gesetz des ausgewählten Volkes, dem die Essener mit der höchsten Verehrung zugethan waren, und in dem sie, wie alle Juden (auch die Alexandriner), die unantastbare Norm der Lehre und des Lebens anerkannten. Aber das Eigenthümliche, was sie zu Essenern, zu einer besonderen, von den übrigen Bekennern der mosaischen Religion verschiedenen Partei macht, kann nicht aus dem Judenthum als solchem hergeleitet werden, und wenn einer von den hervorragendsten Kennern des vorchristlichen Judenthums und seiner Litteratur¹⁾ glaubt, das meiste im Essäismus lasse sich aus seiner pharisäisch-jüdischen Grundlage erklären, der Essäismus sei zunächst nur der Pharisäismus im Superlativ, so ist dagegen auf den eingreifenden Gegensatz hinzuweisen, in welchem diese zwei Geistesrichtungen von Haus aus und ihrem innersten Wesen nach stehen. Beide sind freilich als eigenartige Formen der jüdischen Religionübung einer gemeinsamen Wurzel entsprossen. Das treibende Motiv beider liegt ferner in dem Bestreben, zu einer über den Durchschnitt ihrer Glaubensgenossen hinausgehenden Heiligkeit und Gerechtigkeit zu gelangen: wie die pharisäischen „Genossen“ (Chaberim) sich himmelweit er-

1) SCHÜRER Gesch. d. jüd. V. II, 576 f. (mit den S. 341, 8 genannten jüdischen Gelehrten), welcher aber dennoch schliesslich (S. 584) wahrscheinlich findet, dass der Essenismus „eine Separation von dem Boden des eigentlichen Judenthums sei, die etwa im 2. Jahrh. (hierüber S. 338 f.) sich unter griechischen Einflüssen vollzogen habe zum Zweck der Verwirklichung eines dem Pythagoräismus verwandten Lebensideals, aber unter Festhaltung der jüdischen Grundlage“; nur dass Sch. auch die Möglichkeit parsistischer Einflüsse nicht ausschliessen will.

haben über das gemeine Volk ¹⁾ dünkten, so betrachteten auch die Essener (vgl. S. 337) sich als „die Klasse der Vollkommenen“, als die „Reinen“, welche die Berührung und Tischgenossenschaft aller Andern ebenso ängstlich vermieden, wie der gewöhnliche Jude die der Heiden. Aber beide versuchten diesen Vorzug auf entgegengesetzten Wegen zu gewinnen: die Pharisäer, die Söhne des Geschlechts, an dessen Gesetzestreue die gewaltsame Hellenisirung unter den Seleuciden gescheitert war, durch die strengste buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes und aller der Bestimmungen, welche der Scharfsinn der Schriftgelehrten aus dem Buchstaben desselben herzuleiten wusste; die Essener, deren Entstehung dem feindlichen Zusammenstoss der Juden mit den Griechen vorangeht, durch eine Frömmigkeit, welche zwar den Ueberlieferungen ihrer Partei ebenso unfrei gegenübersteht, wie die der Pharisäer dem Gesetz und seinen Auslegern, und an Ueberschätzung religiöser Aeusserlichkeiten mit jenen wetteifert, welche aber im Gefühl des persönlichen Werthes, der höheren Heiligkeit, die sie ihren Jüngern verleiht, an den Buchstaben des Gesetzes sich nicht bindet, und viele seiner wesentlichsten Bestimmungen, als nur für die Masse verbindlich, offen beseitigt. Was so eben über das Verhältniss des Essäismus zu der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit bemerkt wurde, gilt doppelt von seinem Verhältniss zum Pharisäismus: so vieles sie vermöge der Gemeinsamkeit ihrer jüdischen Abkunft mit einander gemein haben, so stehen sie sich doch ihrem Grundcharakter nach zu schroff gegenüber, als dass es möglich wäre in dem einen von ihnen nur einen Ableger oder Nebenzweig des andern zu sehen.

Diese Bedenken werden auch durch RITSOHL's und HILGENFELD's Annahmen nicht gehoben; so richtig im übrigen beide erkannt haben, dass die jüdische Frömmigkeit jedenfalls nur unter dem Einfluss eigenthümlicher Motive, und unter theilweiser Aenderung ihres ursprünglichen Charakters, sich zum Essäismus entwickeln konnte.

RITSOHL ²⁾ glaubt den Schlüssel zum Verständniss des

1) „Das Volk des Landes“ (Am Haarez).

2) Theol. Jahrb. XIV, 322 ff. Entst. d. altkath. Kirche 179 ff.

Essäismus in der Annahme gefunden zu haben, dass die Essener eine Priestergesellschaft darstellen wollten, deren Mitgliedern der priesterliche Charakter unabhängig von ihrer Abstammung zukomme; der Essäismus soll der Versuch sein, die Idee des allgemeinen Priesterthums (Exod. 19, 6) zu verwirklichen. Aber dass gerade dieses der Grundgedanke desselben gewesen sei, lässt sich nicht erweisen, und viele von den bezeichnendsten | Eigenthümlichkeiten der Partei lassen sich aus dieser Voraussetzung nicht erklären. Die Essener behandelten allerdings ihre heiligen Mahle als Opfermahle; aber mit Unrecht schliesst daraus Ritschl, sie haben um ihres priesterlichen Charakters willen nur Opferspeise geniessen wollen¹⁾; davon nicht zu reden, dass es gar nicht zum Charakter des jüdischen Priesters gehörte, sich auf Opferspeise zu beschränken. Sie trugen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen leinene Kleider, wie sie auch den jüdischen Priestern für gewisse Amtsverrichtungen vorgeschrieben waren; aber dass sie sich dadurch als Priester bezeichnen wollten, folgt um so weniger, da die Leinwand bei den verschiedensten Völkern für einen reineren Stoff gehalten, und nicht blos für die Priestergewänder, sondern auch für die Todtenkleider und die Tracht der Asceten vorgezogen wurde²⁾. Ebenso wenig liegt in den essäischen Reinigungsbädern eine Hindeutung auf einen priesterlichen Charakter. Vielmehr beweist alles, was wir von den Essenern wissen, dass nicht die Heiligkeit des Priesters, sondern die des Asceten, der Gesichtspunkt war, von dem ihre eigenthümliche Lebensweise ausgieng; d. h. es handelte sich bei derselben für sie nicht darum, anderen gegenüber die Stellung von Priestern, von Vermittlern ihres Verhältnisses zur Gottheit zu gewinnen, sondern in letzter Beziehung nur darum, für sich selbst in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu kommen³⁾. Hätten die Essener eine Priestergesell-

1) Vgl. S. 320, 1. Theol. Jahrb. XV, 413 f.

2) Th. Jahrb. XV, 416 und oben S. 163, 3. 173, 7. Bd. I, 317, 3.

3) Auf diesen Unterschied habe ich schon Theol. Jahrb. XV, 415 aufmerksam gemacht. RITSCHL Altkathol. K. 179. 183² verwirft meine Bestimmung: der Begriff des Priesters sei im A. Test. ursprünglich nicht der des Mittlers, sondern der des Heiligen, von Gott Erwählten. Andere werden

schaft sein wollen, so hätten sie vor allem darauf ausgehen müssen, sich eine Gemeinde zu verschaffen, von der sie als ihre Priester anerkannt wurden, sie hätten sich um Einfluss im Volke bewerben, die Leitung seiner | religiösen Angelegenheiten in die Hand nehmen müssen, statt sich in die Einsamkeit und Abgeschiedenheit zurückzuziehen; und wäre das jüdische Priesterthum das Vorbild gewesen, das ihnen bei ihren Ordenseinrichtungen vorschwebte, so würden sie weder in den Thieropfern einen Grundpfeiler des nationalen Gottesdienstes, noch in der Ehe die Grundbedingung des israelitischen, an die aaronitische Abstammung geknüpften Priesterthums verworfen, noch auch das Salböl als eine Befleckung gemieden haben ¹⁾; um die übrigen Beweise für den ausser-

vielleicht anderer Meinung sein; indessen ist diess hier gleichgültig; die Frage ist ja nicht die, was das Wort כֹּהֵן (Priester) ursprünglich bezeichnete, sondern was im nachexilischen Judenthum die Stellung und Bedeutung der Priesterschaft war; wenn die Essener Priester sein wollten, konnten sie doch nur das sein wollen, was man zu ihrer Zeit unter einem Priester verstand.

1) Vgl. Theol. Jahrb. XV, 417 f. Was RITSCHL Altkath. K. 185⁹ ff. vgl. Th. Jahrb. XIV, 318 ff. zur Beseitigung dieses Einwurfs bemerkt, beweist nur für die Verlegenheit, in die er durch denselben gesetzt wird. Die Essener, sagt er, haben sich des unter dem levitischen Priesterthum stehenden Tempelkultus enthalten, weil sie ihren eigenen priesterlichen Kultus für genügend und für besser hielten, und da sie nun nur Opferspeise geniessen wollten, Thieropfer aber nur im Tempel dargebracht werden durften, haben sie folgerichtig auf den Fleischgenuss überhaupt verzichtet. Allein dass sie nur Opferspeisen geniessen durften und wollten, ist nicht richtig, wie schon S. 320, 1 nachgewiesen wurde; hätten sie aber wirklich diesen Grundsatz gehabt, und sich dabei so streng, wie Ritschl annimmt, an's mosaische Gesetz binden wollen, so hätten sie sich aller andern Nahrung ebensogut, wie des Fleisches, enthalten müssen, denn unblutige Opfer durften so wenig, als Thieropfer, ausser dem Tempel dargebracht werden; liessen sie andererseits die übrigen Speisen für Opferspeisen gelten, sobald sie durch's Gebet geweiht waren, so sieht man nicht ein, warum diess nicht auch bei den Fleischspeisen hätte der Fall sein sollen. Vollends undenkbar ist es, dass sie ihren eigenen Kultus für besser als den Tempelkultus, und doch zugleich den Tempel für den einzigen Ort gehalten haben sollten, an dem Gott geopfert werden dürfe. Dass aber Jos. Antt. XVIII, 1, 5 sagt: θυσίας οὐκ ἐπ'τελοῦσι διαγορεύει ἀγνείων, ὡς νομίζουσιν, beweist nichts; die Frage ist eben, warum sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den öffentlichen Opfern den Vorzug gaben. Das Verbot der Thieropfer und

jüdischen | Ursprung ihrer auffallendsten Eigenthümlichkeiten hier nicht zu wiederholen oder vorwegzunehmen. Aber sie

der Fleischkost lässt sich aus Ritschl's Hypothese schlechterdings nicht erklären. Andererseits ist es nicht richtig, dass die Essener (wie R. S. 187 sagt), wenn die Unterlassung von Thieropfern und Fleischgenuss bei ihnen in der Ueberzeugung von der Unreinheit des thierischen Lebens begründet wäre (was ich übrigens nicht behaupte; es ist mir wahrscheinlicher, dass sie die Tödtung unschädlicher Thiere an sich für unerlaubt hielten), den jerusalemischen Tempel als Hauptstätte aller Unreinigkeit hätten verabscheuen müssen. Es ist ja auch möglich, dass sie zwar den Tempel als heiligen Ort und göttliche Stiftung verehrten, aber in den Thieropfern einen später aufgekommenen Missbrauch (möglicherweise auch, nach dem S. 329 angeführten, eine nur für die Masse des Volks bestimmte Einrichtung) sahen. Genau diese Stellung geben sich die Ebjoniten zum Tempel: das Opferwesen erklären sie für die Hauptsünde des Volks, seine Abschaffung für die Hauptaufgabe Christi, die thierische Nahrung für gottlos und naturwidrig (EPIPH. Haer. 80, 6. CLEMENT. Homil. III, 45. 52. VIII, 15. 19 vgl. Recogn. I, 36 ff. 64), aber der Tempel bleibt ihnen der heilige Ort (CLEMENT. Homil. II, 17. 22), und derselbe Jakobus, welcher sich aller thierischen Nahrung (und somit auch der Thieropfer) enthält, betet täglich darin (HEGEM. b. EVS. K. G. II, 23, 5 f.). — In Betreff des Salböls vermuthet RITSCHL, die Essäer haben dasselbe gemieden, um sich dadurch dem levitischen Priesterthum, welches durch Salbung übertragen wurde, entgegenzusetzen. Aber er selbst kann das Geständniss nicht unterdrücken, dass diese Annahme ihre Schwierigkeit habe; und diese Schwierigkeit ist wirklich so gross, dass dieselbe ganz unzulässig wird. Denn die Essäer unterliessen nicht etwa nur die Salbung ihrer Priester als etwas, das ihnen nicht zukomme oder dessen sie nicht bedürfen, sondern sie verabscheuten das Oel als einen Stoff, dessen Berührung verunreinige (vgl. S. 323, 4). Wie wäre diess möglich gewesen, wenn ihre Idee der Reinheit von dem jüdischen Priesterthum abstrahirt war, für welches die Salbung als Zeichen der Weihe und der göttlichen Begabung die höchste Bedeutung hatte? — Was schliesslich die Ehelosigkeit anbelangt, so weiss sich Ritschl (über den auch S. 321, 1 z. vgl.) nur durch die Vermuthung zu helfen, das Gesetz Levit. 15, 18 sei wohl schon frühe dahin missverstanden worden, dass es die eheliche Beiwohnung überhaupt für verunreinigend erkläre, und in Folge dieses Missverständnisses haben die Essener in der Ehe überhaupt ein Hinderniss ihrer priesterlichen Reinheit erkannt. Er hat dabei nur vergessen, dass es nach seiner eigenen Voraussetzung das jüdische, auf die Abstammung, und mithin auf die Ehe, gegründete Priesterthum gewesen sein soll, dem die Essener ihre Einrichtungen nachbildeten, und dass es ein in der Geschichte beispieldlos dastehender Fall wäre, wenn sich eine religiöse Partei ohne tiefergehende innere Gründe, einer einzigen, mehr als zweifelhaften Schriftstelle zuliebe, zu einem so eingreifenden Widerspruch, nicht allein gegen die bestimtesten anderweitigen Aussprüche der Schrift, sondern auch gegen die

waren von dem Gedanken eines allgemeinen, jedem Mitglied ihres Ordens als solchem zustehenden Priesterthums so weit entfernt, dass sie vielmehr ihre eigenen gewählten Priester hatten, weil die heiligen Speisen nicht ohne priesterliches Gebet bereitet und genossen werden durften¹⁾. Der nachweisbare Charakter der | Essener dient daher Ritschl's Hypothese nicht bloß nicht zur Empfehlung, sondern er ist mit derselben ganz unvereinbar; mag auch die Idee der priesterlichen Heiligkeit auf die Ausbildung der essenischen Sitte einigen Einfluss gehabt haben²⁾, so lässt sich doch der Essäismus als Ganzes nicht aus der Nachbildung eines Instituts herleiten, mit dem er in seinen Grundzügen so vielfach im Widerspruch steht.

Auch HILGENFELD's Ansicht³⁾ hat so vieles gegen sich, dass er selbst sie nicht auf die Dauer festhalten konnte. Ihr zufolge wäre der Essäismus eine Form der jüdischen Apokalyptik: sein letztes Ziel war die prophetische Erleuchtung; das Mittel, wodurch man sich auf diese vorbereiten und sie erlangen wollte, war die Ascese; die Eigenthümlichkeit der ascetischen Lebensweise und der enge Verband der apokalyptischen Schule führte zu den abgesonderten Ansiedlungen und dem Vereinsleben der Essener, um so mehr, je verderbter ihnen die Gegenwart im Vergleich mit der Zukunft erschien, der sich ihr prophetischer Blick zuwandte. Dieser Auffassung stellt sich jedoch zunächst schon der Umstand in den Weg, dass sich von der messianischen Erwartung bei den Essenern keine sichere Spur findet, während doch eben

ganze Sitte, Denkweise und Religionsverfassung ihres Volkes entschlossen hätte. Oder sollen wir etwa auch den Cölibat der katholischen Priester aus dem Missverständniss irgend einer Bibelstelle herleiten?

1) Jos. Antt. XVIII, 1, 5. B. J. II, 8, 5 vgl. S. 311, 2. 920, 1.

2) Eine derartige Spur könnte man (mit RITSCHL Altkath. K. 184) in der Enthaltung vom Wein finden; doch läge hier, wenn man einen jüdischen Vorgang sucht, der des Nasiräats näher. Noch wahrscheinlicher ist aber auch für diesen Zug der des Neupythagoreismus, da in diesem auch die weiteren mit ihm zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten der Essener ihre Parallele finden.

3) Jüd. Apokalyptik 245 ff. Ihm folgt UEBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 270.

diese Erwartung den wesentlichen, ja strenggenommen den einzigen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet. Keiner von unsern Berichten erwähnt ihrer, nichts in den Sitten, den Einrichtungen, den Kultusgebräuchen der Essener weist darauf hin, oder wird mit der Rücksicht auf die künftige messianische Zeit begründet; auch die essenischen Weissagungen, von denen erzählt wird¹⁾, beziehen sich auf ganz andere Dinge²⁾. Wie wäre diess möglich, wenn der ganze | Essäismus gar nichts anderes, als eine Vorbereitung auf die messianische Zeit, wenn alles in ihm auf apokalyptische, d. h. messianische Prophetie angelegt wäre? Aber wollte man auch hiefür nur die Lückenhaftigkeit unserer Berichte verantwortlich machen, und eine essenische Apokalyptik zugeben³⁾, für welche man sich vielleicht auf das Buch Henoch berufen könnte⁴⁾, so wird doch die Weissagungsgabe immer nur einzelnen Essenern als eine ausserordentliche Eigenschaft zugeschrieben⁵⁾; davon dass die ganze Partei eine Prophetenschule sein wollte, dass ihre ganze Lebensweise nur den Zweck hatte, ihre Mitglieder zum Empfang höherer Offenbarungen zu befähigen, können wenigstens unsere Berichterstatter nichts gewusst haben. Die Eigenthümlichkeit der Partei lässt sich aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begreifen. Die Enthaltung von sinnlichen Genüssen mag immerhin als eine Vorbereitung auf prophetische Erleuchtung betrachtet worden sein⁶⁾, wie sie

1) S. o. 309, 2.

2) HILGENFELD S. 256 bemerkt zwar, die Ereignisse, die von Essenern geweissagt worden sein sollen, stehen doch in einer sehr nahen Beziehung zu dem Schicksal des Judenthums, sofern sie nämlich die jüdischen Fürsten und ihre Familien betreffen. Aber dadurch werden sie noch nicht zu Bestandtheilen der apokalyptischen Prophetie. Diess wären sie erst, wenn sie mit dem Endziel der jüdischen Geschichte, dem messianischen Reiche, in irgend einen Zusammenhang gesetzt wären.

3) Was aber doch immer nur besagen würde, dass die Essener die messianischen Erwartungen ihres Volkes getheilt, und einzelne derselben sie in apokalyptischer Form ausgesprochen haben, nicht dass der ganze Essäismus Apokalyptik sei.

4) Vgl. Anm. 6 und S. 332, 5.

5) Vgl. S. 309, 2. 336.

6) HILGENFELD S. 253 verweist hiefür auf Dan. 1, 7 f. 10, 2 f. Doch ist keine dieser Stellen beweisend: in der ersten enthalten sich Daniel und

überhaupt bei anhaltender | Beschäftigung mit religiösen Uebungen herkömmlich war¹⁾ und sich leicht erklärt; aber von da ist es noch weit zu jener unbedingten und grundsätzlichen Verwerfung der Fleischkost, des Weintrinkens und der Ehe, wie wir sie bei den Essenern getroffen haben. Schon ihre Lossagung vom gesetzlichen Opferdienst zeigt, wie wenig sich ihre Denkweise aus der jüdischen Ansicht von der Prophetie und überhaupt aus dem jüdischen Wesen als solchem erklären lässt. Was ferner ihre gesellschaftlichen Einrichtungen betrifft, so lassen sich diese unmöglich als eine so ausserwesentliche Zuthat zu ihren ursprünglichen Bestrebungen behandeln, wie diess von Hilgenfeld folgerichtig geschieht; son-

seine Freunde der Speisen und des Weins von der königlichen Tafel, um sich nicht durch Tischgenossenschaft mit den Heiden zu verunreinigen, in der zweiten fastet Daniel aus Trauer über das Schicksal seines Volke, und er enthält sich dabei nicht blos des Fleisches und Weines, sondern auch des Brodes. Weiter beruft sich H. auf das Buch Henoch, wo der Fleischgenuss als eine Folge von dem Abfall der Engel dargestellt, und von dem Propheten zeitweise Enthaltung vom ehlichen Umgang verlangt werde (jenes 7, 4 f. 98, 11, dieses 83, 2. 85, 3), und auf IV. Esra 9, 24. 26. 12, 51, wo sich der Prophet gleichfalls durch Fasten vorbereite. Allein die letzteren Stellen können nicht mehr beweisen, als die entsprechenden des Daniel; was aber Henoch betrifft, so erzählt zwar dieser von einer Offenbarung, die er noch vor seiner Verheirathung gehabt habe; dass jedoch damit die Virginität als ein Erforderniss der Prophetie bezeichnet werden solle, ist mit nichts angedeutet, und schon deshalb undenkbar, weil seine übrigen Gesichte dem Henoch als Familienvater (und zwar nach c. 81, 6 vor seiner definitiven Entrückung in den Himmel) zutheilwerden. Sicherer folgt aus c. 7, 4 f., dass der Verfasser des Henochbuches die thierische Nahrung missbilligte, deren Einführung auch in den Clementinen Homil. VIII, 15 von den Giganten hergeleitet wird. Wird man aber auch hierin, sowie in der Aeusserung 89, 73, wo die Opfer des nachexilischen Tempels für unrein erklärt werden, einen Einfluss essäischer Ideen zu sehen geneigt sein, so folgt doch daraus nicht, dass der Pseudo-Henoch selbst dem Essenerverein angehörte, und noch viel weniger, dass er die Enthaltung vom Fleischgenuss gerade deshalb verlangte, weil er sie für eine Bedingung der Prophetie hielt. Philo's Aussagen über die Erfordernisse des Propheten (Hilgenf. a. a. O.) können für die Ansichten des voressenischen Judenthums über dieselben kein Zeugniß ablegen.

1) Das Beten und Fasten wird ja auch im N. Testament regelmässig verbunden; vgl. Matth. 6, 5. 16. 17, 21. 4, 2. Luk. 2, 37. Apg. 10, 30. 14, 23. Ebenso erwähnt Paulus 1 Kor. 7, 5 der Enthaltung vom ehlichen Umgang bei längerer Gebetsübung.

dern es liegt am Tage, dass sie in ihrer ganzen Geistesrichtung begründet sind, dass sich durch sie das gleiche sittliche Ideal in einem Gemeinleben zu verwirklichen sucht, nach welchem ihre Ascese das Einzelleben gestaltet. Aber mit der Absicht, prophetische Offenbarungen zu gewinnen, stehen dieselben allerdings nur im entferntesten und unsichersten Zusammenhang, und für diesen Zweck würde sich die beschauliche Musse der Therapeuten unstreitig weit besser geeignet haben, als die Arbeitsamkeit der Essener, denen doch HILGENFELD die apokalyptische Prophetie zunächst beilegt. Wie endlich die Verwerfung des Eides und der Sklaverei, wie die Anrufung der Sonne und die eigenthümlichen Vorstellungen über die Bedeutung des Wassers und der Elemente, wie die essenischen Lehren über den Ursprung der Seele und das körperlose Leben nach dem Tode aus der jüdischen Apokalyptik hervorgehen könnten, lässt sich schwer sagen¹⁾; und wenn der Glaube an Engel für die letztere allerdings eine eigenthümliche Bedeutung hatte, wird man doch von den Nachforschungen der Essener nach den Heilkräften der Wurzeln und Steine²⁾ nicht das gleiche behaupten können. Wenn es uns endlich (S. 330 f.) gelungen ist, die Partei der Essener noch vor dem Ende des dritten Jahrhunderts nachzuweisen, so ist sie älter als die Apokalyptik der hellenistischen Periode und die von ihr vertretene Form der messianischen Erwartung³⁾.

In der Folge hat HILGENFELD an die Stelle seiner früheren

1) Denn wenn H. 276 die letzteren in einer Schule sehr begreiflich findet, „deren Streben dahin gieng, die Seelen aus dem weltlichen und irdischen Treiben zu dem Verkehr mit der übersinnlichen Welt zu erheben, alle Hindernisse der Sinnlichkeit möglichst zu überwinden“, so enthält diese Beschreibung etwas ganz anderes, als den Begriff einer „apokalyptischen“ Schule; und wenn sich in einer apokalyptischen Schrift, wie das Buch Henoch, einzelne Anklänge an essenisches finden, so fragt es sich eben, ob sie gerade aus dem apokalyptischen Inhalt und Charakter dieser Schrift, oder aus derselben Denkweise, deren stärkster Ausdruck der Essäismus ist, oder (was das wahrscheinlichste) aus dem letzteren selbst geflossen sind.

2) S. o. 333, 3.

3) Ueber welche SCHÜRER Gesch. d. jüd. V. II, 496 ff. das nähere mittheilt.

Annahmen über die Essener die „Stammeshypothese“ gesetzt¹⁾. Den Kern dieser Partei bildete, wie er jetzt annimmt, ein kenitischer, näher rechabitischer Stamm, der den Israeliten verwandt und von altersher im Osten des todten Meeres ansässig war, zu dem dann aber in der Zeit „unmittelbarer Römerherrschaft“²⁾ „weltflüchtige Ausländer“ aus Judäa hinzukamen, und einen Theil derselben zu ordensähnlichen Einrichtungen und Vermeidung der Ehe veranlassten. Indessen fehlt es dieser Hypothese nicht allein an einer haltbaren Begründung, sondern sie lässt auch wesentliche Züge im Bilde des Essäismus unerklärt und ist mit anderen ebenso wesentlichen unvereinbar. Der Name der Essener soll von einer Stadt „Essa“ herkommen. Aber mag es auch eine Stadt dieses Namens gegeben haben³⁾, so ist es doch nicht allein unerweislich sondern auch durchaus unwahrscheinlich, dass diese der Stammsitz der Essener gewesen ist⁴⁾. Auf Jonadab den Rechabiten führten zwar die „Jessäer“, welche ein Ausläufer der Essener, und zwar der späteste uns bekannte, gewesen zu sein scheinen, ihren Ursprung zurück⁵⁾; aber für ein geschichtliches, auf wirklicher Erinnerung beruhendes Zeugniß kann diese Behauptung um so weniger gehalten werden, da sie mit der Ueberlieferung der alten Essener und mit den Angaben unserer glaubwürdigsten Zeugen in einem

1) Ketzergesch. (1884) S. 98 ff. und seitdem, zuletzt Ztschr. f. wissensch. Theol. XLIII, 185 ff.

2) Ztschr. a. a. O. 206 f.

3) Nach Jos. Ant. XIII, 15, 3 eroberte Alexander Jannäus die feste Stadt Essa, wofür aber B. J. I, 4, 8 Gerasa steht. Ich muss es dahingestellt sein lassen, welche Lesart die richtige oder wie ihr Widerspruch zu erklären ist.

4) Die Annahme, dass diese Partei aus der Bürgerschaft einer bestimmten Stadt hervorgegangen sei, verträgt sich nicht mit den so ganz anders lautenden Aussagen des Philo und Josephus (s. o. 314, 1), gegen welche Dio's „glückliche Stadt“ bei der Unbestimmtheit des Ausdrucks und der Fragwürdigkeit des Zeugen nichts beweist; und zu der Friedfertigkeit der Essener, die jede auf den Krieg bezügliche Handtierung verabscheuten (s. o. 313, 5), würde es schlecht passen, wenn sie aus ihrem Stammsitz eine Festung gemacht hätten.

5) NILUS (um 425 n. Chr.) De monast. exercit. c. 8, b. HILGENFELD Ketzergesch. 102.

unlösbarer Widerspruch steht¹⁾. Was uns sonst von den Rechabiten bekannt ist — es ist dessen aber wenig genug²⁾ — erinnert zwar in Einem Punkt an den Essäismus, sofern der Genuss des Weines ihnen wie den Essenern untersagt war. Allein dieser Zug steht viel zu vereinzelt, als dass er für sich allein einen Schluss auf die Abstammung der Essener von den Rechabiten begründen könnte³⁾; während ein zweiter für diese ohne Zweifel noch weit wichtigerer Punkt, ihre nomadische Lebensweise⁴⁾, den Essenern fremd, und bei ihnen ganz undenkbar ist. Ebenso undenkbar ist andererseits die Ehelosigkeit bei den Rechabiten; und so hatte HILGENFELD freilich von seinem Standpunkt aus allen Grund sie auch bei den Essenern für etwas zu ihren ursprünglichen Einrichtungen erst später hinzugekommenes und auf den kleineren Theil der Partei beschränktes zu erklären. Dass diess aber durchaus unstatthaft ist, habe ich schon S. 321 f. nachgewiesen. Wie vollends die übrigen Eigenthümlichkeiten

1) Die essenische Legende (oben S. 337) bezeichnet die Partei als ein *ráyua*, einen Theil des jüdischen Volks, was jedenfalls beweist, dass die Urheber derselben und die, welche sie annahmen, sich für nichts anderes hielten. Auch Philo und Josephus wissen von den Essenern nur als palästinensischen Juden. Die Keniter dagegen, zu denen auch die Rechabiten gehörten, haben nie für Juden, d. h. für Nachkommen Jakob's, sondern immer für Stammesfremde gegolten; Richter 1, 16. 4, 11 werden sie von Jethro hergeleitet.

2) Unsere Nachrichten über die Rechabiten beschränken sich auf drei alttestamentliche Stellen. 2. Reg. 10, 15 f. 29 begegnet uns (um 880) der israelitische Usurpator Jehu in freundschaftlichem Verkehr mit dem Rechabiten Jonadab. Dieser Jonadab, „der Sohn Rechabs“, wird Jer. 35, 2—10. 14. 16. der Vater des Hauses (Stammes) der Rechabiten genannt, der ihnen befohlen habe, keinen Wein zu trinken, keine Häuser zu errichten und weder Frucht noch Wein zu bauen, sondern als Fremdlinge (Nomaden) in Zelten zu wohnen, und es wird an ihnen gerühmt, dass sie diess alles streng einhalten (aber doch die Stadt Essa gründeten?). 1. Chron. 2, 55 endlich wird ein Chammat als der Vater des Hauses Rechab bezeichnet.

3) Eine ähnliche Lebensweise, wie die der Rechabiten, und so namentlich auch das strenge Verbot des Weingenusses, der ohne Zweifel noch vielen Nomadenstämmen fremd war, legt Diodor XIX, 94 den Nabatäern im peträischen Arabien bei.

4) In der persischen Zeit allerdings werden 1. Chron. 2, 55 ansässige Keniter erwähnt. Aber wir haben keinen Grund, diese für Rechabiten zu halten.

der Essener von den Rechabiten hergeleitet werden könnten, lässt sich nicht absehen, und ebensowenig lassen sich die weltflüchtigen jüdischen Zuzügler der Römerzeit für das verantwortlich machen, was schon dem Koheleth bekannt ist.

Auch die religiös-politische Bewegung der Makkabäerzeit reicht nicht aus, um es uns begreiflich zu machen, wie die essenische Partei in ihrer Eigenthümlichkeit ohne die massgebende Einwirkung fremder Elemente aus jüdischem Boden hervorgewachsen sein könnte. Sie reicht dazu schon deshalb nicht aus, weil einige von den unterscheidenden Zügen dieser Partei sich bei einem offenbar nicht ganz unbedeutenden Theile des jüdischen Volkes bereits geraume Zeit vor den Makkabäerkämpfen nachweisen lassen, und zwar gerade solche, die für die Essener von der höchsten Wichtigkeit waren, vor ihnen dagegen dem Judenthum durchaus fremd sind: der Glaube an eine Erhebung der körperfreien Seele in den Himmel, die Verwerfung der Thieropfer und des Eides. Es lässt sich aber auch nicht einsehen, wie der Essäismus als solcher durch die makkabäische Erhebung hätte in's Leben gerufen werden können. Sofern diese der Rettung der väterlichen Religion galt, war ihre natürliche Folge jener leidenschaftliche Eifer für die Aufrechthaltung des göttlichen Gesetzes, die unbedingte Durchführung aller seiner Vorschriften, aus welchem der Pharisäismus und seine Schriftgelehrsamkeit hervorgieng. Sofern sich damit der Gedanke der Befreiung von der Fremdherrschaft verband, fanden die Kämpfe mit den Syrern ihre Fortsetzung in der Politik, in welcher sich die priesterliche Aristokratie der Sadducäer, trotz ihrer Verdrängung von der Hohepriesterwürde, mit den Hasmonäern vereinigte. Zur Entstehung des Essäismus hätte die makkabäische Erhebung jedenfalls nur mittelbar den Anstoss geben können, indem sie ihn als Reaktion gegen die durch jene zur Herrschaft gekommenen Bestrebungen hervorgerufen hätte. Und an sich wäre es ja wohl denkbar, dass die Noth und das Verderben zur Zeit der seleucidischen Religionsverfolgung ernstere, aber mehr auf duldende Ergebung als auf thatkräftigen Widerstand gestimmte Gemüther auf sich selbst zurückgedrängt hätte, sie in weltflüchtiger Entsagung

und in den Andachtsübungen Gleichgesinnter hätte Trost suchen lassen¹⁾; dass diese Frommen auch nach der Beseitigung der Fremdherrschaft, von der pharisäischen Veräusserlichung, der sadducäischen Verweltlichung des religiösen Lebens abgestossen, sich immer mehr von der grösseren Volksgemeinde und ihrem Kultus in ihre kleineren Vereine zurückgezogen hätten, und dass schliesslich die zunehmende Verschärfung dieses Gegensatzes zum förmlichen Schisma, zur Ausschlliessung der Essener von dem Nationalheiligthum geführt hätte. Aber die nähere Beschaffenheit der Züge, durch welche sich die Essener von den übrigen Juden unterschieden, liess sich auf diesem Wege auch dann nicht erklären, wenn nicht mehrere derselben schon vor der Makkabäerzeit nachweisbar wären. Wie hätten Leute, die bis dahin von keinen fremden Einflüssen berührt nur auf Frömmigkeit im jüdischen Sinn, auf „Gerechtigkeit“ oder Gesetzeserfüllung ausgegangen waren, durch die syrische Religionsverfolgung oder die religiösen und politischen Zustände unter den Hasmonäern dazu gebracht werden sollen, von so grundlegenden, durch die unzweideutigsten Gesetzesbestimmungen geheiligten Institutionen wie die Thieropfer, die Ehe, der Eid, sich thatsächlich und grundsätzlich loszusagen? wie vollends zu der täglichen Anrufung der Sonne und allem was damit zusammenhängt, zu den „schauerlichen“ Einweihungseiden, für welche nicht der Gott ihrer Väter sondern der Himmel, die Sonne und die Elemente als Zeugen gewählt wurden, und zu jener hellenisirenden Eschatologie, welche in der jüdischen Theologie ohne Vorgang der Ausbreitung der Partei so sehr zu statuten kam? Alles dieses und so manches andere hat doch (vgl. S. 340 ff.) mit jüdischer Ascese und Frömmigkeit als solcher nichts zu thun. Hätten die Begründer der Essenervereine mit der Anhänglichkeit an den Glauben und das Gesetz ihres Volkes nicht eine tiefgehende Vorliebe für gewisse unjüdische Anschauungen und Gebräuche verbunden, so hätte sie nichts gehindert sich der Pflege des religiösen und sittlichen Lebens

1) So im wesentlichen Reuss Hist. d. Théol. chrét. I, 122 ff., welcher die Essener deshalb einen „Pietismus der Armen“ nennt.

in einer Weise zu widmen, bei der so eingreifende Abweichungen von dem jüdischen Gesetz und Herkommen vermieden worden wären. Aus einer blossen Vertiefung und Verinnerlichung der jüdischen Religionübung können die für seine Anhänger so wichtigen unjüdischen Elemente des Essäismus nicht entsprungen sein.

Das gleiche Bedenken steht der Hypothese von Lucius¹⁾ entgegen, der zufolge die Essener nichts anderes wären als die zu Schismatikern gewordenen Chasidäer²⁾. Diese Partei soll in der Seleucidenzeit durch die Misregierung der jerusalemischen Priesterschaft zum „Bruch mit dem Tempeldienst“ veranlasst, und nach der Vertreibung der fremden Herrscher vom Wiederanschluss an denselben durch den Umstand abgehalten worden sein, dass die Hasmonäer die hohepriesterliche Würde in ungesetzlicher Weise ihren rechtmässigen Inhabern, den Nachkommen Zadok's, entrissen und an ihr Haus gebracht hatten; aus diesem „Centralpunkt“ sollen sich alle Eigenthümlichkeiten des Essäismus entwickelt haben. Allein von einem Bruch der Essener mit dem Tempeldienst könnte doch nur dann gesprochen werden, wenn sie sich des Tempelbesuchs freiwillig enthalten hätten; während sie vielmehr wegen ihrer Verwerfung der Thieropfer von demselben ausgeschlossen wurden³⁾. Dieser Bruch hätte ferner schon vor der Seleuciden- und Hasmonäerzeit, als noch gar kein Grund dafür vorlag, eingetreten sein müssen, da essenische Eigenthümlichkeiten, die eine Folge desselben sein sollen, schon im Koheleth erwähnt werden. Er kann indessen überhaupt nicht eingetreten sein; denn wenn die Essener den Tempel durch die hohepriesterliche Würde der Hasmonäer entweiht geglaubt hätten, würden sie ihm nicht (nach S. 318, 2) durch Weihgeschenke ihre Verehrung bezeugt haben. Dass sie ihn aber dadurch entweiht gefunden haben sollten, ist um so unwahrscheinlicher, da die Phariseer, welche es doch mit

1) Essenismus S. 75—108. 121 f., nachdem schon SINGERMAN Philo S. 4 ähnliches angedeutet hatte.

2) Vgl. über diese S. 341.

3) Vgl. S. 318, 4. 6. Das hier angeführte bestimmte Zeugniß des Josephus zu verdächtigen hat man kein Recht.

dem Buchstaben des Gesetzes viel strenger zu nehmen pflegten als die Essäer, diess nicht gefunden haben können. Wie sollte man sich endlich aus dem Bruch mit dem Tempeldienst ohne die äusserste Künstelei so einschneidende Abweichungen von allem in der nationalen Religion und Sitte begründeten erklären, wie die Verwerfung des Eides und der Ehe, die Anrufung der Sonne und der Elemente, und die essenische Eschatologie? Auch dieser Versuch den rein jüdischen Charakter des Essäismus zu retten erscheint daher als verfehlt.

Die fremden Elemente, welche sich zu seiner Erzeugung mit dem Judenthum verbinden mussten, | könnten entweder im orientalischen oder im griechischen Bildungsgebiet gesucht werden. Allein in dem ersteren zeigen sich nirgends die Vorgänger, welche den Essäismus zu erklären geeignet wären, und von denen sich zugleich eine Einwirkung auf das Judenthum der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte wahrscheinlich machen liesse. Man hat in dieser Beziehung an den Parsismus, und insbesondere an die medisch-persische Priesterkaste, die Magier, gedacht¹⁾. Aber wie es sich auch mit dem Einfluss des Parsismus auf das Judenthum früher verhalten haben mag²⁾: seit das Perserreich zertrümmert, das ganze vordere Asien der macedonischen Herrschaft unterworfen und in den Bereich der hellenischen Bildung gezogen war, musste derselbe auf ein kleinstes beschränkt sein, und auch die Entstehung des parthischen Reiches im Osten (um

1) So schon CREUZER und theilweise auch CREDNER (vgl. S. 365, 1), später HILGENFELD (Ztschr. f. w. Theol. III, 358 ff. IX, 408. X, 99 ff. XI, 97 ff.), welcher durch diese Annahme seine ursprüngliche Auffassung des Essäismus in steigendem Masse modificirt, und auch nach der Auffindung seiner Stammeshypothese (s. o. S. 353 f.) sie mit dieser verknüpft hat (Ketsergesch. S. 141 ff.).

2) Dass er nicht allzu bedeutend gewesen sein kann, erhellt aus dem Umstand, dass es gerade die Zeit der Perserherrschaft ist, in welcher die Codificirung und strengere Durchführung des jüdischen Gesetzes bewirkt wurde. Was in der hebräischen Litteratur der persischen Zeit auf Persien und Babylonien weist, ist etwa die weitere Entwicklung der Vorstellungen über die Engel nebst den Erzählungen von der Schöpfung und dem Sündenfall. Dagegen ist der Glaube an eine Auferstehung allem nach erst während der Makkabäerkämpfe von der zoroastrischen Religion entlehnt und in den Dienst der hochgespannten messianischen Hoffnung gestellt worden.

250 v. Chr.) und seine allmähliche Ausbreitung bis zum Euphrat führte eine bedeutende Aenderung hierin wohl um so weniger herbei, da auch in diesem der Einfluss griechischer Sitte, Kunst und Wissenschaft sich erhielt. Treten daher während dieser Zeit im Judenthum Erscheinungen hervor, welche sich nur aus der Einwirkung ausserjüdischer Elemente erklären lassen, so müsste denselben das Gepräge eines persischen Ursprungs sehr bestimmt aufgedrückt sein, wenn ein solcher die Wahrscheinlichkeit für sich haben sollte. Diess ist aber in Betreff des Essäismus nicht der Fall. Es finden sich allerdings zwischen ihm und dem Parsismus gewisse Berührungspunkte, wenn auch nicht so viele, als HILGENFELD glaubte¹⁾. Für eine persische Abkunft des Essäismus kann jedoch dieser Umstand schon desshalb nichts beweisen, weil unter diesen Zügen keiner ist, welcher nicht | auch bei den Pythagoreern und Orphikern vorkäme; weil sie mithin theils überhaupt nicht charakteristisch genug sind, um einen geschichtlichen Zusammenhang des Essäismus mit dem Orient darzuthun, theils auch aus einer durch den Pythagoreismus vermittelten Ueberlieferung orientalischer Lehren sich erklären würden¹⁾. Anderes ohnediess, was für die | Essäer

1) Was HILGENFELD in dieser Beziehung (am vollständigsten Ztschr. f. w. Th. X, 99 ff.) beibringt, ist folgendes: 1) Die Magier waren ebenso, wie die Essäer, Wahrsager. Aber die Pythagoreer und viele andere waren es auch. 2) Wie die Essäer zerfielen auch die Magier in drei Klassen. Aber die ersteren theilten sich (s. o. 311, 4) nicht in drei, sondern in vier Klassen, und auch die drei, welche H. daraus macht, decken sich nicht mit den von ihm angeführten drei Klassen der Magier. 3) Wie von den Magiern eine *azinomantia* erwähnt werde (PLIN. h. n. XXXVI, 19, 142. XXX, 2, 14), so sei auch die Art der Essäer zunächst ein Handwerkszeug der Magie: ebenso sei ihr *περιζωμα* unverkennbar der heilige Gürtel der Ormudsiener. Allein das erste ist eine Vermuthung, der nicht blos nichts thatsächliches zur Seite steht, sondern die durch Josephus' eigene Erklärung B. J. II, 8, 9 widerlegt wird; dass das *περιζωμα* kein Gürtel, sondern eine Schürze oder Hose ist, geht aus Jos. B. J. II, 8, 5. 7 hervor, und hat H. selbst in der Folge (Ztschr. XI, 348, 1) anerkannt und mit Jos. Antt. III, 7, 1. PHILO De monarch. II, 828 C (225) belegt. Richtiger ist 4), dass nach DIOG. prooem. 7 die Magier, wie die Essener, weisse Kleider trugen; nur ist diess auch pythagoreisch. Dagegen lassen sich die *ἐσωμίδες*, welche von PHILO v. contempl. 899 B (481) den Therapeuten beigelegt werden, nicht aus Persien herleiten (m. s. über die *ἐσωμίδες*, das gewöhnliche Kleid der

die grösste Wichtigkeit hatte, ist dem Parsismus theils fremd, theils steht es mit seiner Lehre und Sitte geradezu im Widerspruch. Wenn die essäische Ehelosigkeit nicht aus dem Judenthum herkommen kann, so lässt sie sich noch weniger von

niederen Klassen in Griechenland, HERMANN griech. Antiquit. III, §. 21, 16). 5) Bei den heiligen Bädern derselben wäre diess an sich möglich; indessen ist diese Art der Reinigung nicht bloss altjüdisch, sondern überhaupt sehr verbreitet und unter anderem auch pythagoreisch. 6) Dass ferner das Gebot der Wahrhaftigkeit bei den Pythagoreern in der gleichen Verbindung mit dem Verbot des Eides vorkommt, wie bei den Essenern, ist S. 367, 4 nachgewiesen; wenn sich daher auch bei den Persern ähnliches findet, kann man daraus nicht viel schliessen. 7) Wenn die Magier nach DIOG. A. A. O. keinen Schmuck trugen, so stellt diess H. mit der Gütergemeinschaft der Essener zusammen; aber diese Vergleichung ist viel zu weit hergeholt, um etwas zu beweisen. Ebenso wenig hat es auf sich, dass die Magier, wie die Essener (aber auch die jüdischen Leviten u. a.), eigene Niederlassungen hatten, dass die persischen Mahlzeiten mit einem Tischgebet eröffnet und schweigend (die essenischen in ruhigem Gespräch) vollendet wurden, und was sonst noch ähnliches angeführt wird. Viel beachtenswerther ist 8) die von der obersten Klasse der Magier besungene Enthaltung von Fleisch und Wein und die Verwerfung der Thieropfer. Diese Züge weisen allerdings auf den orientalischen Ursprung dieser Ascese. Allein daraus folgt nicht, dass sie überall, wo sie sich findet, direkt aus dem Orient gekommen sein muss; wenn sie sich vielmehr schon im fünften, und wahrscheinlich schon im sechsten und siebenten Jahrhundert in Griechenland eingebürgert hatte, so kann sie sich ebensogut von dort aus, als aus ihrer ursprünglichen Heimath, zu den Juden verbreitet haben. Aehnlich verhält es sich 9) mit der essenischen Engelverehrung: die jüdischen Engel sind freilich ohne Zweifel persisch-babylonischen Ursprungs; aber die eigenthümliche Bedeutung, welche sie für die Essäer erhielten, kann desshalb doch durch die Dämonologie der Pythagoreer veranlasst sein. 10) Der essäische Sonnenkultus ferner kann für sich genommen (wie sogleich gezeigt werden wird) so gut aus Griechenland, als aus dem Orient, hergeleitet werden; was das richtige ist, wird sich nur aus dem ganzen Zusammenhang, in dem er vorkommt, entscheiden lassen. Ebenso verhält es sich 11) mit der Magie der Essäer. Zauberei, Zauberformeln und Zauberbücher waren in jenen Jahrhunderten allenthalben so verbreitet, dass man aus der Vorliebe der Essener für diese Dinge durchaus kein bestimmtes Anzeichen über ihre Herkunft entnehmen kann. Wird endlich 12) der Glaube der Essener an eine göttliche Vorherbestimmung aus der persischen Lehre von einem regelmässigen Wechsel der Weltzeiten hergeleitet, so scheint mir diess bei der Ungleichartigkeit dieser beiden Vorstellungen ganz unzulässig: die Frage über die göttliche Vorherbestimmung ist eine Frage der jüdischen Theologie, welche mit dem Streit des Ormuzd und Ahriman nicht das geringste zu thun hat. Vgl. S. 330.

den Persern herleiten, für welche die Gründung einer Familie eine der heiligsten Religionspflichten war¹⁾. Ebensovienig wird man bei diesen das Vorbild für die allegorische Schrift-erklärung der Essener zu suchen haben, statt sich dafür an die Griechen zu halten, bei denen diese Erklärungsweise längst allgemein üblich war; dann wird man aber auch die Lehren, welche mittelst derselben in die alttestamentlichen Schriften hineingetragen wurden, nicht aus Persien ableiten dürfen. Und die Essener setzen sich ja auch wirklich gerade durch die Lehre, welche für sie die höchste Wichtigkeit hatte, durch die Annahme eines geistigen Fortlebens nach dem Tode, mit dem persischen so gut, wie mit dem jüdischen Dogma, so entschieden in Widerspruch, sie verrathen in dieser Annahme und in ihrer ganzen damit zusammenhängenden Anthropologie und Eschatologie ihre griechischen | Quellen so deutlich, dass wir statt deren andere, weit ferner liegende und unzureichendere zu suchen kein Recht haben²⁾.

1) „Nichts verabscheuten die Perser mehr, als freiwillige Ehelosigkeit“; diesen Satz führt H. selbst Ztschr. f. w. Th. IX, 404 zustimmend an.

2) HILGENFELD a. a. O. X, 102. XI, 349 f. sucht zwar seine Hypothese auch hier durchzuführen; ich kann mich jedoch nicht überzeugen, dass ihm diese irgend gelungen ist. Zunächst soll Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essäer hellenisiren; indessen wurde schon S. 332, 5 gezeigt, dass wir zu diesem Verdacht keinen Grund haben, und S. 339, dass die Erhebung der Seelen in den Himmel bereits dem Koheleth bekannt ist. Weiter sagt H.: Die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib, wie in ein Gefängniss herabgezogen sei, dass die gute Seele durch den Tod wie aus einer langen Knechtschaft erlöst werde, sei durch und durch persisch. Allein den Beweis dafür hat er nicht geliefert und ich glaube auch nicht, dass er sich liefern lässt; denn die Fravashi's (Ferver's) sind Genien, deren jedes Wesen, von den höchsten Geistern bis zu den Thieren herab, einen hat, und fließen sie auch wohl vorübergehend mit ihrem Schützling zusammen, so wird doch die Vorstellung, dass sie als Seelen dauernd in den menschlichen oder thierischen Leib eintreten, nirgends ausgesprochen. (Auch bei SPIEGEL Awesta III, LXXIV, auf den H. verweist, steht das obige nicht.) Ich muss daher dabei bleiben, dass jene Bestimmungen nicht persisch, sondern platonisch und pythagoreisch, und auch den Stoikern nicht fremd sind; bei diesen griechischen Philosophen sind sie uns ja schon Zug für Zug vorgekommen; vgl. Bd. I, 416, 3. 418 f. und oben S. 105 f. Bd. II a, 819 ff. 871, 3. 4. III a³, 200 f. Auch das Paradies jenseits des Oceans weist gar nicht nach Persien; (wie sollten denn die Binnenländer in Hochasien auf diese Vorstellung gekommen sein?) um so

Ähnliche Gründe stehen auch der Annahme buddhistischer Elemente entgegen, welche sich nach HILGENFELD im Essäismus mit den parsischen zur Umgestaltung der Frömmigkeit verbunden haben sollen. So auffallend auch die Ähnlichkeit mancher essäischen Einrichtungen und Anschauungen mit buddhistischem sein mag, so wenig lässt sich doch daraus mit Sicherheit schliessen, dass die einen von den anderen abstammen. Wir finden im Buddhismus Klöster, Gütergemeinschaft und Besitzlosigkeit, mönchische Ehelosigkeit, Verbot des Weingenusses, der Tödtung von lebenden Wesen, der Thieropfer, des Schmuckes und Salböls, wie bei den Essenern. Aber was kann man daraus schliessen, wenn doch das gleiche oder ganz ähnliches bei griechischen Orphikern und Pythagoreern schon in einer Zeit vorkommt, in welcher an eine Verbreitung des Buddhismus in die Mittelmeerländer auch nicht von ferne gedacht werden kann? Wir wissen, dass sich der Buddhismus durch Milde und Erbarmen, durch Gleichstellung aller Menschen in ähnlicher Weise auszeichnete, wie der Essäismus. Aber die gleichen Züge sind auch in der späteren griechischen Philosophie, und namentlich in der cynischen und stoischen Schule zu Hause. Es zeigen sich ferner auch da, wo die Einrichtungen beider Parteien sich berühren, doch zugleich beachtenswerthe Unterschiede¹⁾. Ja sie stehen bei

mehr aber auf die Inseln der Seligen, an die auch Jos. B. J. II, 8, 11 bei dieser Gelegenheit ausdrücklich erinnert, und wenn H. (Ztschr. XI, 350) darin eine palästinensische Umbildung der persischen Lehre von einem gegen Sonnenuntergang gelegenen Paradies sieht, so liegt doch die Vermuthung weit näher, dass wir es vielmehr mit solchen Vorstellungen zu thun haben, die einer derartigen Umbildung nicht erst bedurften, den griechischen. Wenn endlich H. glaubt, man könne kaum zweifeln, dass die Essäer auch die Auferstehungslehre der Ormuzdreligion angenommen haben, so ist diess zwar eine richtige Consequenz seiner Hypothese, denn es wäre allerdings ganz unbegreiflich, wenn gerade die „jüdischen Magier“ jenes Dogma, eben als es in den Glauben ihres Volkes einzudringen begann, ihrerseits aufgegeben hätten; aber aus dem, was S. 331. 339 angeführt ist, geht unweigerlich hervor, dass die Essäer es aufgaben, dass sie mithin eben keine jüdischen Magier waren.

1) So war den Buddhisten zwar die Tödtung von Thieren ebenso wie den Essenern verboten, nicht aber der Genuss ihres Fleisches (OLDENBERG Buddha 372. 310), und wenn beide sich der Ehe enthielten, nahmen doch nur die Buddhisten Frauen in ihre Gemeinde auf (Ebd. 385 ff.).

mehr als Einem Punkt von entscheidender Bedeutung in einem Gegensatz, der so tief geht, dass er es uns direkt verbietet, die einen von den anderen herzuleiten. Die Gemeinde Buddha's bestand aus Bettelmönchen, die sich aller körperlichen Arbeit enthielten, die der Essener aus Bauern und Handwerkern, welche vom Morgen bis zum Abend unverdrossen bei der ihrigen ausharrten. Den Essenern war jede in ihrem Sinn unreine Nahrung auf's strengste verboten (s. S. 320, 1); die Buddhisten essen unbedenklich, was den Bettelnden in ihre Schale gelegt wird. Das Hauptstück, ja fast das Ganze des buddhistischen Kultus bildet die zweimal im Monat stattfindende Beichtfeier¹⁾, ohne die man sich eine Buddhistengemeinde nicht denken kann; den Essenern ist diese Einrichtung eben so fremd als es den Buddhisten gottesdienstliche Handlungen sind, die sich mit den essenischen Bundesmahlen und Bädern oder der jüdisch-essenischen Sabbathfeier vergleichen liessen. Das höchste Ziel und der höchste Lohn des frommen Lebens ist für den Buddhisten das Erlöschen des Bewusstseins im Nirwana²⁾, für den Essener die Seligkeit des Geistes, der aus dem Körper entronnen ist: jenes das Ideal lebensmüder, dieses das hoffnungsvoll in die Zukunft blickender Menschen, jenes vom Ueberdruß an der individuellen Existenz, dieses von der Sehnsucht nach der freien Entfaltung der geistigen Individualität eingegeben. Der Essäismus berührt sich mit dem Buddhismus in Einzelheiten, welche er auch anderswoher entlehnt oder aus sich selbst erzeugt haben kann; aber im Kern ihres Wesens und in den für sie wichtigsten Einrichtungen und Lehren gehen sie weit auseinander. Und wie hätten es auch die Buddhisten anfangen sollen, um auf die palästinensischen Juden einen Einfluss zu gewinnen, der bedeutend genug gewesen wäre, um zu der essenischen Umbildung der jüdischen Religionstübung den Anstoss zu geben? Es hätte diess doch nur durch die persönliche Thätigkeit buddhistischer Lehrer und den Vorgang der von ihnen gestifteten Gemeinden geschehen können. Aber was hätte diese

1) A. u. O. S. 378 ff.

2) OLDENBERG S. 258—291.

Lehrer schon im ersten oder spätestens im zweiten Jahrhundert nach Alexanders indischem Feldzug in die fernen Mittelmeerländer führen sollen? Und wenn sie in eines derselben gekommen wären und seine Bewohner zu einer eigenartigen Sektenbildung angeregt hätten: wie wäre es denkbar, dass den Gelehrten des Westens, welche der Brahmanen so oft erwähnen, ihre Antipoden, die „Samanäer“ (Buddhisten), so unbekannt geblieben wären, wie diess bis in die christliche Zeit hinein thatsächlich der Fall war?¹⁾ Vollends unerklärlich wäre diese Erscheinung, wenn es, wie man gemeint hat²⁾, schon im 2. Jahrhundert v. Chr. in Alexandria in Aegypten zahlreiche Buddhisten gegeben hätte. Indessen entbehrt nicht allein diese Annahme jeder haltbaren Begründung³⁾; sondern wir haben überhaupt keinen Anlass, die Stammväter

1) Wie ich in der Ztschr. f. wiss. Theol. XLII, 209 ff. näher nachgewiesen habe, sind uns aus den nächsten 500 Jahren nach Alexander nur zwei griechische Schriftsteller bekannt, welche aus eigener Kenntniss über die Buddhisten berichteten: Megasthenes, der um 270 als Gesandter bei Tschandragupta in Palimbothra war, und der Ungenannte, durch den Alexander Polyhistor (b. MÜLLER Hist. gr. II, 437) von dem Σαμαναῖος (den Σακουᾶνις des Megasthenes) gehört hatte. Jener wurde von Strabo und Clemens Alex., dieser von Alexander benützt. Diese sind aber auch in der ganzen uns erhaltenen Litteratur jener fünf Jahrhunderte die einzigen, von denen die Buddhisten genannt werden.

2) HILGENFELD Ztschr. f. wiss. Theol. X, 105, indem er die Angabe einer buddhistischen Schrift (bei KÖPPEN Rel. d. Buddha I, 193), dass um 150 v. Chr. in „Alasanda der Hauptstadt der Jawanalandes“ der Buddhismus geblüht habe, nicht mit Köppen auf eine von den Städten, die Alexander an der Ostgrenze seines Reiches begründet und nach sich benannt hatte, sondern auf die gleichnamige Stadt am Nil deutet.

3) Bei dem „Jawana-(Jonier- oder Griechen-)Land“ konnte ein Hindu doch unmöglich an das ferne, ihm vielleicht ganz unbekannte Aegypten, sondern nur an das Seleucidenreich oder eine seiner Heimath benachbarte Grenzprovinz dieses Reichs denken. Und wie hätten auch Buddhisten so frühe über ganz Mittel- und Vorderasien weg an den Nil verschlagen werden sollen, um hier eine blühende Gemeinde zu gründen? Und wenn sich dieses Wunder ereignet hätte: wie sollten wir es uns erklären, dass in der ganzen Litteratur jener Jahrhunderte, die doch grossentheils von Alexandrien her stammt oder aus alexandrinischen Quellen abgeleitet ist, von dieser merkwürdigen Thatsache sich auch nicht die geringste, und von der Existenz des Buddhismus überhaupt nur ein paar Spuren erhalten hätten?

der Essener an den Ufern des Ganges in einer Religionsgesellschaft zu suchen, welche sich ihrem ganzen Charakter nach nicht dazu eignet, und von der sie schwerlich etwas wussten, statt uns die Entstehung dieser Partei aus Einflüssen zu erklären, deren Spuren ihr deutlich aufgeprägt sind, und denen das jüdische Volk aus nächster Nähe ausgesetzt war. |

Unter allen Erscheinungen jener Zeit hat nämlich keine mit dem Essäismus eine so durchgreifende Aehnlichkeit, wie der Pythagoreismus der letzten Jahrhunderte v. Chr.¹⁾. Beide

1) Schon JOSEPHUS Antt. XV, 10, 4 sagt, die Essener befolgen die Lebensweise, welche bei den Hellenen von Pythagoras eingeführt worden sei. In neuerer Zeit machte CREUZER (Symbolik, 1. Ausg. v. J. 1812, IV, 493 ff.; kürzer in der 3. Ausg. IV, 359 ff.) auf ihre Verwandtschaft mit den Pythagoreern aufmerksam, aber er erklärte sich dieselbe daraus, dass jene wie diese oberasiatische, namentlich persische Lehren sich angeeignet haben. Bestimmter behauptete BAUR Apollon. v. Tyana 224 ff. (jetzt: Drei Abhandl. 216 ff.) vgl. Gnosis 46 f. eine Abhängigkeit des Essäismus vom Pythagoreismus, die er des näheren nachwies; wogegen BELLERMANN Ess. und Therap. 157 ff. nur ihre Aehnlichkeit hervorhebt, ohne die Frage über ihren geschichtlichen Zusammenhang entscheiden zu wollen, und CREDNER (über Essäer und Ebjoniten in Winer's Ztschr. f. wissensch. Theol. I, 318 ff.) bei den Essenern zwar anaxagorische und andere griechische Philosophie, auch persische Dogmen, aber keine Spur pythagoreischen Ursprungs finden wollte. Mit BAUR in der Hauptsache einverstanden, lässt GFRÖRER (Philo II, 352 f.) die Therapeuten, von welchen er die Essäer herleitet (ebd. 280. 343 f.), in Nachahmung des pythagoreischen Ordens entstehen, während DÄHNKE (alexandrin. Religionsphil. I, 439 f. 469 ff. Ersch und Gruber's Encykl. Sect. I, 38, 189) sich begnügt, beide als Abkömmlinge der alexandrinischen Religionsphilosophie zu bezeichnen, welche sich durch ihre Richtung auf's theoretische oder praktische Leben unterschieden haben. Ihren Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus habe ich in den früheren Ausgaben der gegenwärtigen Schrift und in der S. 89, 1 u. 3. angeführten Abhandlung weiter zu begründen versucht; gleichzeitig mit mir erklärte sich LUTTERBECK (neutest. Lehrbegr. I, 275 f. 291 f.) sehr entschieden dahin, dass der Essäismus aus einer Verbindung des Judenthums mit dem Pythagoreismus entsprungen sei, welche sich, wie er annimmt, zuerst in Aegypten vollzogen, und ihrerseits auf die Entstehung der neupythagoreischen Philosophie massgebend eingewirkt habe. Aehnlich glaubt HERZFELD Gesch. d. V. Isr. II, 368, der Essenerverein sei um 220 v. Chr. von einem nach Alexandria gewanderten Jüdäer nach dem Vorbild des pythagoreischen Bundes, im Anschluss an ultrapharisäische Anschauungen und an Gebräuche der ägyptischen Priester, gestiftet worden. Auch HOLTZMANN (Gesch. d. V. Isr. v. Weber und Holtzmann II, 79 ff.) erklärt, im wesentlichen mit mir einverstanden, die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Essäismus aus orphisch-pythagoreischem

stimmen zunächst schon in ihrem allgemeinen | Charakter auffallend überein. Der Grundzug des Essäismus und die innerste Wurzel seiner ganzen Eigenthümlichkeit liegt in jener dualistischen Lebens- und Weltansicht, welcher die Sinnlichkeit für etwas unreines, die Abtödtung der Begierden für die erste sittliche Anforderung gilt¹⁾. Diese Lebensansicht findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der essenischen Ascese, in jenem ganzen System von Enthaltungen und Reinigungen, welche dazu dienen sollen, den Geist von der Sinnenwelt loszumachen und jeder Befleckung durch dieselbe zu begegnen. Ihre theoretische Begründung erhält sie durch die anthropologischen und metaphysischen Lehren, welche für die Partei einen so hohen Werth hatten; ihre praktische Folge ist die Absonderung der Essener von der Welt, die mönchische Abgeschlossenheit ihres Lebens. Dieselbe Geistesrichtung tritt uns aus der neupythagoreischen Lehre über das Verhältniss der Gottheit und der Materie, der Seele und des Leibes, und noch unmittelbarer aus jener Ascese entgegen, welche von der späteren pythagoreischen Ethik gefordert, von pythagoreischen Mysten schon im vierten Jahrhundert geübt, und in höchster Vollendung in einem Pythagoras und Apollonius dargestellt wurde. Es ist aber nicht bloß ihre geistige Gesammtrichtung, in welcher diese Verwandtschaft der beiden Schulen zum Vorschein kommt, sondern sie zieht sich durch ihre ganze Erscheinung bis auf's einzelnte hinaus in einem solchen Umfang durch, dass wir unmöglich an ein bloß zufälliges Zusammentreffen denken können. Die Essener, wie die Pythagoreer, wollen durch ascetisches Leben eine höhere Heiligkeit gewinnen, und die Enthaltungen, welche sie sich hiefür zur Pflicht machen, sind bei beiden die gleichen: sie verwerfen den Fleischgenuss und die blutigen Opfer, sie meiden den Wein, die warmen Bäder und das Salböl, sie legen dem ehelosen Leben einen hohen Werth bei; oder sofern sie die Ehe

Einfluss. Dagegen widersprechen Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Fränkel, Graetz, Jost in den S. 307, 3 genannten Schriften der Annahme einer über untergeordnete Einzelheiten hinausgehenden pythagoreischen Einwirkung. Ebenso Lucius Therap. 68 ff. und in der S. 357 f. besprochenen Schrift.

1) Vgl. S. 316, 1.

gestatten, verlangen sie doch, dass dieselbe streng auf den Zweck der Kindererzeugung beschränkt werde¹⁾. Beide tragen nur weisse | Gewänder und halten die Leinwand für reiner, als die Wolle²⁾. Beiden werden zum Zweck der religiösen Reinigung Waschungen und Bäder vorgeschrieben³⁾, wenn sie auch für die Essener noch höhere gottesdienstliche Bedeutung haben. Beide verbieten den Eid, und zwar mit der gleichen Begründung⁴⁾. Beide finden ihr gesellschaftliches Ideal in den Einrichtungen, deren Verwirklichung uns allerdings nur von den Essenern bekannt ist, die aber auch orphischen Mysterien nicht fremd gewesen sein mögen: in einem Zusammenleben mit vollkommener Gütergemeinschaft, scharf geschiedenen Rangklassen, unbedingter Unterordnung aller Mitglieder unter ihre Vorgesetzten, in einem nach aussen sorgfältig abgeschlossenen Verein, in den neue Mitglieder nur nach mehrjähriger strenger Prüfung aufgenommen, aus dem unwürdige unerbittlich ausgeschlossen werden⁵⁾. Beide verlangen strenges Schulgeheimniss, beide wollen eine gegebene Lehrüberlieferung unverbrüchlich festhalten, beide zollen den Männern, von denen dieselbe hergeleitet wurde, als Werk-

1) Um sich dieses Verwandtschaftsverhältniss klar zu machen, vergleiche man mit S. 317 ff., was S. 92 ff. 161 ff. Bd. I, 316 f. über die neupythagoreischen und auch der altpythagoreischen Schule zugeschriebenen Enthaltungen, Bd. II a, 31. 29, 3 über das orphische Leben beigebracht ist. Dass die Verwerfung der warmen Bäder bei den Essenern, die des Salböls bei den Pythagoreern, zwar nicht direkt bezeugt, aber doch so gut wie gewiss ist, wurde S. 323, 4 gezeigt.

2) Vgl. S. 324, 2 mit S. 106. 163, 3. 173, 7. Bd. I, S. 317, 3. Es ist hier nachgewiesen, dass die Essener durchaus weisse, und bei den gottesdienstlichen Versammlungen nur leinene Kleider trugen; den Pythagoreern wird bald nur weisse, bald auch leinene Kleidung beigelegt; der Apollonius des Philostratus bedient sich nur der letzteren, der Pythagoreer Alexander's verlangt das *λευχιμoneῖν* beim Gottesdienst.

3) S. S. 325. Diog. VIII, 38 (aus Alexander): τὴν δ' ἀγνείαν εἶναι διὰ καθαμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιδαντηρίων u. s. w. JAMBL. v. Pyth. 98. Mit den Bädern können hiebei, nach den S. 323, 4 gegebenen Nachweisen, nur kalte Bäder gemeint sein. -

4) S. 316, 4. 162, 4.

5) S. 311 f. Bd. I, 315 f. Die beiderseitige Aehnlichkeit wird um so einleuchtender, je genauer man die hier angeführten Zeugen vergleicht.

zeugen der Gottheit, die höchste Verehrung¹⁾; beide lieben aber auch die bildliche Einkleidung ihrer Lehren, und betrachten die alten Ueberlieferungen als Symbole tieferer Wahrheiten, die aus ihnen auf dem Wege der allegorischen Erklärung herausgehoben werden sollen²⁾; um die spätere Lehrform als ursprünglich zu bewähren, wurden neuverfasste Schriften hier wie dort unbedenklich berühmten Namen der Vorzeit unterschoben³⁾, und alle Einrichtungen der beiden Parteien von ihren ersten Stiftern hergeleitet⁴⁾. Beide Theile verehren in den Elementen | göttliche Kräfte, beide rufen die aufgehende Sonne an, beide suchen alles unreine ihrem Anblick zu entziehen, und geben in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften, in denen sie sowohl untereinander als mit älterem griechischem Aberglauben auf bemerkenswerthe Weise zusammentreffen⁵⁾; ja die Essener tragen kein Be-

1) S. 312, 2. 317, 6. 333, 2 vgl. m. Bd. I, 323. 311 f.

2) S. 327 f. vgl. m. S. 127 f. Bd. I. 324 f.

3) In welchem Umfang diess in der pythagoreischen Schule geschah, ist früher gezeigt worden. Von essenischer Seite sind die Weisheit Salomo's und das Buch Henoch die einzigen nachweisbaren Beispiele, und diese beiden können nicht als eigentlich essenische Schriften bezeichnet werden, wenn sie auch vom Essäismus berührt sind; aber wir können nicht bezweifeln, dass sich unter den geheim gehaltenen Büchern der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) viele pseudonyme befanden. Von den christlichen Essenern, den Ebjoniten, wurde die Abfassung pseudonymer Schriften, wie u. a. die verschiedenen Schichten der pseudoclementinischen Litteratur zeigen, schwunghaft betrieben.

4) Wie gebräuchlich diess bei den Pythagoreern ist, bedarf keines Beweises; die Essener betreffend vgl. S. 337.

5) Vgl. S. 334 f. 343, 1 und über die Sonnenverehrung der Pythagoreer S. 135. 171. Für die S. 334, 2 besprochene essenische Regel findet sich eine Parallele schon bei Hesiod 'E. x. 'Hμ. 725: *μηδ' ἀντ' ἡέλιου τετραμμένος ὀρθὸς ὀμίχειν*, und ebenso unter den pythagoreischen Sprüchen bei Diog. VIII, 17: *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμίχειν*. Knüpft auch die essenische Vorschrift an die der jüdischen Lagerordnung 5 Mos. 23, 12 an, so weist doch ihre nähere Begründung durch den Satz, dass man das Sonnenlicht nicht beleidigen dürfe, in den gleichen Vorstellungskreis, wie die eben angeführte hesiodisch-pythagoreische; im Deuteronomium heisst es statt dessen, man dürfe Jehovah, wenn er durch's Lager wandle, nichts unreines zeigen. Weitere Nachweise über den (auch von Schürer Gesch. d. jüd. V. II, 583 u. A. anerkannten) ausserjüdischen und insbesondere griechischen Charakter der essenischen Sonnen- und Elementenverehrung habe ich Ztschr. f. wiss. Theol. XLII, 218 f. gegeben.

denken, für ihre heiligsten Gelöbnisse in Formeln, die pythagoreischen verwandt und vielleicht direkt nachgebildet sind, statt des Gottes ihrer Väter den Himmel und die Erde, das Wasser und die Luft, als Zeugen anzurufen¹⁾. Für beide hat der Glaube an Mittelwesen zwischen Gott und der Welt um so höhere Bedeutung²⁾, je reiner ihr eigener Gottesbegriff ist³⁾; beide scheinen die Magie nicht verschmäht zu haben⁴⁾; als die höchste Frucht der Weisheit und Frömmigkeit betrachten aber beide die Gabe der Weissagung, die sie sich rühmen in ihren ausgezeichnetsten Mitgliedern selbst zu besitzen⁵⁾. Beide stimmen endlich, neben dem oben besprochenen dualistischen Charakter ihrer ganzen Weltanschauung, insbesondere in ihren Vorstellungen | über den Ursprung der Seele, über ihr Verhältniss zum Körper und über das Leben nach dem Tode zusammen⁶⁾; und dass sich von der Seelenwanderung bei den Essenern keine Spur findet, thut dieser Uebereinstimmung kaum Eintrag, da diese mythische Vorstellung auch in der neupythagoreischen Schule von vielen stillschweigend aufgegeben war⁷⁾. Ebensowenig kann es gegen den Zusammenhang beider Schulen beweisen, dass die pythagoreische Zahlenlehre in unsern Berichten über die Essener nicht berührt wird; wer den Essäismus aus dem Neupythagoreismus hervorgehen lässt, braucht ja darum noch nicht anzunehmen, dass er sich die neupythagoreische Speku-

1) Wie a. a. O. und oben S. 335, 2 gezeigt ist.

2) S. 333. 154 f.; auch die Dämonologie Plutarch's und anderer Platoniker ist zu vergleichen.

3) Vgl. S. 330, 4. 133, 2, auch 183 f. u. a. St.

4) In Betreff der Essener wurde diess S. 333 f. wahrscheinlich gefunden; was die Pythagoreer betrifft, so wird es genügen, an Nigidius Figulus und die angeblichen Wunder des Pythagoras und Apollonius (S. 174, 2) zu erinnern.

5) S. 336 f. 174, über die Weissagungen des Pythagoras Bd. I, 311, 4.

6) Was in dieser Beziehung S. 331 angeführt wurde, berührt sich besonders nahe mit der Form der pythagoreischen Lehre, welche an die stoischen Bestimmungen über die ätherische Natur der Seele anknüpft. M. s. darüber Bd. I, 416, 3 und oben S. 105. Zu der *ὑψι φύσιν* (S. 331, 3) findet sich eine schlagende Parallele bei Plotin; s. u. S. 574, 2^a.

7) Vgl. S. 153 f.

lation ihrem ganzen Umfang nach angeeignet habe¹⁾. Indessen wissen wir nicht einmal, ob ihm die Zahlenspekulation wirklich fremd blieb, und ob sie nicht in einzelne Theile der essäischen Lehre, wie namentlich die Engellehre, die ärztliche und magische Kunst, eingriff.

Auch abgesehen davon finden sich nun allerdings bei den Essenern manche Abweichungen von dem hellenischen Neupythagoreismus. Aber diese Abweichungen sind nur solche, wie sie sich unvermeidlich ergeben mussten, wenn die neupythagoreischen Anschauungen in den jüdischen Boden verpflanzt und in einer bestimmten, durch das religiöse Interesse bedingten Richtung weiter entwickelt wurden. Die Griechengötter konnten natürlich von jüdischen Pythagoreern nicht anerkannt werden, an die Stelle der Dämonen mussten bei ihnen die Engel treten, statt die Sonne beim Aufgang anzubeten, durften sie sich nur „gleichsam flehend“ an sie wenden. Auf anderen Punkten finden wir pythagoreische Ideen bei den Essenern wirklich fortgebildet. Die Ordensverbindung und die Gütergemeinschaft, welche der Neupythagoreismus, so viel wir wissen, nur mythisch in seine Urzeit verlegte, ist hier wirklich in's Leben eingeführt; die Ehelosigkeit, welche allerdings zum Ideal der Neupythagoreer gehört, die aber bei ihnen mehr nur als eine ausserordentliche Leistung Einzelner erscheint, wird von der Mehrheit der Essener zum allgemeinen Gesetz für ihre Partei erhoben; die Reinigungsbäder erhalten bei ihnen, im Anschluss an jüdische Anschauungen und Gebräuche, eine noch grössere Bedeutung, als sie bei den Pythagoreern gehabt zu haben scheinen; aus dem Gedanken der

1) Die Zahlenlehre hatte überhaupt nicht für die ganze neupythagoreische Schule die gleiche Bedeutung. Apollonius z. B. will bei Philostratus nichts von ihr hören (s. o. 172, 6); unter unsern Fragmenten wird sie von den meisten, namentlich den ethischen und politischen, ganz ignoriert; sogar Ocellus, für dessen Kosmologie man sie unentbehrlich glauben sollte, berührt sie mit keinem Wort; in den Auszügen Alexander's kommt sie (Diog. VIII, 25) sehr kurz weg, und im goldenen Gedicht ist der pythagoreische Schwur V. 47 das einzige, was an sie erinnert. Um so leichter konnte sie von einer Schule zur Seite gelassen werden, der es von Haus aus gar nicht um wissenschaftliche Forschung, sondern um Heiligkeit des Lebens zu thun war.

natürlichen Gleichheit aller Menschen, welchen die griechischen Philosophen, und die Stoiker vor allem, zur Geltung gebracht hatten, haben die Essener die Verwerflichkeit der Sklaverei zwar nicht zuerst abgeleitet, aber diesen Grundsatz wenigstens innerhalb ihres Vereins zuerst in's Leben eingeführt. So gewiss aber diese und andere Züge beweisen, dass der Essäismus eine eigenthümliche Bildung, und kein blosser Abklatsch einer älteren Schule ist, so wenig kann man daraus schliessen, er habe auch das, worin er mit einer solchen übereinstimmt, nur sich selbst und nicht fremdem Einfluss zu verdanken; man müsste denn auch bei Philo oder bei den Scholastikern den Einfluss der griechischen Philosophie deshalb leugnen wollen, weil sie aus ihr allein nicht zu begreifen sind.

Der Sachverhalt ist demnach dieser. Zwischen den Essenern auf der einen, den Neupythagoreern und Orphikern auf der andern Seite findet sich eine durchgreifende Verwandtschaft, und diese Verwandtschaft betrifft nicht bloss ausserwesentliche Einzelheiten, sondern gerade solches, worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht: gerade diejenigen Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, wodurch sich die Essener von dem älteren und dem gleichzeitigen Judenthum unterscheiden, haben fast durchaus bei den Neupythagoreern (ihre Gegenbild ¹⁾). Auch die Abweichungen der Essener von den Pythagoreern thun ihrer Gleichartigkeit keinen Abbruch, weil sie theils nur eine Fortbildung und Anwendung der neupythagoreischen Grundsätze darstellen, theils durch die Uebertragung derselben in's Judenthum unmittelbar gefordert waren. Beide Erscheinungen gehören endlich nicht allein der gleichen Zeit, sondern auch dem gleichen geschichtlichen Kreise, dem hellenistischen Bildungsgebiet an. Hat es nun unter solchen Umständen irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese zwei Schulen in ihrer Entstehung von einander

1) Es ist daher, wie schon die obige Uebersicht gezeigt haben wird, nicht richtig, wenn HILGENFELD Jüd. Apokal. 252 sagt, es handle sich im Grunde nur um die Enthaltung von Wein, Fleisch und von der Ehe, welche der Essäismus allenfalls aus der orphisch-pythagoreischen Lebensansicht angenommen haben könnte.

unabhängig gewesen sein sollten? Schon wenn wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen einzeln in's Auge fassen, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein; noch viel weniger aber, wenn wir das merkwürdige Zusammentreffen derselben beachten. Wo zwei gleichzeitige Erscheinungen nicht bloß in einzelnen Zügen, sondern in ihrem ganzen Charakter, und nicht bloß in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten sich gleichen, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, wo überdiess auch die äusseren Verhältnisse die Annahme ihres geschichtlichen Zusammenhangs in hohem Grade begünstigen, da ist der Beweis für diese Annahme so vollständig geführt, als er überhaupt in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse geführt werden kann. Wir haben mithin nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, oder beide unabhängig von einander aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten. Aber das letztere können wir nicht, da uns weder aus jener Zeit selbst noch aus der Vorzeit eine Erscheinung bekannt ist, in welcher von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des Essäismus und Neupythagoreismus — nicht etwa nur die eine oder die andere vorkäme, sondern sie alle in der gleichen Weise, wie bei jenen, verknüpft wären. Eine Abhängigkeit des Neupythagoreismus vom Essäismus wird durch den Umstand ausgeschlossen, dass nicht wenige, und gerade die | eingreifendsten von den Zügen, welche beiden gemein sind, sich bei den Pythagoreern weit über die Zeit hinauf verfolgen lassen, in welche die Entstehung des Essäismus möglicherweise verlegt werden kann¹⁾, und andere, bei denen uns diess nicht ebenso

1) Auch RITSCHL (altkath. K.² 179) musste diess zugeben; nichtsdestoweniger blieb er bei seiner Ansicht, einmal wegen „der methodischen Forderung, dass wenigstens der Keim im hebräischen Religionsbewusstsein nachgewiesen werden müsse, auf welchen das Beispiel des ascetischen Lebens befruchtend hätte wirken können“, und sodann weil die hebräische Idee des Priesterthums sich als den Schlüssel der essenischen Sitte erweise. Wie es jedoch mit diesem letzteren Grunde bestellt ist, habe ich bereits darge-
 than; was aber den andern betrifft, so weiss ich nicht, was er gegen mich beweisen soll. Dass der Essäismus ebensogut, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, nach einer Seite im Judenthum wurzeln, habe ich nie

bestimmt möglich ist, mit der älteren griechischen Philosophie und Religion zu eng zusammenhängen, um statt dessen aus dem Judenthum hergeleitet zu werden; dass endlich bei den Pythagoreern sich nichts findet, was auf jüdischen Ursprung hinwiese¹⁾, | bei den Essenern dagegen, wie gezeigt wurde, sehr vieles, was aus der jüdischen Denkweise und Sitte sich nicht erklären lässt. Es bleibt mithin nur übrig, in den Essenern eine Partei zu erkennen, bei deren Entstehung der Vorgang der späteren Pythagoreer (bezw. der Orphiker) von massgebendem Einfluss gewesen ist.

In welcher Weise und unter welchen Umständen diese Verbindung des Neupythagoreismus mit dem Judenthum sich zuerst vollzogen hat, ist uns nicht überliefert; wir sind daher hier ganz und gar auf Schlüsse aus den uns bekannten Verhältnissen beschränkt, welche der Natur der Sache nach nie auf mehr, als auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, Anspruch machen können. Es fragt sich zunächst:

bezweifelt, wenn ich auch darauf verzichten muss, über die Verhältnisse, welche jüdischerseits seine Entstehung begünstigten oder veranlassten, mehr als Vermuthungen aufzustellen; aber ist denn dadurch die Annahme ausgeschlossen, dass diese Erscheinungen nicht rein jüdischer Abkunft, sondern durch die befruchtende Berührung des Griechenthums mit dem Judenthum erzeugt seien?

1) Auch die Lehre von der Einheit des höchsten Gottes war ja in der griechischen Philosophie längst eingebürgert, auch der Offenbarungs- und Weissagungsglaube der Neupythagoreer durch die alte Akademie und die stoische Vertheidigung der Mantik vollständig vorbereitet. Bemerkt aber Ueberweg (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 275^a) gegen mich, das Verbot des Eides, des blutigen Opfers, des Genusses von Fleisch und Wein, die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Dämonenlehre, die Magie und Prophetie der Neupythagoreer stammen unverkennbar aus ursprünglich orientalischen Anschauungen her, so ist zu erwidern, dass diese Dinge, wie es sich auch mit ihrem ersten Ursprung verhalten mag, jedenfalls lange vor der Zeit der Essener sich in Griechenland bei den Pythagoristen des vierten und den Orphikern des fünften Jahrhunderts, bei Empedokles und sonst nachweisen lassen; dass ferner zwischen „orientalischer“ und jüdischer Abstammung ein Unterschied ist, und dass selbst solches, was früher aus dem Orient nach Griechenland eingewandert sein möchte, doch den Juden recht wohl erst durch Vermittlung der Griechen zugekommen sein kann. Auf anderes, was Ueberweg dort bemerkt, haben unsere früheren Erörterungen schon ausreichend geantwortet.

wo haben wir die ursprüngliche Heimath des Essäismus zu suchen, in Palästina oder in Aegypten? Für Aegypten könnte nun die Erwägung zu sprechen scheinen, dass es dieses Land ist, in welchem das Judenthum überhaupt mit dem nachhaltigsten Erfolge die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie sich angeeignet hat; und so sind manche von denen, welche den Essäismus von griechischem Einfluss ableiten, der Meinung, er stamme aus Aegypten¹⁾; sei es, dass man die Essenerpartei als solche hier entstehen liess, oder dass man annahm, es seien zuerst in Aegypten die (sogleich zu besprechenden) Therapeuten aus der Verschmelzung von jüdischem und griechischem Wesen hervorgegangen, und erst in der Folge habe sich ihre Lehre nach Palästina verbreitet, und hier zur Bildung des Essenervereins den Anstoss gegeben²⁾. Indessen stellen es doch mehrere Umstände ausser Zweifel, dass der Essäismus ursprünglich in Palästina zu Hause | war. Denn nur für dieses Land und sein nächstes Grenzgebiet ist uns das Dasein der Essener überhaupt bezeugt; von ägyptischen Essenern weiss nicht einmal Philo³⁾; die Therapeuten aber, wie es sich im übrigen mit ihnen verhalten mag, stehen zu vereinzelt und treten zu spät hervor, um in ihnen die Stammväter der Essener suchen zu können, deren deutliche Spuren uns in Palästina noch vor dem Ende des dritten Jahrhunderts begegnet sind. Sie unterscheiden sich aber auch von diesen, so nahe sich beide sonst stehen, durch den gleichen Zug, der überhaupt den alexandrinischen Zweig der jüdischen Theologie von dem palästinensischen unterscheidet. Jener hat im Vergleich mit diesem eine einseitig theoretische Haltung; die praktischen

1) Vgl. S. 365, 1.

2) Dieser Annahme war ich selbst in der ersten Auflage dieses Werks gefolgt, kam aber schon in der mehrerwähnten Abhandlung der Theol. Jahrbücher XV, 405. 432 f. von derselben zurück

3) Ἔστι δὲ καὶ ἡ Παλαιστίνη Συρία καλοκἀγαθίας οὐκ ἄμοιρος, beginnt er Qu. omn. prob. lib. 876 C seine Schilderung der Essener in einem Zusammenhang, in dem er es nothwendig sagen müsste, wenn er seine ägyptischen Leser auf ägyptische Essener verweisen könnte. Ebenso bei Eus. pr. ev. VIII, 11, 1: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας. Weitere Nachweisungen S. 314, 1.

Fragen, welche die Essener bewegen und ihre Stellung zum orthodoxen Judenthum bestimmen, über die Zulässigkeit der Thieropfer, die Reinigungen u. s. w. lassen selbst einen Philo ganz unberührt; die klösterlichen Niederlassungen, die Ordens-einrichtungen und die Ordenszucht, ohne welche sich die Essenergemeinde wohl kaum so lange hätte erhalten können, fehlen den Therapeuten. In der Zeit vollends, in welche die Entstehung der Essenersekte fällt, war die platonisch-pythagoreische Spekulation bei den alexandrinischen Juden noch lange nicht so weit gediehen, dass der entscheidende Anstoss zur Bildung jener Sekte von ihr hätte ausgehen können. Wir werden daher in dem Essäismus nicht einen Ableger der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, sondern nur eine neben ihr hergehende Erscheinung sehen können, welche sich auf palästinensischem Boden durch das Eindringen der pythagoreischen Mystik in das Judenthum selbständig entwickelte.

Als der Zeitpunkt, in dem diess geschah, ist schon durch unsere frühere Untersuchung (S. 338 f.) das dritte Jahrhundert v. Chr. festgestellt worden, an dessen zweite Hälfte wir hiebei wohl eher zu denken haben werden als an die erste. Unter den Verhältnissen dieser Zeit¹⁾, als den Bewohnern Palästinas von allen Seiten hellenische Einflüsse zuströmten, mag neben der griechischen Philosophie, deren Spuren uns im Koheleth begegnet sind, auch das griechische Mysterienwesen, welches eben damals in einem so bedeutenden Aufschwung begriffen war²⁾, und es mögen zunächst pythagoreische Ascetenvereine die Aufmerksamkeit jüdischer Kreise auf sich gezogen und sie veranlasst haben, innerhalb der jüdischen Volksgemeinde ähnliche Vereine zu stiften, welche sich von der bisher allgemein angenommenen Auffassung der Religion in ihrer Lehre, ihrer Lebensweise und ihren gesellschaftlichen Einrichtungen durch alle jene von ihren griechischen Vorgängern übernommenen Eigenthümlichkeiten unterschieden, von denen einige der wichtigsten schon dem Verfasser das Koheleth bekannt sind. Dass die Gründer dieser Vereine sich von der

1) Worüber S. 238 ff.

2) Vgl. S. 92 ff. Ztschr. f. wiss. Theol. XLII, 261 ff.

Religion ihres Volkes nicht nur nicht lossagen, sondern ihren Geboten sogar treuer und vollkommener nachkommen wollten als alle andern, geht aus der hohen Verehrung der Essener für das mosaische Gesetz und die Person des Gesetzgebers, sowie daraus hervor, dass sie auch ihre eigenen, von der herrschenden Theologie abweichenden Lehren durch eine geheime Ueberlieferung von Moses überkommen haben wollten¹⁾. Sollten daher unter dem Namen der Chasidäer, der uns zuerst in den Makkabäerbüchern (1. Makk. 7, 13) begegnet, alle die zusammengefasst worden sein, welche im Gegensatz zu den religiös indifferenten Hellenisten an dem mosaischen Gesetz festhielten, so würden die Essener nur eine besondere Spielart der Chasidäer gebildet haben. Möglich aber auch — und gerade 1. Makk. 7 spricht dafür — dass sie selbst sich als die „Vollkommenen“, die sie sein wollten (s. o. S. 329. 337), vorzugsweise die Frommen (Chasidim) nannten²⁾. Nur wenn man mit diesem Namen ausschliesslich diejenigen bezeichnet hätte, welche sich ähnlich wie die späteren Pharisäer eine möglichst genaue buchstäbliche Befolgung des Gesetzes zur Pflicht machten, hätte der Eintritt in einen Essenerverein ein grundsätzliches Hinausgehen über den Standpunkt der Chasidäer bedeutet. Wie es sich damit verhielt, wie überhaupt das Verhältniss der Essener zu ihren Volksgenossen im Laufe der zwei ersten Jahrhunderte seit der Entstehung der Partei sich gestaltete, und welche Rückwirkung diess auf ihre Einrichtungen und Zustände hatte, wissen wir nicht; es ist aber zu vermuthen, dass vieles, was uns in den Schilderungen des Philo und Josephus als ein längst bestehendes und altüberliefertes entgegentritt, sich erst allmählich unter dem Einfluss der allgemeinen religiösen und politischen Verhältnisse entwickelt hat. Die Aeusserungen des Koheleth machen noch nicht den Eindruck, als ob diejenigen, welche die Opfer unterliessen und den Eid scheuten, ihren übrigen Landsleuten schon als

1) M. s. über jenes: S. 317. 327 f., über dieses: S. 337.

2) Wie diess Hitzig's Ableitung des Namens der Essener (s. o. S. 308, 1) voraussetzt. Als die *δικαιοι* oder *δικοί* scheinen die nach essenischem Ritus Geweihten auch in der althebräischen *אֱסָאֵרִי* vor den Clemen- tinischen Homilien c. 1. 4 bezeichnet zu werden.

eine eigene festgeschlossene Partei gegenüberständen, und hundert Jahre später finden wir den Essener Judas mit seinen Schülern im Tempel, wo er die Ermordung des Hasmonäers Antigonos vorhersagt¹⁾. Dagegen mag die pharisäische Reaktion, welche unmittelbar darauf nach dem Tode des Alexander Jannäus einsetzte und ihre Herrschaft von da an behauptete, die Essener nun erst in dem Masse, wie wir es später finden, in die Einsamkeit ihrer ländlichen Niederlassungen zurückgedrängt und zur festeren Ausbildung ihrer Ordenseinrichtungen veranlasst haben. Auch die essenische Spekulation wird sich ebenso, wie die neupythagoreische, und von dieser beeinflusst, erst allmählich entwickelt haben. Indessen sind wir gerade über sie allzu ungenügend unterrichtet, wenn auch das (S. 331, 2 nachgewiesene) unverkennbare Hervortreten neupythagoreischer Philosopheme bei den Ebjoniten immerhin einen Rückschluss auf die Essener gestattet.

Es sind diess Muthmassungen, wie sie allein übrig bleiben, wenn die Geschichtsforschung ihren Weg durch ein Dunkel zu suchen hat, welches nur von so wenigen und unsicheren Streiflichtern erhellt wird. Wie richtig oder unrichtig jedoch diese Vermuthungen im einzelnen sein mögen: dass es der spätere Pythagoreismus war, welcher im Essäismus eine eigenthümliche Verbindung mit dem Judenthum eingieng, wird durch ihre beiderseitige durchgreifende Verwandtschaft zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, als unter den angegebenen Umständen irgend verlangt werden kann.

Ein den Essenern verwandter Verein ägyptischer Juden wird uns in PHILO's Schrift vom beschaulichen Leben unter dem Namen der Therapeuten geschildert, welchen sie selbst sich beigelegt haben müssen, da PHILO ihn schon vorfand und über seine Bedeutung im Zweifel war²⁾. Sonst wird

1) Vgl. S. 309, 2. Es ist diess allerdings keine geschichtliche That-
sache sondern eine Legende; aber es beweist, dass die Urheber dieser
Legende an der Anwesenheit von Essenern im Tempel noch keinen Anstoss
nahmen.

2) De v. contempl. 889 (471): *θεραπευταὶ γὰρ καὶ θεραπευτρίδες*
ἐτύμως καλοῦνται, sei es (fügt Ph. bei), weil sie die wahren Seelenärzte,
oder weil sie die wahren Gottesverehrer seien.

aber allerdings nirgends etwas über sie mitgetheilt. Ihren Wohnsitz hatten sie nach Philo in einer Niederlassung am mareotischen See unweit Alexandria ¹⁾. Im Unterschied von den Essenern lebten sie nicht in klösterlichen Vereinen zusammen, sondern jeder von ihnen hatte seine eigene kleine Behausung; diese Einsiedeleien standen sich aber so nahe, dass ihre Bewohner sich regelmässig zu gemeinschaftlichem Gottesdienst versammeln konnten ²⁾. Von Ordenseinrichtungen und einer Ordenszucht, die der essenischen ähnlich gewesen wäre, ist bei diesen Anachoreten nicht die Rede. Während ferner die Essener Landbau, Viehzucht und Gewerbe trieben, sollen sich die Therapeuten ausschliesslich dem beschaulichen Leben gewidmet haben: ihr Tagewerk bestand im Lesen und Erklären der heiligen Schriften, in Gebeten, Absingung und Verfertigung von Liedern u. s. w. ³⁾. Eine dritte Abweichung von der essenischen Sitte ist es, dass die Therapeuten auch Frauen in ihren Verein aufnahmen, und dieselben an ihren Gottesdiensten und Bundesmahlen theilnehmen liessen ⁴⁾. Wenn endlich die Essener Gütergemeinschaft hatten, so wird diess von den Therapeuten, trotz ihrer freiwilligen Armuth ⁵⁾, nicht berichtet ⁶⁾. Sonst sind sich aber beide Parteien sehr ähnlich.

1) A. a. O. c. 3, S. 891 (474). Wenn diese Angabe freilich mit der Versicherung eingeleitet wird, es gebe das γένος der Therapeuten in vielen Ländern, auch in Hellas, namentlich aber in allen Bezirken Aegyptens, so kann sich diess nur auf die θεραπευταί im weiteren Sinn, die ächten Gottesverehrer, nicht auf bestimmte Therapeutenvereine beziehen, der am mareotischen See ist vielmehr offenbar der einzige, der dem Verfasser bekannt ist.

2) A. a. O. u. unten S. 380 f.

3) A. a. O. 893 B—E (475 f.), wo versichert wird, sie hätten sich diesen Uebungen so eifrig ergeben, dass sie die Woche über nicht aus dem Hause gekommen seien.

4) A. a. O. 894 B f. 899 D f. 902 B (476. 482. 484). Näheres sogleich.

5) A. a. O. 891 C (473): sie überlassen ihr Vermögen Angehörigen oder Freunden: ἔδει γὰρ τοὺς τὸν βλέποντα πλοῦτον ἐξ ἑτοίμου λαβόντας τὸν τυφλὸν παραχωρῆσαι τοῖς ἐν τὰς διανοίας τυφλοῖσι. Damit stimmt es aber nicht überein, dass sie nach S. 894 E (477) am siebenten Tag ihrem Vieh Ruhe von der Arbeit gönnen, von der man ohnediess nicht sieht, wie sie sich derselben widmen konnten, wenn sie so lebten, wie diess der vorl. Anm. zufolge hier dargestellt wird.

6) So wenig uns der Verfasser sagt, woher die Einzelnen ihren Lebensunterhalt bezogen, ebensowenig belehrt er uns darüber, aus welchen Mitteln

Mit den Essauern theilen die Therapeuten nicht blos überhaupt den Grundsatz der höchsten Einfachheit in Wohnung, Kleidung und Nahrung¹⁾, sondern sie tragen auch bei ihren festlichen Zusammenkünften nur weisses Gewand²⁾, und ihre Kost besteht im wesentlichen aus Brod und Wasser, mit Ausschluss des Fleisches und des Weins³⁾. Ja sie hielten, wie versichert wird, | das Essen und Trinken, als Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses, überhaupt für etwas unreines, was das Licht zu fliehen habe, und wagten desshalb nicht vor Sonnenuntergang etwas zu geniessen; manche trieben die Enthaltensamkeit so weit, dass sie nur alle drei Tage, einzelne sogar nur alle sechs Tage, Nahrung zu sich nahmen⁴⁾. Auch in der Schätzung der Ehelosigkeit stimmen sie mit den Essauern überein: mögen sie auch die Ehe nicht unbedingt gemissbilligt haben, so erschien ihnen doch die Virginität als das höhere, und um ihrem Verein angehören zu können, musste man auf die Ehe verzichten: die Frauen, die in ihn aufgenommen werden, sind nicht ihre Ehefrauen, sondern Jungfrauen, oder auch Wittwen, welche der Ehe entsagen, um sich dem therapeutischen Leben zu ergeben⁵⁾. Ebenso |

ihre gemeinsamen Mable bestritten wurden. Möglich allerdings, dass diejenigen, denen sie ihr Vermögen überliessen, dafür zu sorgen hatten.

1) PHILo 894 E f. (477) vgl. 894 C: *ἐν χράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμελίον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς.*

2) A. a. O. 899 B (481). Dass diese Feierkleider von Leinwand waren, ist zu vermuthen; sonst trugen sie aber ebenso wie die Essener auch wollene Stoffe; PHILo a. a. O. 895 B (477).

3) A. a. O. 894 E (477): *σιτοῦνται δὲ* (bei ihren Sabbathmahlen) *πολυτελεῖς οὐδέν, ἀλλὰ ἄρτον εὐτελῆ καὶ ὄψον ἅλεις, οὓς οἱ ἀβροδίατοι παραρτύνουσιν ὑσσώπῳ, ποτὸν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν.* 900 D (483): *οἶνος ἐκείταις ταῖς ἡμέραις* (bei ihren Bundesmahlen) *οὐκ εἰσχομίζεται, ἀλλὰ διαυγέστατον ὕδωρ . . . καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναιμῶν, ἐφ' ἧς ἄρτοι μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἅλεις, οἷς ἐστίν ὅτε καὶ ὑσσωπος ἡδυσμα παραρτύνεται . . . νηφάλια γάρ, ὥς τοῖς ἱερῷσι θύειν, καὶ τούτοις βιοδὴν ὁ ὁρθὸς λόγος ὑφηγεῖται* u. s. w. Ist hier auch nur von den Festmahlen der Therapeuten die Rede, so mussten ihnen doch die hier angegebenen Gründe auch sonst das Fleisch und den Wein verbieten.

4) A. a. O. 894 C f. (476), mit der Begründung: *ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκίτους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.*

5) Die Hauptstelle über diesen Gegenstand findet sich S. 899 D (482): *συνεσιτῶνται δὲ* (bei ihren Festmahlen) *καὶ γυναῖκες, ὧν αἱ πλείους*

verwerfen sie mit den Essenern die Sklaverei als naturwidrig¹⁾. Lassen sich ferner auch die Reinigungsbäder und Waschungen der Essener bei den Therapeuten nicht nachweisen, so erinnern dagegen ihre Bundesmahle lebhaft an die der Essener. An jedem siebenten Tag (jedem Sabbath) halten sie ein Festmahl²⁾; an jedem fünfzigsten³⁾ versammeln sie sich in grösserer Anzahl in weissen Feierkleidern zu gemeinsamen Mahlzeiten⁴⁾. Auf Gebete, Vorträge über biblische Texte und Gesänge folgt ein Mahl, welches aus Brod und

γηραιά, παρθένοι τὴν ἀγγελίαν . . . διανιέμῃται δὲ ἡ κατάκλησις, χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιᾷ, χωρὶς δὲ γυναῖξιν ἐπ' ἐξώφυλλον. Weiter vgl. m. 894 B (476): in den gottesdienstlichen Räumen der Therapeuten seien (wie heute noch in den Synagogen) zwei getrennte Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Frauen; καὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐξ ἑθους συνακροῶνται, τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι. 902 B (484): nach dem Bundesmahl theilen sie sich in einen Männer- und einen Frauenchor, um Wechselgesänge aufzuführen. Bei der ersten von diesen Stellen kann man nun freilich zweifelhaft sein, ob sich das παρθένοι u. s. f. auf alle weiblichen Mitglieder des Vereins oder (wie wahrscheinlicher) nur auf die πλείους beziehe. Aber unsere ganze Schilderung setzt voraus, dass nur unverheirathete Frauen in den Verein aufgenommen wurden, also entweder blos Jungfrauen, oder neben ihnen auch noch Wittwen. Denn es ist nicht allein nirgends von Ehefrauen und Kindern der Therapeuten die Rede, sondern es lässt sich auch nicht absehen, wie sich solche mit ihrem besitzlosen und müssigen Einsiedlerleben vertragen hätten. Wenn ferner S. 899 D gesagt wird: die therapeutischen Jungfrauen entsagen aus Liebe zur „Philosophie“ den körperlichen Lüsten, indem es ihnen nicht um sterbliche, sondern um unsterbliche Nachkommen zu thun sei, so musste dieser Grund (welcher in dieser Form freilich schon wegen der Beziehung auf PLATO Symp. 209 E den Verfasser angehört), die Therapeuten überhaupt von der Ehe abhalten. Waren endlich, dem obenangeführten gemäss, die meisten der therapeutischen Frauen schon betagt, so begreift sich diess gleichfalls nur unter der Voraussetzung, dass die Therapeuten unverheirathet waren, und in der Regel nur solche Frauen, welche unter Bewahrung ihrer Virginität oder als Wittwen schon ein gewisses Alter erreicht hatten, in ihre Gesellschaft aufgenommen wurden.

1) A. m. O. 900 A (482).

2) S. 894 E (477) mit der Einleitung: τὴν δὲ ἐβδόμην παντέρου τινα καὶ πανέροτον νομίζοντες εἶναι.

3) Also jedem 7^{ten}, eine Sabbathwoche beschliessenden Sabbath. Der 50^{te} wird dieser in derselben Weise genannt, wie die jüdisch-christliche Pentekoste oder wie der übernächste Tag die τρίτη ἡμέρα heisst.

4) S. S. 899 A — 903 B (481 ff.).

Salz besteht¹⁾. Die Nacht bis zum Morgen wird unter Absingung von Liedern zugebracht, mit deren Abfassung sich die Therapeuten viel beschäftigten, und von denen sie einen grossen Vorrath in den verschiedensten Versmassen und Melodien besaßen²⁾. Zu ihren gottesdienstlichen Uebungen gehören auch die täglichen Morgen- und Abendgebete, von welchen die ersteren durch ihre Anknüpfung an den Sonnenaufgang einigermaßen an die der Essener erinnern³⁾. Noch bestimmter, als von diesen, wird endlich von | den Therapeuten bezeugt, sie haben den Wortsinn der biblischen Schriften für ein blosses Symbol eines tieferen Sinnes gehalten, der mittelst allegorischer Erklärung an's Licht gebracht werden müsse, und diese Erklärungen seien in zahlreichen (wohl grossentheils pseudonymen) Schriften der Partei niedergelegt gewesen⁴⁾. Ueber den Inhalt dieser Schriften wird uns nichts mitgetheilt; da sich aber die Therapeuten gerade durch ihre Vorliebe für das beschauliche Leben von den Essenern unterschieden, die Theorie für den göttlichsten Theil der Philosophie ge-

1) Die Beschreibung desselben S. 900 D (483) ist zwar etwas unklar; wenn jedoch GRÆTZ (S. 465), LUCTUS (S. 28 f.) u. a. glauben, es werde dabei von einem zweimaligen Genuss von Speisen gesprochen, S. 900 D von der eigentlichen Mahlzeit, welche den christlichen Agapen, S. 902 A (484 u.), von dem *παραγέστατον σιτίον*, welches dem Abendmahl entspreche, so steht dem im Wege, dass in der letzteren Stelle der Tisch mit dem *παραγέστατον σιτίον* ausdrücklich *ἢ πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα τράπεζα* heisst, und dieses nur auf die S. 900 D genannte *τράπεζα* gehen kann. Dass es aber von der letzteren heisst, es befinde sich darauf Brod und Salz, dem bisweilen auch Ysop beigemischt sei (s. o. 379, 3), während bei dem *παραγέστατον σιτίον* das Salz immer mit Ysop gemischt sein soll, ist eine Ungenauigkeit, welche gegen die weit bestimmtere Aussage, die in dem *πρὸ μικροῦ λεχθεῖσα* liegt, um so weniger in Betracht kommen kann, da S. 900 D in einer blos vorläufigen allgemeiner gehaltenen Betrachtung über die Nahrung der Therapeuten steht.

2) Vgl. auch S. 893 E (476).

3) S. 893 C (475) vgl. 903 A (485): sie flehten bei Sonnenaufgang, *φωτὸς οὐρανοῦ τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἐμπλησθῆναι*.

4) A. a. O. 893 D (475): *ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν* (so nennt Philo die sabbathliche Schrifterklärung auch De v. Mos. 685 H. 168 M) *ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρμηνείας νομίζουσι φύσεως ἀποχερῆμίνης ἐν ὑπονοήσιν δηλουμένης· ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν*

halten haben sollen¹⁾, und da auch eine so durchgeführte allegorische Erklärung, wie die ihrige, immer eigenthümliche Lehrrsätze voraussetzt, so müsste die Spekulation bei ihnen weiter entwickelt gewesen sein, als bei den Essenern, so dass wir sie in dieser Beziehung unter die nächsten Vorläufer Philo's auf jüdischem Religionsgebiete zu zählen hätten. Auch die Richtung dieser Spekulation wäre dann wohl im allgemeinen von derjenigen der späteren alexandrinischen Religionsphilosophie nicht verschieden, und jener anthropologische und metaphysische Dualismus, dessen Spuren wir schon bei den Essenern fanden, bei ihnen noch bestimmter zum Dogma ausgebildet gewesen.

Die Glaubwürdigkeit dieser Schilderung und die Aechtheit der Schrift, der wir sie verdanken, ist nun freilich in neuerer Zeit lebhaft bestritten worden²⁾; und muss auch die letztere nach WENDLAND's eindringender Untersuchung dieser Frage³⁾ eingeräumt werden, so lässt sich doch nicht ver-

ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγῆται γινόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας ὑπέλιπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμῶνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον. Ebd. 901 C (483): αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις τοικίται ζῆσι· καὶ σῶμα μὲν ἔχει τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐναποκείμενον ταῖς λέξεσιν ἀόρατον νοῦν. Die ὑπόνοια bezeichnet den unter einem Bilde verborgenen Sinn; vgl. Philo Qu. det. pot. insid. 185 D (222 M.) und 1. Abth. 323, 2^a.

1) A. a. O. 889 B (471): *Ἑσσαιῶν πέρι διαλεχθεῖς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἐξήλωσαν καὶ διεπόνησαν βίον . . . αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασμένων . . . τὰ προσήκοντα λέγω. 899 D (481 f.):* für presbύτεροι halten sie τοὺς . . . ἐνακμάσαντας τῇ θεωρητικῇ μέρει φιλοσοφίας, ὃ δὴ κάλλιστον καὶ θεϊοτάτον ἐστι.

2) Nachdem schon GRATZ Gesch. d. Judenth. III, 463 ff. für die Behauptung, dass unsere Schrift Philo von einem Christen unterschoben worden sei, um durch sie das Mönchsleben zu empfehlen, eine Reihe von Gründen in's Feld geführt hatte, deren Widerlegung unsere 2. Auflage S. 255 ff. unternahm, hat in der Folge LUCIUS (Die Therapeuten. 1879) die gleiche Ansicht gründlicher durchzuführen versucht, und auch mich eine Zeit lang für sie gewonnen. Ich habe mich nun aber doch von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt.

3) Die Therapeuten und die philon. Schrift vom beschaul. Leben. Jahrb. f. class. Philol. 1896. S. 695—772 (auch in Seperatabdr.); vgl. Denselben Berl. philol. Wochenschr. 1895, 705 ff. — WENDLAND zeigt hier, dass unsere Schrift, wie sich aus ihrer Textesgeschichte und ihrer Be-

kennen, dass seine apologetische und panegyrische Tendenz Philo verleitet hat, seine Therapeuten in ungeschichtlicher Weise zu idealisiren und namentlich ihre Theologie (oder was dasselbe: ihre Schrifterklärung) mit der seinigen über Gebühr zu identificiren¹⁾. Als gesicherte Thatsache wird aber doch immer das Dasein eines jüdischen Ascetenvereins anerkannt werden müssen, welcher sich selbst den Namen der Therapeuten beilegte²⁾, seinen Sitz in einer Niederlassung am mareotischen See hatte und in seiner Lebensweise und seinen gottesdienstlichen Einrichtungen von Philo im wesentlichen richtig, aber nicht ohne Unklarheit und rednerische Uebertreibung³⁾ geschildert

nützung bei Origenes, und wahrscheinlich auch bei Clemens, ergibt, erheblich älter ist als die ersten Anfänge des christlichen Mönchswesens; dass sie vollkommen geeignet war, einen Theil von Philo's Apologie der Juden zu bilden, auf deren Schilderung der Essener (nicht auf die Schrift *Quod omnis probus liber*) ihr Anfang zurückweist; dass ihr Stil und ihre Sprache durchweg die charakteristischen Merkmale der philonischen zeigen; dass die Schilderung der Therapeuten der specifisch christlichen Züge zu sehr entbehrt, um ihren Zweck in der Empfehlung des christlichen Mönchslebens suchen zu können, dass dieses aber auch in der Zeit seiner Entstehung einer solchen Empfehlung nicht bedurfte, und dass ihr in jener Zeit weder die Auktorität Philo's noch der Vorgang einer jüdischen Sekte eine nennenswerthe Unterstützung gewährt haben würden. Auch mir scheinen diese Gründe überzeugend. Wollte der Verfasser unserer Schrift seine Therapeuten von den Lesern derselben für Christen gehalten wissen (wofür sie bekanntlich EUSEB. K. G. II, 16 erklärt), so würde er sie bestimmt als solche erkennbar gemacht und nicht jede Beziehung auf Christus und die christlichen Lehren vermieden haben. Sollten andererseits in denselben zur Empfehlung der christlichen Ascese jüdische Vorgänger derselben geschildert werden, so würden sich dazu vielleicht die alttestamentlichen Prophetenschüler oder die angeblichen Vertrauten des Moses (s. o. S. 337), aber nicht Juden aus der Zeit Philo's geeignet haben, in denen die Christen des 3ten und 4ten Jahrhunderts nicht ein Vorbild für sich selbst, sondern nur Angehörige des ungläubigen, von Gott verworfenen Volkes, das Christus gekreuzigt hatte, gesehen haben würden.

1) M. s. hierüber WENDLAND S. 732—737 und den von Demselben S. 754 ff. gegebenen Nachweis der merkwürdigen, allem Anscheine nach beabsichtigten Parallele zwischen Philo's Schilderung der Therapeuten und seines Zeitgenossen, des judenfeindlichen stoisirenden Priesters Chäremon, Bericht über die Lebensweise der ägyptischen Priester b. PORPH. *De abstin.* IV, 6 f.

2) Philo fand diesen ja bereits vor und war über seine Bedeutung nicht mit sich im reinen.

3) Vgl. S. 378, 1. 379, 4.

wird. Ueber die Entstehung der Therapeuten, die Zeit und die Gründe derselben, schweigt Philo, aber die vielen und eingreifenden Züge, in denen sie sich mit den Essenern berühren, machen es mir trotz der unverkennbaren Verschiedenheit beider, welche theilweise schon durch lokale Gründe bedingt war¹⁾, durchaus wahrscheinlich, dass der Vorgang jener palästinensischen Partei bei der Bildung des alexandrinischen Ascetenvereins wesentlich betheiligt war²⁾. Da aber niemand ausser Philo, und auch er nur in dieser einen Schrift, der Therapeuten erwähnt, ist zu vermuthen, dass es dieser Verein nur zu einer beschränkten Ausbreitung und Dauer und keiner bedeutenden geschichtlichen Wirkung gebracht habe. Doch mögen von jenen Allegorikern, in denen Philo selbst uns Vorgänger seiner Schrifterklärung kennen lehrt (s. o. S. 286), manche der Gesellschaft der Therapeuten angehört haben.

1) Alexandrinische Juden waren ohne Zweifel nicht in demselben Masse, wie die palästinensischen Essener, genöthigt, zu dem Opferdienst im Tempel und zu der pharisäischen Gesetzesauslegung Stellung zu nehmen.

2) So entschieden auch WENDLAND a. a. O. S. 746 f. 752 jeden Zusammenhang der Therapeuten mit den Essenern ablehnt, so sind es doch, wie mir scheint, der Berührungspunkte zwischen beiden zu viele und eingreifende, als dass wir annehmen könnten, von den zwei zeitlich und räumlich sich so nahe stehenden jüdischen Ascetenvereinen sei der jüngere und unbedeutendere ohne jeden Einfluss des älteren und stärkeren entstanden. Um die Nachweise für ihre Verwandtschaft, welche S. 378 f. gegeben wurden, im übrigen nicht zu wiederholen, will ich hier nur auf einen Punkt aufmerksam machen. Wie S. 335, 2 gezeigt ist, wird in der ebjonitischen *Διαμαρτυρία*, welche zu der ältesten Schicht der Clementinischen Homilien gehört, für die Aufnahme neuer Mitglieder in die Klasse der Lehrer ein Ritual vorgeschrieben, das sie selbst auf die *ἀγωγή Μωϋσέως*, d. h. auf die essenische Ueberlieferung, zurückführt. Wenn nun in diesem (c. 4 Schl.) bestimmt wird, dass der Neuaufgenommene nach der Ablegung seines Gelübdes *ἄρου καὶ ἄλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλάβῃτω*, so liegt am Tage, dass dieses aus Brod und Salz bestehende Mahl eine gottesdienstliche Handlung war, zu der nur vollberechtigte Mitglieder des Ordens zugelassen wurden. Begegnet uns nun ein ähnliches, aus denselben Elementen bestehendes Mahl bei den Therapeuten als der Gipfel ihrer Gottesverehrung, sonst aber nirgends im jüdischen Religionsgebiet: hat es dann irgend eine Wahrscheinlichkeit, dass diese Uebereinstimmung der beiden Ascetenvereine ohne einen realen Zusammenhang derselben zu Stande gekommen ist?

8. Philo¹⁾.

Was diesen merkwürdigen und einflussreichen Mann²⁾ vor seinen Vorgängern auszeichnet, ist die Vollständigkeit

1) GFRÖRER Philo und die alexandr. Religionsphil. I. 1831. DÄHNE Geschichtl. Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I. 1834. Ders. in Ersch u. Gruber's Encykl. 3. Sect. XXIII, 435 ff. RITTER Gesch. d. Phil. IV, 444 ff. PRELLER-WELLMANN Hist. phil. gr. rom. §. 596 ff. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 282 ff. USBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. 5. A. I, 266 ff. VACHEROT École d' Alexandrie I, 142—167. EWALD Gesch. d. V. Ist. VI, 231—286. BAUR Anzeige der Schrift von Dähne, Jahrb. f. w. Krit. 1835, S. 746 ff. Ders., die Lehre v. d. Dreieinikg. 1, 59—78. DORNER Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi I a, 21—57. LUTTERBECK newest. Lehrbegr. I, 418—446. CREUZER Zur Kritik d. Schriften d. Juden Philo. Theol. Stud. u. Krit. I (1832), 1 ff. GROSSMANN Quæstionum Philonearum part. I. II. Lpz. 1829. Vgl. Dens. De ascetis Iud. vet. ex Philone Altenb. 1833. De philosophia Sadducæorum (nach Philo) part. I—IV. Lpz. 1836 ff. De Philon. Iud. operum contin. serie u. s. w. part. I. 1841, p. II. 1842. De Phariseismo Judæorum Alexandrino p. I. 1846. p. II. 1847. p. III. 1850. Anecd. græc. Philon. Leipz. 1856. STEINHART in PAULY's Realencykl. V, 1499 ff. KEFERSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen, Lpz. 1846. BUCHER Philon. Studien Tüb. 1848. WOLFF die philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. Gothenb. 1858. GEORGI in der S. 84, 1 angeführten Abhandlung. HEINZE Lehre v. Logos 204—297. SINGFRIED Philo als Ausleger des A. T. 1875. RÉVILLE Le Logos d'après Philon. Gen. 1877. BR. BAUER Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum 1874. Noch weiteres bei PRELLER-WELLMANN a. a. O. S. 488.

2) Ueber Philo's Leben wissen wir wenig, und fast nur, was er selbst gelegentlich mittheilt. Sein Wohnort war Alexandria (Leg. ad Caj. 1013 E. 567 M.: τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν); dass es auch sein Geburtsort war, sagt Hieron. Catal. script. eccl. 11. Seine Familie gehörte zu den ersten in der alexandrinischen Judenschaft: sein Bruder Alexander war Alabarch (d. h. erster Vorsteher, was auch die Herkunft dieses Titels sein mag) derselben und wird als γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσας τῶν ἐκεί bezeichnet (Jos. Antt. XVIII, 8, 1. XX, 5, 2. XIX, 5, 1); sein Neffe (ex fratre nepos Philo de rat. anim. I, 123. 161 f. Auch.) Tiberius Alexander, der Sohn des Alabarchen, war unter Claudius Procurator von Judäa, unter Nero und Vespasian Präfekt von Aegypten (Jos. Antt. XX, 5, 2 vgl. B. J. II, 11, 6, 15, 1. 10, 7 f. IV, 10, 6. VI, 4, 3. Tac. Ann. XV, 28. Hist. I, 11. II, 74. 79). Nach Hieron. a. a. O. Phot. Cod. 105 wäre er priesterlicher Abkunft gewesen. Seine Geburt scheint zwischen 30 und 20 v. Chr. zu fallen, da er bei der Sendung nach Rom im J. 39 oder 40 n. Chr. schon in vorgerückten Jahren stand (Leg. ad. Caj. 1018 C. 572 M.), und im Eingang der ebengenannten, wahrscheinlich bald nachher verfassten Schrift (992, A. 545 M.) sich einen γέρον nennt. Ueber seine Bildungs-

und Folgerichtigkeit, mit der er ihren Standpunkt zum System | ausgeführt hat. Die Verbindung der jüdischen Theologie mit griechischer Philosophie hatte sich allerdings schon längst vollzogen; unter den griechischen Schulen hatte das alexan-

geschichte wissen wir fast nichts, so klar auch aus seinen Schriften (auch abgesehen von seinem eigenen Zeugniß *De congr. qu. erud. gr.* 435 A. 530 M. *De spec. leg.* 776 C. 800 M.) hervorgeht, dass er in jüdischer und griechischer Wissenschaft sorgfältig unterrichtet worden war, und diesen Unterricht wissbegierig aufgenommen hatte. Aus seinem späteren Leben ist die einzige Thatfache, die wir kennen, seine Theilnahme an der Gesandtschaft an Caligula, welche den alexandrinischen Juden Befreiung von den über sie verhängten Verfolgungen erwirken sollte, welche aber nichts ausrichtete, und ohne die Ermordung des Tyrannen für die Gesandten, an deren Spitze Philo stand (*Jos. A.* XVIII, 8, 1), leicht sehr gefährlich hätte werden können. (Das nähere darüber in der *Legatio ad Cajum*; vgl. auch S. 296 u.) Auch sonst wurde er aber, nach den Klagen *De spec. leg.* 776 f. (299 f.) zu schliessen, vielfach von praktischen Geschäften in Anspruch genommen. Ob er verheirathet war, wissen wir nicht; von der in den Ausgaben und den meisten Handschriften der Frau eines Philo zugeschriebenen Aeußerung bei *Stob. Floril.* 74, 54, welche man auf unsern Philo beziehen wollte, zeigt *BERNAYS Phokion* 152 f., dass hier statt *Φίλωνος* „*Φωνωνος*“ zu lesen ist. Philo's Todesjahr ist unbekannt; es fällt aber wahrscheinlich in die Regierung des Claudius (41–54 n. Chr.). Die Angaben christlicher Schriftsteller (*Ecs. K. G.* II, 17. *Phot. Cod.* 105) über sein Verhältniss zum Christenthum sind handgreifliche Fabeln. Von seinen zahlreichen Schriften scheint der grösste Theil auf uns gekommen zu sein; auf zwei jetzt verlorene (Leben Isaak's und Jakob's) verweist er *De Josepho* Anf. 526 A. Auch die Aechtheit der meisten in unserer Sammlung enthaltenen Stücke ist nicht zu bezweifeln; unächt sind: die Predigten über Sampson und Jonas (worüber *FREUDENTHAL* Josephus üb. d. Herrsch. d. Vern. 141 ff.); die aus Philo compilirte Schrift *De mundo*; das erste Buch *De providentia*, welches, wie *DIELS Doxogr.* 1 ff. zeigt, nur ein Auszug aus Philo ist, und vielleicht auch noch anderes. Ueber *qu. omn. prob. liber* vgl. S. 309, 3; über *De vita contempl.* S. 382, 2; über *De aetern. mundi* *BERNAYS* Abhandl. d. Berl. Akad. Hist.-phil. Kl. 1876, S. 269 ff. meine Abhandlung *Hermes* XVI, 137 ff. *WENDLAND* Berl. phil. Wochenschr. 1891, 1029 ff. *CUMONT* in s. Ausgabe (1891). Eine eingehendere monographische Untersuchung über Philo's Werke fehlt noch; zur Zeit vgl. m. über dieselben *GFRÖRER* I, 7 ff. *DÄHNE* Encykl. a. a. O. S. 439 ff. *STEINHART* a. a. O. 1500 f. *GROSSMANN* in den vor. Anm. genannten Abhandlungen. *EWALD* S. 263 ff. Bei meinen Anführungen bezieht sich die erste Seitenzahl auf die Höschel'sche, die zweite, mit M. bezeichnete, auf die Mangey'sche Ausgabe; die aus dem Armenischen übersetzten Werke citire ich nach den Seitenzahlen der Ausgabe von *AUCHER*. Mit einer neuen, den heutigen Anforderungen entsprechenden Ausgabe Philo's sind *JOHN* und *WENDLAND* beschäftigt.

drinische Judenthum die neuauftretende platonisch-pythagoreische zur Führerin gewählt; als das Werkzeug zur Verschmelzung des jüdischen Offenbarungsglaubens und der philosophischen Sätze hatte sich die allegorische Schrift-erklärung seit mehreren Menschenaltern eingebürgert; von den leitenden Ideen der späteren alexandrinischen Spekulation waren schon manche, mehr oder weniger ausgebildet, im Umlauf¹⁾. Aber wenn wir auch nicht genau wissen, wie weit diese Entwicklung vor Philo fortgeschritten war, so werden wir doch schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, er | erst sei es gewesen, welcher die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus mit wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Princip verknüpfte, die eigenthümliche Weltanschauung seiner Schule metaphysisch begründete, und sie nach allen Seiten hin ausführte. Was uns von der alexandrinischen Spekulation vor Philo überliefert ist, zeigt uns mehr nur einen unbewussten und vereinzelt Einfluss griechischer Philosopheme; bei Philo zuerst begegnet uns die klar ausgesprochene Ueberzeugung, dass die wahre Theologie durch ein umfassendes gelehrtes und philosophisches Wissen bedingt sei; hier zuerst der Versuch, mit diesen Hülfsmitteln den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens denkend zu durchdringen, und ihn unter Ergänzung der hiefür nöthigen Mittelglieder mit gewissen philosophischen und theologischen Grundanschauungen innerlich zu verknüpfen. Der Werth und die Geltung des jüdischen Religionsglaubens soll dadurch allerdings nach Philo's Absicht nicht im geringsten geschmälert werden: das jüdische und das hellenische Element gelten ihm nicht für gleichberechtigt, sondern das letztere soll sich dem ersteren unterordnen; sein System ist eine solche Umbildung der jüdischen Dogmatik, bei der ihr wesentlicher Inhalt festgehalten, und nur die Form der griechischen Wissenschaft benützt werden soll; und kann auch diese jüdische Scholastik den materiellen Einfluss der fremden Philosophie so wenig ausschliessen, als die christliche, so gewinnt dieser doch niemals die Stärke, sich im bewussten Widerspruch mit der

1) Vgl. S. 286 f.

positiven Religion geltend zu machen, und das theologische Princip der Tradition durch das philosophische der freien Forschung zu verdrängen.

Philo selbst hat diese seine Stellung zwischen der jüdischen Offenbarung und der hellenischen Wissenschaft sehr bestimmt ausgesprochen. Die heiligen Schriften seines Volkes sind ihm der Inbegriff alles Wissens¹⁾, ihre Gesetze für jeden Israeliten durchaus bindend²⁾; sie sind durch eine göttliche Eingebung entstanden, welche jeden Irrthum und jede Unvollkommenheit ausschliesst³⁾; es ist daher kein Wort in ihnen, das nicht voll Absicht und Bedeutung wäre⁴⁾; jeder Spott über sie zieht die schwersten Strafen nach sich⁵⁾, und ihre Inspiration erstreckt sich selbst auf ihre griechische Uebersetzung⁶⁾. Philo sucht desswegen, wie er versichert, keine andere Quelle der Weisheit: die Auslegung der heiligen Schriften gilt ihm für die seinem Volke eigenthümliche Art des wissenschaftlichen Unterrichts⁷⁾, und diesem Herkommen

1) De mundi opif. 2 B.: *Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ἀκρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθείς*. Conf. lingu. 333 E. 419 M.

2) Migr. Abr. 402 A f. 450 f. M. s. u. 395, 2.

3) V. Mos. 681 D. 168 M. De De spec. legg. 343 M. De monarch. 820 C. 222 M. Qu. rer. div. h. 518 A. 511 M. Die Inspiration ist nach diesen Stellen ein Ergriffensein vom göttlichen Geiste, durch welches jede menschliche Selbstthätigkeit aufgehoben und der Prophet zum reinen Werkzeug der göttlichen Offenbarung gemacht wird; die Unterschiede in der Mittheilung dieser Offenbarung, welche in der ersten derselben berührt werden, sind für die Hauptfrage ohne Erheblichkeit.

4) De agric. 187 C. 300 M. De Cherub. 117 D. 149 M. De prof. 458 C. 554 M.

5) Vgl. mut. nom. 1053 E. 587 M., wo Philo mit sichtlichcr Befriedigung berichtet, wie ein Mann, welcher sich über die Namensänderung Abraham's und Sara's lustig gemacht hatte, zur wohlverdienten Strafe sich bald darauf erhängt habe.

6) V. Mos. 657 E ff. 138 M., wo die Erzählung des Aristee von der Entstehung der LXX um den abenteuerlichen Zug bereichert ist, dass die Siebzig in Folge einer höheren Eingebung in ihrer Uebersetzung wörtlich übereinstimmten.

7) V. Mos. 685 D (168): *εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἐβδόμας Ἰουδαῖοι τὴν πατριον φιλοσοφίαν τὸν χρόνον ἔκτινον ἀναθέντες ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν περὶ φύσιν*; ebenso De v. contempl. s. o. 381, 4.

getreu entwickelt er selbst seine Gedanken fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Bücher; denn diese sind ihm weit die wichtigste Offenbarungsurkunde, ihr Verfasser erscheint ihm als der grösste von allen Propheten, ja als der grösste von allen Menschen¹⁾, und so unbedingt ist seine Verehrung gegen sie, dass er, wie ein ächter Rabbine²⁾, aus jedem ihrer Worte, ja aus jeder Wortform der alexandrinischen Uebersetzung (wie wir diess auch später noch finden werden) die tiefsten Lehren ableitet. Auch im einzelnen schliesst sich seine Erklärung, namentlich in der Auffassung der rituellen | und bürgerlichen Gesetze³⁾, vielfach an die national jüdische Ueberlieferung an⁴⁾. Fasst man den Standpunkt Philo's blos nach dieser Seite in's Auge, so kann man ihn nur als den eines extremen Supranaturalismus, einer unbedingten Unterwerfung unter die positive Auktorität bezeichnen, und ihn mit der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit jener Zeit auf eine Linie zu stellen versucht sein.

Dieser Auktoritätsglaube erhält jedoch seine wesentliche Beschränkung durch die Bedeutung, welche der griechischen Philosophie eingeräumt wird. Mag sich Philo auch noch so sehr als Jude fühlen, sein Judenthum ist nicht ausschliessend genug, um nicht auch ausserhalb seines Volkes und seiner Religion wahre Weisheit anzuerkennen. Mit umfassender Kenntniss der griechischen Litteratur ausgerüstet⁵⁾, in der griechischen Sprache und der griechischen Uebersetzung der heiligen Schriften ungleich mehr zu Hause, als in ihrer Ursprache und ihrem Urtext⁶⁾, beruft er sich auf die griechischen

1) Die Nachweisungen b. GFRÖRER I, 60 ff. KREPERSTEIN a. a. O. 128 f.

2) Nach dem bekannten rabbinischen Grundsatz: an jedem Häkchen der Schrift hängen Berge von Lehren.

3) M. vgl. hierüber RITTER Philo und die Halacha (Lpz. 1879), wo im einzelnen gezeigt wird, wie sich Philo's Auffassung des jüdischen Civil- und Sacralrechts zu den aus Josephus und aus talmudischen Schriften bekannten jüdischen Erklärungen verhält.

4) Vgl. SIEGFRIED Philo v. Alex. 16 ff. 146 ff.

5) Nähere Nachweisungen hierüber bei SIEGFRIED S. 137 ff.

6) Philo selbst bezeichnet das Griechische als seine Muttersprache z. B. Conf. lingu. 338 E (424). Congr. qu. erud. gr. 430 C (525). Ueber seine Gracität und seinen Stil handelt SIEGFRIED S. 31 ff. sehr eingehend. Der-

Philosophen, auf die Magier, auf die Gymnosophisten so gut, wie auf Essener, um das Dasein des Weisen darzuthun¹⁾; er bewundert die bekannte That eines Kalanus²⁾; er nennt einen Plato den grossen, selbst den heiligen³⁾; er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreer, von dem heiligen Verein der göttlichen Männer, eines Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleanthes u. s. w.⁴⁾; er gesteht Hellas zu, dass | es sich als Wiege der Wissenschaft und einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne⁵⁾; er beweist seine Verehrung der griechischen Philosophie noch weit stärker, als diess in einzelnen Aeusserungen geschehen kann, durch den ausgedehnten Gebrauch, den er von hellenischen Lehren gemacht, durch den Einfluss, den er diesen Lehren auf seine eigene Ansicht gestattet hat. Unter denselben sind es die Plato's, der neuen Pythagoreer und der Stoa, die ihn am meisten anziehen; schwächer ist der Einfluss der peripatetischen Philosophie, deren Nüchternheit dem Theosophen begreiflicherweise weniger zusagte, während ihm die in Alexandria neu erstandene Skepsis zur Unterstützung seiner Mystik willkommen ist⁶⁾. Der Mittelpunkt aller Weisheit ist ihm allerdings die Theologie, und in dieser hält er sich zunächst an die jüdische Dogmatik; aber die Philosophie und selbst die encyclischen Wissenschaften sind seiner Meinung

selbe zeigt S. 140 ff., dass er des Hebräischen, das ihm mit dem Chaldäischen zusammenfällt, zwar kundig war, aber die biblischen Schriften in der, seiner Meinung nach inspirirten, Uebersetzung benützte.

1) Qu. omn. pr. lib. 876 B. 881 B. 456. 462 M. vgl. De provid. II, 12 f.

2) Qu. omn. pr. lib. 879 A f. (459).

3) De provid. II, 42. S. 77 A. Qu. omn. prob. lib. 867 A. 447 M. (wenn man nämlich hier *ἱερωτάρον*, nicht *λεγομαί* liest) vgl. De prof. 459 E. 555 M. (Dass auch die Aeusserungen der Schrift vom beschaulichen Leben über das platonische Gastmahl damit nicht im Widerspruch stehen, zeigt WENDLAND Die Therapeuten, Jahrb. f. class. Phil. 1896, S. 705.) Aehnlich Qu. rer. div. h. 510 C (508): *τὸν μέγαν καὶ ἀοίδιμον . . . Ἡράκλειτον*.

4) Qu. omn. pr. lib. Anf. De provid. II, 48. S. 79 A. CLEMENS nennt ihn Strom. I, 305 D geradezu: *ὁ Πυθαγόρειος φίλων*.

5) De provid. II, 109, S. 117 A., griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 52.

6) Vgl. S. 9. 7.

nach ein unentbehrliches Hülfsmittel der Theologie¹⁾; diese Wissenschaften waren aber nur bei den Griechen zu finden, und so musste sich ihm von selbst eine ungleich günstigere Ansicht von dem Werth der griechischen Bildung ergeben, als der Mehrzahl seiner jüdischen Volksgenossen. Mag er daher auch den Gesetzgeber seines Volkes hoch über die griechischen Philosophen erheben²⁾, so ist doch der Gesichtspunkt, unter dem er das Verhältniss der griechischen Philosophie zur jüdischen Religion auffasst, ganz überwiegend die wesentliche Gleichheit ihres Inhalts: das jüdische Gesetz enthält die reinste und vollkommenste Weisheit, aber die Philosophie enthält dieselbe Weisheit, nur weniger rein und vollständig. Selbst die griechischen Dichter werden trotz ihrer polytheistischen Mythologie in dieses Urtheil miteingeschlossen³⁾; Philo lässt ihnen | dieselbe Entschuldigung zugutekommen, welche schon die Stoiker auf die heidnischen, er selbst auf die jüdischen Mythen angewandt hatte: wir dürfen nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um Wahrheit darin zu entdecken⁴⁾, und

1) Ich werde später noch auf diesen Punkt zurückkommen, wesshalb ich ihn hier nur kurz berühre. Ebenso werden die Belege für den Einfluss der griechischen Lehren auf die philonische durch unsere ganze Darstellung gegeben werden.

2) Diese Voraussetzung liegt schon in der sogleich zu besprechenden Herleitung der griechischen Weisheit aus dem A. Testament. Weiter vgl. m. was S. 388 f. angeführt ist, und Stellen wie v. Mos. 656 A (136), wo ausgeführt wird, dass Moses unter allen Gesetzgebern weit die erste Stelle einnehme, und seine Gesetze ewig und unveränderlich, wie Naturgesetze, sich erhalten. Dagegen heisst es Fragm. 654 M. (VI, 210 Richt. aus Jo. DAMASC. Parall. a. S. 748) über alle hellenischen und barbarischen Philosophien, dass sie ζητούσαι τὴν φύσεως οὐδὲ τὸ βραχύτατον ἡδυνήθησαν τηλαυγὺς ἰδεῖν.

3) Zum folgenden vgl. m. GEORGI Zeitschr. f. hist. Theol. IX (1859), 4, 74 f.

4) De provid. II, 40 f. S. 75 A.: man solle die Mythen über Hephæst auf's Feuer, die über Here auf die Luft, die über Hermes auf die *ratio* (λόγος) deuten, und man werde finden, dass sie geziemend und würdig über die Gottheit gesprochen haben. Es sind diess die stoischen Deutungen. Stoisch ist auch der Grundsatz (ebd.): was der Gottheit unwürdig zu sein scheine, enthalte nicht wirklich eine Blasphemie, sondern vielmehr ein *indicium inclusæ physiologiæ*. Das liess sich allerdings zum voraus nicht erwarten, dass sich Philo über diese Dinge immer mit strenger Gleich-

Philo selbst trägt insofern kein Bedenken, sich bisweilen auf griechische Mythen zu berufen¹⁾. Ja er ist weitherzig genug, um sogar der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Während der jüdische Volksglaube jener Zeit in den Göttern der Heiden nur böse Dämonen zu sehen wusste²⁾, so hält Philo für den eigentlichen, unter der mythologischen Form versteckten Gegenstand des heidnischen Kultus theils in stoischer Weise die Gestirne und Elemente³⁾, theils in stoisch-euemeristischer die grossen Männer der Vorzeit⁴⁾. Bedenkt man nun, | dass Philo mit der Mehrzahl der griechischen Philosophen die Gestirne für lebendige Wesen, und ihre Seelen für reine Geister der höheren Ordnung erklärt⁵⁾, ja dass er sie geradezu mit Plato als die sichtbaren

mässigkeit und Folgerichtigkeit äussern werde. Diese liegt überhaupt nicht in seiner Art; im vorliegenden Fall war ein gewisses Schwanken schon dadurch bedingt, dass Philo's Schriften aus verschiedener Zeit stammen und für verschiedene Leser, bald nur für Juden, bald auch für Nichtjuden bestimmt sind; dann aber auch dadurch, dass er verschiedene Quellen benützte und ihnen mehr oder weniger genau folgte.

1) Z. B. De Abrah. 357 C. 9 M. v. M. 655 B. 135 M. mundi opif. 30 C. 31 M. Qu. omn. prob. lib. 886 D. 467 M.

2) Die erste Spur dieser Vorstellung findet sich in den LXX Ps. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17. Jes. 65, 11, dann Bar. 4, 7. ΔΑΗΝΕ II, 69 f. und GEORCH a. a. O. 65 f. glauben zwar, δαιμόνιον bezeichne in diesen Stellen gute Dämonen, und nach der Ansicht der Uebersetzer liege der Fehler des Heidenthums nur darin, dass es untergeordnete Wesen an der Stelle Gottes verehrte. Allein dass nicht bloss δαίμων, sondern auch δαιμόνιον von den Hellenisten mit Ausnahme Philo's für gute Wesen gebraucht werde, dürfte schwerlich zu beweisen sein: in den LXX steht es Jes. 13, 21. 34, 14. Ps. 91, 6 offenbar für unreine Geister; in dem jüdischen Prooemium der Sibyllinen (worüber S. 290, 1) werden die Heidengötter V. 22 ausdrücklich δαίμονες οἱ ἐν ᾧδου genannt. Aus dem jüdischen Volksglauben kam diese Vorstellung in's N. Testament (1 Kor. 10, 20. Apoc. 2, 13) und zu den Kirchenvätern. Philo nennt zwar die Baalsäule Num. 22, 41 eine στήλη δαιμονίου τινός (v. M. 644 E. 124 M.), diess beweist aber nicht mehr, als dass er sich dem Sprachgebrauch seiner Landsleute anschloss, welche eine heidnische Gottheit θεός zu nennen Bedenken trugen.

3) S. S. 391, 4. Decal. 752 A. 753 D (189. 191 M.).

4) So wird Herakles als historische Persönlichkeit anerkannt. Qu. omn. pr. lib. 883 C (464). Leg. ad. Caj. 1003 D (557); ebenso in der letztern Stelle, wenn Philo hier nicht blos *ex hypothesi* redet, Dionysos und die Dioskuren.

5) Die Belege hiefür tiefer unten.

Götter bezeichnet¹⁾; erinnert man sich ferner der Behauptung, welche uns auch später noch begegnen wird, dass die Masse der Menschen die Gottheit nur in den Mittelwesen anzuschauen im Stande sei, durch welche sie sich offenbart: so begreift man es, wenn Philo die polytheistischen Religionen zwar im Vergleich mit der monotheistischen für irrig hält, und namentlich die roheren Formen derselben, wie den ägyptischen Thierdienst, als einen sehr schweren und verderblichen Irrthum betrachtet²⁾, aber nichtsdestoweniger von dem jüdischen Nationalhass gegen das Heidenthum so weit entfernt ist, dass er eine Verfluchung der heidnischen Götter untersagt³⁾, und die Bestrafung des Tempelraubs in Delphi als einen Beweis der göttlichen Vorsehung anführt⁴⁾. Man sieht, so wenig er die heidnischen Religionen als solche billigen kann, so werden sie doch wenigstens als Religionen, als eine wirkliche Gottesverehrung, von ihm anerkannt.

Je grösser aber hiernach die Anerkennung war, welche Philo dem Griechenthum zollte, und der Einfluss, den er selbst von ihm erfuhr, um so begieriger musste er auch die Hilfsmittel ergreifen, mit denen griechisch gebildete Juden den inneren | Widerspruch ihres Standpunkts sich selbst zu verbergen schon längst gelernt hatten. Diese Hilfsmittel waren: einerseits die Voraussetzung, dass die griechische Weisheit selbst aus der jüdischen Offenbarung geflossen sei, andererseits die allegorische Umdeutung der biblischen Aussprüche. Beides hat sich Philo in ausgedehntem Mass an-

1) De mundi opif. 5 E. 33 B (6. 34); De monarch. 813 A. 214 M. Fragm. 643 M. b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 40, wo der armenisch-lateinische Text (De prov. II, 101, S. 110 A.) die merkwürdigen Worte *θεῖαις φύσεσιν* (*ἡλίου καὶ σελήνης*) übergeht.

2) De Decal. 751 E f. 753 E. 754 E ff. (189. 191. 193). De monarch. 812 B. D. 818 C (214. 219). vit. contempl. 890 A ff. 472 M. De Josepho 562 D. 76 M. Das Heidenthum wird hier durchaus auf *ἄγνοια* und *πλάνη* zurückgeführt, seine gröberen Auswüchse auch wohl als *ἀσέβεια* bezeichnet, aber einen dämonischen Ursprung wirft ihm Philo nicht vor.

3) V. Mos. 683 E. 166 M. Als Grund wird angegeben, dass man sich nicht gewöhnen dürfe, den Namen der Gottheit zu verachten. Eine andere Begründung des gleichen Verbots De monarch. 818 C. 219 M.

4) De prov. II, 28. S. 68 A (Fr. S. 640 M. aus Eus. a. a. O. 27 f.).

geeignet. Jene Voraussetzung steht ihm so fest, dass er gar nicht daran zweifelt, Heraklit habe wesentliche Bestimmungen seines Systems, wie die Lehre von den Gegensätzen alles Seins, aus der Genesis entlehnt¹⁾, dem Zeno diene die Geschichte des Jakob und Esau zum Vorbild²⁾, die griechischen Gesetzgeber haben die Bestimmungen des Pentateuchs benutzt³⁾ u. dgl.; ja er sagt ganz allgemein⁴⁾, die jüdischen Gesetze seien zu Barbaren und Hellenen, in alle Weltgegenden und zu allen Völkern, von einem Ende der Erde zum andern gedrungen. Welchen schrankenlosen Gebrauch er von der allegorischen Auslegung macht, ist bekannt⁵⁾. Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tieferen Schriftverständnisses, die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach für Ein Gewerbe von Allegorien⁶⁾; denn da alles in ihr zu unserer Belehrung dienen müsse, so müsse auch in dem scheinbar | unbedeutendsten ein tieferer Sinn gesucht werden⁷⁾,

1) Qu. rer. div. hær. 510 C. 503 M. Quaest. in gen. III, 5. IV, 152.

2) Qu. omn. pr. lib. 873 D. 454 M. vgl. mutat. nom. 1071 A (603), wo die Lehre von der Apathie auf Moses zurückgeführt wird.

3) De jud. 719 D. 345 M.

4) Vit. Mos. 657 A f. 137 M., aus Anlass der Sabbaths- und Fasten-Gesetze.

5) Sehr eingehend handelt von Philo's Schrifterklärung SIGOLFRIED Philo von Alexandria als Ausleger des A. T. (Jena 1875); mit seiner allegorischen Auslegung beschäftigt er sich S. 160—272. Bei ihm finden sich auch Nachweisungen über frühere Besprechungen dieses Gegenstandes.

6) De Josepho 530 D (46): ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοήταις προσκαποδοῦναι. σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. De spec. leg. 804 E (329): ἡδε μὲν αἰτία (des Gesetzes Deut. 25, 11 ff.) ἢ παρὶ πολλοῖς εἰσθε λέγεσθαι· ἑτέραν δ' ἤκουσα θεοσπεσιῶν ἀνδρῶν τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβάνόντων εἶναι σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων u. d. Vgl. auch was S. 329 u. aus Eusebius angeführt ist. Wenn übrigens die Allegorie im A. T. auf den grössten Theil seiner Aussprüche beschränkt wird, so dürfen wir dieses, nach Philo's eigenem Verfahren zu urtheilen, nicht zu wörtlich nehmen: sucht er auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so gibt es doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht finden könnte, wenn er wollte.

7) De congr. qu. erud. gr. 430 B. 525 M. De somn. 573 B (628): Die Erzählung hat nicht den Zweck, ἵνα ὡς παρὰ συγγραφέως ἱστορικοῦ μαθησώμεν . . . ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μάθημα βιωφελέστατον καὶ νοερὸν . . . μὴ ἀμεληθῆναι. De vict. 838 C (241): ταῦτα μὲν ἡ ῥητὴ πρόσταξις περιέχει·

die buchstäbliche Bedeutung der Schriftworte stelle nur ihren Leib dar, die geistige, d. h. allegorische, ihre Seele¹⁾. Ob dabei der buchstäbliche Sinn neben dem allegorischen stehen bleibt oder nicht, ist wesentlich gleichgültig: in der Regel stellt Philo beide nebeneinander²⁾, erlaubt sich auch wohl eine Erzählung nach eigenem Geschmack weiter auszuspinnen, oder ihre Geschichtlichkeit durch rationalisirende Zuthaten annehmbarer zu machen³⁾; aber in einzelnen Fällen bemerkt er auch, die wörtliche Auffassung einer Erzählung oder Vorschrift würde zur Ungereimtheit, ja zur Gottlosigkeit führen⁴⁾. Dass sich nichtsdestoweniger solche unangemessene und selbst unwahre Darstellungen | in der Schrift finden, haben wir uns nach Philo, welcher hierin Plato folgt⁵⁾, aus einer An-

μηρύεται δὲ καὶ τοὺς ἑτεροῦς αἰνιγματώδη λόγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δὲ εἰσι τὰ λεχθέντα φανερὰ ἀδήλων καὶ ἀφανῶν εὐθεῶν.

1) Migr. Abr. 402 D. 450 M. Diese Vergleichung wurde dann von den christlichen Alexandrinern weiter verfolgt.

2) So De Jos. 530 D (46); Migr. Abr. a. a. O., wo diejenigen ausdrücklich getadelt werden, welche sich der buchstäblichen Befolgung der Gesetze wegen ihrer geistigen Bedeutung entziehen wollen. De vict. a. a. O. Qu. in Gen. IV, 94 und unzähligemale.

3) Beispiele bei SIKOFFRIED Philo 187. 163.

4) De conf. lingu. 339 C. 425 M: Die Meinung, als ob Gott (nach Gen. 11, 5) vom Himmel herabgestiegen sei, *ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος*, *ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἔστιν ἀσέβεια*. Leg. alleg. 41 A (44): *εὐθὺς πάνυ τὸ οἶσθαι, ἔξ ἡμέραις ἧ καθόλου χροῖον κόσμον γεγονέναι*. Ebd. III, 1091 A (70) aus Anlass der Erschaffung Eva's: *τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδες ἐστίν*. De plantat. N. 218 E. 334 M. (über die Erzählung vom Paradiese): zu meinen, dass Gott wirkliche Fruchtbäume gepflanzt habe, wäre *πολλὴ καὶ δευτεράπειρος εὐήθεια*. M. opif. 35 D (37): *ταῦτα δὲ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι*. Sacrif. Abel 146 C f. (182): Gott könne ja in Wirklichkeit nicht schwören, sondern es sei diess nur eine von den Menschenähnlichkeiten, welche ihm mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche beigelegt werden. Qu. det. pot. ins. 157 D (194) zu Gen. 37, 13: *τοῦτο πῶς ἂν τις τῶν ἐν φρονοῦντων παραδέξαιτο*; Post. Caini 235 M.: *μήποι' οὐν, ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπάδει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγειν* u. s. w. Ebd. 226. Qu. De s. immut. 303 A. 282 M. De ebriet. 249 B. 365 M. Vgl. auch congr. qu. erud. gr. 430 B. 525 M. De somn. 573 B. 628 M. Auch bei Gesetzesvorschriften wird einigemale ausgeführt, dass sie, wörtlich genommen, ungereimt wären; so De somn. 579 E. 634 M. De spec. leg. 804 E (329); auch De agricult. 208 E (323) ff., womit aber De fortit. 740 B (379) f. nicht stimmt. Vgl. SIKOFFRIED 165 ff.

5) Vgl. Bd. II a, 933.

bequemung der Gottheit an die Schwäche der Menschen zu erklären: die Masse derselben, sinnlich wie sie ist, vermag das Göttliche in seiner Reinheit nicht zu fassen; um ihnen nun doch wenigstens die göttlichen Gebote beizubringen, hat Gott die an sich unwahre (*ψευδής*) anthropomorphistische Form gewählt¹⁾. Um so dringender ist für alle geistig gereiften die Aufgabe, den höheren Gehalt frei von der sinnlichen Umhüllung sich zum Bewusstsein zu bringen. Philo's Schrifterklärung bildet daher eine fortlaufende Kette der ausschweifendsten allegorischen Deutungen²⁾; und will er sich

1) M. vgl. ausser der Hauptstelle Qu. De s. immut. 301 A — 303 D (280—283), wo eine doppelte Lehrweise in der Schrift unterschieden wird, die anthropomorphistische und die nichtanthropomorphistische, die, welche durch Furcht, und die, welche durch Liebe wirkt: Sacrif. Abel. 146 C (s. o. 395, 4) Conf. lingu. 339 D. 425 M. De somn. 599 E. 655 M. (wo auch deutlich auf PLATO Rep. II, 381 vgl. 376 E ff. Rücksicht genommen ist), und oben S. 329 u.

2) Hier einige Beispiele. Der erstgeschaffene Mensch ist der *νοῦς* und wenn es von demselben heisst, Gott habe ihn nach seinem Bilde gemacht, so ist damit der reine, himmlische Geist gemeint. Dieser wird in's Paradies, d. h. in die Fülle der göttlichen Tugend gesetzt, um sie zu pflegen. Wenn aber derselbe auch Adam genannt und seine Bildung aus Erde berichtet wird, so geht diess auf den *νοῦς γήινος* (Leg. alleg. 56 D f. 61 M.). Das Paradies bedeutet das *ἡγεμονικόν* der Seele, der Baum des Lebens die Gottesfurcht, als die grösste aller Tugenden, der Baum der Erkenntniss die *φρόνησις* (M. opif. 35 D. Leg. all. 50 C f. 37. 56. M.), die vier Ströme des Paradieses die vier Kardinaltugenden (Post. Caini 250 M. leg. alleg. 51 E f. 56 f. M.). Die Erzählung von der Schöpfung des Weibes stellt die Entstehung der *αἰσθησις* in mythischer Form dar (Leg. all. II, 1091 A ff. De Cherub. 117 E. 118 C. 70 f. 149 f. M.). Die Geburt Kain's bedeutet, dass aus der Verbindung der Sinnlichkeit mit dem Geiste der Wahn entspringt, als ob die Welt unser Eigenthum sei, denn *Καῖν* heisst: Besitz (De Cher. a. a. O.). Abel ist die Frömmigkeit, welcher es an wissenschaftlicher Bildung fehlt, Kain der gewandte Egoismus, die Sophistik, Seth die beständige Tugend (Qu. det. pot. ins. 161 A f. De Sacrif. Ab. 130 A. 197. 163 M. post. Caini 249 M.), Enos die Hoffnung (Qu. det. pot. 180 C. De præm. et poen. 912 B f. 217. 410 M.), Lamech die *ταπεινότης* oder *ὑπομονή* (post. Ca. 234 M. Qu. det. 164 E. 201 M.), Henoch die Busse (De Abr. 352 A. 4 M. præm. et p. a. a. O.). Die zwei Männer, welche Lamech erschlagen hat, sind der *λόγος ἀνδρείας* und die *ισχύς ἐν ἀσκήσει τῶν καλῶν* (Qu. det. pot. a. a. O.). Noah bedeutet die Gerechtigkeit (Leg. all. 75 A. Qu. det. 177 C. præm. et p. 913 D. 102. 214. 412 M.); seine Arche ist ein Bild des Leibes, und deshalb sind in ihr Thiere aller Art, während im Paradies,

auch hiebei an gewisse Regeln halten¹⁾, so hinderten ihm diese doch nicht, mit einem oberflächlichen Anschein von hermeneutischer Methode alles beliebige aus den Schriftworten herauszuklügeln. Er macht von allen den Hilfsmitteln, welche schon die Stoiker und andere Philosophen auf dem griechischen,

d. h. im Reiche der Tugend, die wilden keinen Zutritt fanden (plant. Noë 220 B. 336 M.). Abraham, Isaak und Jakob sind die Repräsentanten der erlernten, der angeborenen und der durch Uebung erworbenen Tugend (De Abr. 357 B ff. De somn. 590 B f. præm. et p. 913 E f. S. 9 f. 646 f. 512 f. M. Qu. in Gen. III, 38. S. 207 A.). Hagar bedeutet (wie später gezeigt werden wird) die encyklischen Wissenschaften, Sara die vollkommene Tugend und Weisheit; wenn Abraham Gen. 18, 9 sagt, Sara sei im Zelte, so heisst diess: die Tugend habe ihren Sitz in der Seele (qu. det. pot. ins. 166 B. 202 f. M.). Rebekka ist die Ausdauer (a. a. O. 163 D. plant. N. 238 B. migr. Abr. 420 D. S. 200. 354. 469 M.), Lea die Tugend des vernünftigen, Rahel des sinnlichen Seelentheils; die Mägde derselben Bilha und Silpha bedeuten die Ernährung und die Sprache (congr. qu. erud. gr. 428 A ff. 523 M.). Juda ist der *ἐξομολογητικὸς τρόπος* (Nom. mut. 1065 D. 598 f. M.), und ebendesshalb wird der Edelstein, auf dem sein Name stand, Ex. 28, 18 nur *ἀνδράξ* nicht *λίθος ἀνδράκινος* genannt, denn der *λίθος* bedeutet den Leib, jener *τρόπος* dagegen ist *αἴλος καὶ ἀσώματος* (L. all. 55 C. 60 M.). Joseph ist Typus des Politikers (auch davon wird aus Anlass der philonischen Ethik noch zu sprechen sein); die Vielgeschäftigkeit eines solchen und die Verschiedenartigkeit der Elemente seines Charakters deutet sein bunter Rock an (qu. det. pot. 156 C. 192 M. vgl. De somn. 1110 A f. 660 M.). Aegypten ist der Leib, Pharao der widergöttliche Sinn (qu. det. pot. 162 B. conf. lingu. 332 D. S. 198. 418). De somn. II, 1143 A 692 M., wird der Fluss Aegyptens vom Leib, der Euphrat von der Seele, ebd. 1143 E (693), werden die Frösche Exod. 7 17 f. von den *λόγοι ἀπαιδεύσας*, die Fische von den *νοήματα*, ebd. 1122 D. 672 M., wird die Frau Potiphar's von der *ἡδονή* gedeutet. In dem Gesetz Dent. 21, 15 bedeutet die eine Frau (die gehasste) die Tugend, die andere (die geliebte) die Lust (Sacrif. Abel. 133 C. 167 M.); Dent. 25, 11 f. geht der Mann auf die gottergebene Seele, das Weib auf die, welche am Vergänglichen hängt, die *δίδυμοι* sind ein Bild der *γένεσις*, oder auch, wie die Dyas überhaupt, der Materie (spec. leg. 805 A. 329 M.). Das einzige Kleid, welches man nicht über Nacht als Pfand behalten darf (Ex. 22, 26), bezeichne das Wort (De somn. 580 E. 636 M.). Noch zahllose Belege liessen sich geben, (eine reiche Sammlung solcher bei SINGEFRIED Philo 177–197), die angeführten werden aber zur Genüge zeigen, wie sich Philo alles in Allegorie verwandelt, und wie vollständig sein Verfahren mit dem der stoischen Allegoriker übereinstimmt, von denen I. Abth. 321⁸ ff. gesprochen wurde.

1) Vgl. S. 286.

die früheren Alexandriner und Palästinenser auf dem jüdischen Religionsgebiet angewendet, von allen den Freiheiten, welche sie sich erlaubt haben, den umfassendsten Gebrauch¹⁾: er trägt kein Bedenken, derselben Stelle und demselben Ausdruck eine mehrfache allegorische Bedeutung unterzulegen²⁾, ebräische Wörter nach griechischer Etymologie zu erklären³⁾, kleine Aenderungen im Text vorzunehmen⁴⁾, mag dieser dadurch auch dem Wortlaut nach noch so sinnlos werden, aus Uebersetzungsfehlern der LXX tiefe Weisheit abzuleiten⁵⁾ u. dgl. Dass er hiebei ältere Vorgänger vor sich hatte, sagt er selbst⁶⁾; doch findet er sich durch die Ueberlieferung nicht gebunden: das tiefere Schriftverständniss ist seiner Meinung nach nicht ohne göttlichen Beistand möglich⁷⁾,

1) Auch SIEGFRIED, welcher den „festen Regeln der Auslegung“, nach denen Philo die Schrift behandeln will, m. E. zu grosses Gewicht beilegt, bemerkt a. a. O. 165, diese Regeln seien zumeist nichts anderes als eine Mischung aus den Auslegungsregeln der Agada und den hermeneutischen Grundsätzen der Stoiker.

2) So soll *πηγή* fünferlei bedeuten: den *νοῦς*, die wissenschaftliche Bildung, die schlechte Beschaffenheit, die gute Beschaffenheit, die Gottheit (De prof. 476 B ff. 572 M.); so die Sonne 1) den *νοῦς*, 2) die *αἰσθησις*, 3) den *θεῖος λόγος*, 4) Gott selbst (De somn. 577 A ff. 692 M.); vgl. auch folg. Anm. Noch viel häufiger ist es, dass umgekehrt verschiedene Typen auf den gleichen Begriff gedeutet werden.

3) Wie Leg. alleg. 52 D. 53 E (56. 58), wo der Name des Flusses Phiso von *φειδισθαι*, der des Euphrat von *εὐφρατίζειν*, der des Landes Euilath von *εὐ* und *ίλω*s hergeleitet, dann aber freilich auch noch eine zweite Etymologie, aus dem Hebräischen, beigelegt wird. Qu. in Gen. III, 3. S. 171 A., congr. qu. erud. gr. 427 A 428 B (529), wo Jakob's Frau *Λεῶ*a nach der Ableitung von *λεῖος* gedeutet ist. Sacrif. Abel. 149 D (185): das Schaf bedeute die *προκοπή*, wie schon der Name (*πρόβατον* von *προβαίνω*) andeute. Einiges weitere bei SIEGFRIED Philo S. 182. 195 f.

4) Qu. det. pot. 164 A (200): man solle Gen. 4, 8 nicht lesen *ἀπέκτεινεν αὐτόν*, sondern *ἀπέκτ. αὐτόν*, denn die Seele, deren Typus Kain ist, tödte in Wahrheit sich selbst.

5) Z. B. Leg. alleg. 95 E. 124 M. De somn. 575 B. 690 M. (wo statt *ῥλθεν* richtiger wäre: *ἦεν*, er gieng dem Orte zu).

6) Vgl. S. 286. Ueber die Regeln der Allegorie, denen Philo folgt, und die jüdischen Parallelen zu denselben handelt SIEGFRIED 168 f.; hier kann auf dieselben um so weniger näher eingegangen werden, da die bunte Mannigfaltigkeit dieser Regeln der Willkür des Auslegers fast den gleichen Spielraum lässt, wie die vollständige Regellosigkeit.

7) Dieser Satz lässt sich zwar aus der Stelle Qu. omn. pr. lib. 877 C

warum sollte dieser nicht auch ihm neues | aufschliessen? ¹⁾ Wenn er sich daher einerseits allerdings an die jüdische Religion und ihre Urkunden anlehnt, so nimmt er doch zugleich ihnen gegenüber mit Hülfe der allegorischen Auslegung eine so freie Stellung, dass ihn ihr Buchstabe keinen Augenblick hindern konnte, alles in ihnen zu lesen, was seiner Denkart zusagte.

Die Ansichten, welche sich Philo von hier aus über den Werth und die Bestimmung der Wissenschaft, über die Be-

(458) nicht beweisen; denn wenn es hier heisst: *τοῖς πατέροις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατακοχῆς ἐνδέου*, so bedeutet *ἐπινοεῖν* schwerlich „verstehen“, sondern „ersinnen“, die Worte beziehen sich mithin nicht auf die Erklärung, sondern auf die Entstehung der heiligen Schriften. Aber aus den sogleich anzuführenden Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass Philo das tiefere Schriftverständniss von höherer Eingebung herleitete.

1) Philo bezeugt wiederholt, dass ihm selbst im Zustand des Enthusiasmus göttliche Offenbarungen zutheilwerden, und da sich ihm seine Ansichten überhaupt durchaus an der Schrifterklärung entwickeln, so beziehen sich diese Offenbarungen immer auf den verborgenen Schriftsinn. So De Cherub. 112 D (143). Nachdem er hier zwei Erklärungen der Cherubim und des flammenden Schwertes angeführt hat, fährt er fort: *ἤκουσα δὲ ποτε καὶ σπουδαιοτέρου κύγου παρὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰσθύλας τὰ πολλὰ θεοληπτεῖσθαι καὶ περὶ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύεσθαι* und nun folgt, als Inhalt dieses λόγος, seine eigene Erklärung. Aehnlich De somn. II, 1142 D (692): *ὑπηχεῖ δέ μοι πᾶν τὸ εἰωθὸς ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἀόρατον καὶ γηστὴν* womit übrigens in diesem Fall eine selbst für den Allegoristen ziemlich unerhebliche Bemerkung eingeleitet wird. Diese Aeusserungen sind für Philo bezeichnend. Jeder Gedanke, der ihm unvermuthet aufgeht, erscheint ihm als Eingebung, wie diess bei einem solchen erklärlich ist, der einerseits jeden Frommen für einen Propheten und Inspirirten hält (Qu. rer. div. hær. 517 C. 510 M.: *καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείψ ὁ κερὸς λόγος προφητεῖαν ματρυρεῖ. προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος τέτρου*), und der andererseits seine eigene Geistesthätigkeit mit klarem Bewusstsein zu begleiten unterlässt, und statt nüchterner methodischer Untersuchung sich nur zu gerne durch augenblickliche Erregungen und Einfälle leiten lässt. Dieser Ursprung der philonischen Inspiration erhellt besonders deutlich aus der Stelle de migr. Abr. 398 C (441), wo Philo erzählt: nicht selten begegne es ihm, wenn er etwas niederschreiben wolle und über den Inhalt mit sich im reinen sei, dass er dennoch mit aller Mühe nichts zustandebringe; ein andermal wieder *κενὸς ἐλθὼν πλήρης ἑξαιφνης ἐγενόμην ἐπινυομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων, ὥς ὑπὸ κατοχῆς θείου κορυβαντιᾶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρόντας, ἑμαυτόν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα*.

deutung ihrer einzelnen Theile, über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben ergaben, können erst später nachgewiesen werden, denn diese Ansichten sind weit weniger der Grund, als die Folge seiner metaphysischen und theologischen Lehren; Philo ist nicht von der Untersuchung über die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen; diese kann daher nur von dem in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, welchem jene Theorie schon bekannt ist. Hier am Anfang unserer Darstellung liess sich die Stellung unseres Philosophen zu den Bildungselementen, unter deren Einfluss er stand, erst im allgemeinen bezeichnen, die bestimmtere Einsicht in dieselbe kann nur der Abriss seines Systems selbst gewähren.

Das erste muss in dieser Beziehung die Lehre von Gott sein. Philo's System trägt nicht blos überhaupt einen religiösen Charakter — der vollendete Weise betrachtet, wie er sagt, die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens ¹⁾ —, sondern es ruht bestimmter auf demselben dualistischen Gegensatz Gottes und der Welt, des Unendlichen und des Endlichen, in welchem wir früher die metaphysische Grundlage des Neupythagoreismus erkannt haben. Gott allein ist das gute, vollkommene, ursprünglich wirkliche, das Endliche als solches ist das unvollkommene und unwirkliche; die Materie, als der allgemeine Grund der Endlichkeit, ist das nichtseiende und böse. Von diesem Standpunkt aus musste Philo vor allem darauf bedacht sein, in der Betrachtung des göttlichen Wesens einen festen Grund für seine Weltansicht zu gewinnen. Hiebei stellte sich nun freilich sogleich eine Schwierigkeit heraus, von der auch wirklich Philo's ganze Theologie gedrückt wird. Da die Vollkommenheit Gottes durch seine Unendlichkeit, seine absolute Erhabenheit über die Welt bedingt ist, muss dem Philosophen jede Uebertragung endlicher Bestimmungen auf Gott unzulässig erscheinen. In Wahrheit

1) De plant. N. 223 B (339): τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἐν μόνον οἷδε καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον.

sind es aber eben nur solche endliche Bestimmungen, aus welchen uns die Gottesidee überhaupt entsteht, denn jede Vorstellung über die Gottheit beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem Gegebenen auf den absoluten Grund desselben, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur | unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein. Will daher Philo alle endlichen Prädikate von Gott abwehren, so kann er überhaupt nichts positives über ihn aussagen, seine Theologie muss sich in lauter Verneinungen bewegen. Dieses widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass Gott, und Gott allein, das schlechthin wirkliche sei, und sein System gewährt unserem Philosophen lediglich kein Mittel zur Beseitigung dieses Widerspruchs. Er schwankt daher in seinen Aussagen über die Gottheit fortwährend zwischen der negativen Beschreibung derselben, wonach ihr alle Prädikate abgesprochen, und der positiven, wonach ihr alle dem vollkommensten Wesen zukommenden beigelegt werden müssen. Diesen Widerspruch zu lösen, dürfen wir nicht hoffen, es genügt, dass wir ihn erkennen und seine Gründe aufzeigen.

Was Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen; denn der Gegensatz Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht. Der ungewordene ist mit nichts gewordenem zu vergleichen, er ist darüber erhaben wie das ewige über das veränderliche, das wirkende über das leidende, das umfassende über das umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf¹⁾. Philo erklärt sich daher nicht bloß gegen jede pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt²⁾, er widerspricht nicht bloß der Vorstellung, als ob Gott im Raume³⁾

1) De somn. 576 E. 592 E (692. 648). mund. opif. 2 E. 3 M. migr. Abr. 418 B. 446 M. Qu. in Gen. II, 54.

2) De Decal. 751 E. 189 M. migr. Abr. a. a. O., ebd. 416 B (464): Gott sei weder die Welt noch die Weltseele (wie namentlich die Stoiker wollten).

3) Z. B. conf. lingu. 339 D. 340 A. 425 M. De somn. 592 D. 648 M. De prof. 461. 557 M. In der ersten von diesen Stellen wird namentlich auch die Bewegung im Raume Gott abgesprochen; vgl. S. 395, 4.

Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

und in der Zeit sei¹⁾, als ob ihm menschliche Gestalt und menschliche Affekte zukämen²⁾, als ob ein Uebel oder ein Böses von ihm herrührte³⁾, sondern er verwahrt sich überhaupt gegen jede Aehnlichkeit zwischen | Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letztern die Ewigkeit Gottes⁴⁾, ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit⁵⁾, ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit⁶⁾, ihrer Abhängigkeit seine unbedingte Freiheit⁷⁾ und Selbstgenugsamkeit⁸⁾ entgegensetzt. Philo geht aber noch weiter. Nicht genug, dass die Unvollkommenheit der endlichen Dinge von Gott ferngehalten wird, auch über ihre Vollkommenheiten ist er schlechthin hinaus: er ist besser als die Tugend und als das Wissen, ja besser als das Gute und das Schöne, reiner als das Eins, ursprünglicher als die Monas, seliger als die Seligkeit⁹⁾. Bei einer so überschwänglichen Vorstellung von der Gottheit musste allerdings jedes Prädikat, welches ihr beigelegt werden konnte, zu gering scheinen, und so kann es

1) Mundi opif. a. a. O. u. 5.

2) De post. Caini 226 f. M. Qu. De. s. immut. 301 B (280) u. 5.

3) Qu. det. pot. 177 D. 214 M. mundi opif. 16 B f. 17 M. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück.

4) M. opif. 2 E f. De carit. 699 D (386) u. a.

5) De Cherub. 111 B. 142 M. Leg. alleg. 49 C. 53 M. Weitere Belege für diese von Philo sehr nachdrücklich hervorgehobene Bestimmung finden sich in der Schrift *Quod Deus sit immutabilis* und b. DÄHMKE I, 118.

6) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens gilt Philo ebenso, wie seine Unveränderlichkeit, für eines der wesentlichsten von den Merkmalen, durch welche sich Gott von dem Endlichen unterscheidet (mut. nom. 1073 C. 606 M. qu. De. s. immut. 305 C. 285 M.): Gott ist ein schlechthin einfaches Wesen, die reine Einheit, denn was man ihm beigemischt denken mag, immer könnte es nur ein schlechteres sein, als er selbst ist. L. alleg. II, Anf. S. 1087 (66).

7) De somn. 1142 E. 692 M.

8) Auch diese Eigenschaft, dass Gott ἀπροςδεής, χρεῖος οὐδενός ist, wird von Philo sehr oft hervorgehoben; vgl. L. alleg. 1087 B (66), mut. nom. 1048 D (582). De fortit. 737 C. 377 M. Weiteres b. DÄHMKE I, 121.

9) M. opif. 2 C: τὸ μὲν δραστήριον [sc. αἰτίον] ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετῇ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. Leg. ad Caj. 992 D. 546 M. De præm. et p. 916 B (414). Qu. in Gen. II, 54. S. 134 A. Fragm. S. 625 M. (b. Eus. pr. ev. VII, 13, 2).

uns nach der obigen Beschreibung nicht mehr überraschen, wenn Philo auch wohl geradezu sagt¹⁾, Gott sei ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*). Und da nun jeder Name irgend eine Eigenschaft ausdrückt, so wird folgerichtig gelehrt, kein Name könne Gott im eigentlichen Sinn beigelegt werden, jeder sei nur uneigentlich zu verstehen²⁾. Was aber mit keinem Namen bezeichnet, durch keine Eigenschaft beschrieben werden kann, das kann auch nicht begriffen werden. Wenn daher Philo sehr nachdrücklich behauptet, die Gottheit sei ihrem Wesen nach unfassbar³⁾, so ist diess ganz in der Ordnung. Nur dass Gott ist, können wir wissen, aber was er ist, das ist uns durchaus verborgen⁴⁾. Das Sein ist daher auch das einzige Prädikat, welches wir ihm im eigentlichen Sinn beilegen können, der Name des Seienden (der Jehovahname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht blos eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet⁵⁾.

In dieser Bezeichnung Gottes hat die verneinende Richtung der philonischen Gotteslehre ihre Spitze erreicht; alle

1) L. alleg. 47 A. 49 C (50. 53). Qu. De. s. immut. 301 D. 281 M. Unter einer ποιότης versteht Philo allerdings nur eine endliche Qualität (vgl. de Cherub. 116 E. 148 M.: *γένεσιν γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν*, wie MANGKY auf Grund der Handschriften mit Recht statt *θνητῶν* liest); aber andere sollen wir nicht zu erkennen vermögen (vgl. De somn. 593 A f. 648 M. u. a. St.).

2) De somn. 599 C. 655 M. V. Mos. 614 A. 92 M. Leg. ad Caj. 993 A (546). mut. nom. 1045 E f. 580 M. Vgl. L. alleg. 99 C f. 128 M. Mit dem jüdischen Vorurtheil von der Unaussprechlichkeit des Jehovahnamens steht diese Lehre jedenfalls nur in einem entfernten Zusammenhang.

3) De post. Ca. 229 M. conf. lingu. 340 A. 425 M. monarch. 815 B. 816 D. 817 A. 216 ff. M. De mut. nom. a. a. O. De somn. 575 C. 630 M. Leg. all. a. a. O.

4) Qu. De. s. immut. 302 D (282): *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῇ νῆ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὑπαρξίς γάρ ἐστιν ὁ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπαρξίως οὐδέν*. Aehnlich De monarch. a. a. O. De præm. et poen. 916 B (414).

5) Qu. D. s. immut. 301 D. 309 A (281. 289). Qu. det. pot. ins. 171 E. 184 C (208. 222). De Abrah. 367 B f. 18 M. De somn. 599 C (655). V. Mos. 614 A. 673 (92. 155); wozu, das Aussprechen des Jehovahnamens betreffend, ebd. 670 D. 683 D f. (152. 166) zu vergleichen ist. Philo selbst bedient sich zur Bezeichnung Gottes, wenn er wissenschaftlich reden will, regelmässig der Ausdrücke *ὁ ὢν* oder *τὸ ὄν*.

positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu leugnen, das Sein Gottes und der Name des Seienden. Indessen konnte Philo unmöglich bei dieser reinen Verneinung stehen bleiben. Seine negative Theologie selbst ist ihm nur daraus entstanden, dass er alle Prädikate für die Idee Gottes zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäss fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vorstellung | von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine und unbestimmte, zur Voraussetzung. In der näheren Ausführung dieser Vorstellung musste Philo in der Hauptsache schon deshalb der Analogie mit dem menschlichen Geiste folgen, weil die Grundvoraussetzung aller Anthropomorphismen, die Persönlichkeit Gottes, seinem jüdischen Monotheismus unbedingt feststand; zugleich mussten aber, in Folge seiner spekulativen Richtung, neben den schon besprochenen negativen Prädikaten alle diejenigen Eigenschaften Gottes einen besonderen Werth für ihn haben, welche den allgemeinen Gedanken ausdrücken, dass alle Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von Gott herstamme. Er beschreibt daher die Gottheit nicht bloß als dasjenige Wesen, welches über alles erhaben ist, sondern auch als das, welches alle Realität in sich schliesst: als das Urbild der Schönheit, als den absolut seligen und vollkommenen¹⁾, als die Vernunft des Weltganzen²⁾; er sagt nicht bloß, dass sie nirgends, sondern auch, dass sie überall sei, dass sie alles erfülle und umfasse³⁾, nicht bloß, dass sie nicht geschaut werden könne, sondern auch, dass sie alles durchschaue⁴⁾; ja er sagt, Gott sei alles Wirk-

1) De Cherub. 122 E. 154 M. De Abr. 377 D. 29, M. Qu. D. s. immut. 297 C. 276 M. Leg. ad Caj. 992 D. 546 M. De septen. 1176 E (280).

2) Migr. Abr. 418 A (466): τὸν τῶν δλων νοῦν τὸν θεόν. De m. opif. 2 C.

3) Leg. alleg. 48 B. 61 C. 70 C (52. 88. 97). Sacrif. Ab. 141 A (176). conf. lingu. 339 E. 425 M. De somn. 575 A. 1138 C (630. 688) migr. Abr. a. a. O. u. d. s. GFRÖRER I, 123 ff. DÄHNE I, 282 ff.

4) Z. B. Qu. De. s. immut. 295 A. 297 D. (274. 276). Conf. lingu. 340 B (425).

liche, denn ihm allein komme ein Sein im wahren Sinn zu¹⁾. Sofern aber diese Aussagen über das Wesen Gottes mit der Transcendenz seiner Gottesidee zu sehr im Widerspruch standen, liebt er es noch mehr, die absolute Wirksamkeit Gottes zu schildern. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Das Wirken ist ihm so natürlich, wie dem Feuer das Brennen²⁾, die wesentliche | Eigenschaft Gottes ist das Wirken, die des Geschaffenen das Leiden³⁾; Gott wirkt daher unaufhörlich, und ist für alles andere der Grund seines Wirkens, alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm her⁴⁾; und wird auch zwischen solchem unterschieden, was mittelbar, und solchem, was unmittelbar von Gott hervorgebracht ist⁵⁾, so führt doch in letzter Beziehung alles auf Gott als die alleinige Ursache zurück⁶⁾. Man wird in dieser Gleichstellung der Gottheit mit der wirkenden Kraft und in der Zurückführung aller Erfolge auf die göttliche Ursächlichkeit den Einfluss der stoischen Lehre nicht verkennen⁷⁾; man wird aber ebensowenig den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit Philo's eigenthümlichem Standpunkt übersehen: wurde die Gottheit als das absolut vollkommene Wesen über jede Vergleichung mit dem Endlichen und über den ganzen Bereich des menschlichen Denkens hinausgerückt, so blieb nur übrig, diese Vollkommenheit in ihren Wirkungen zu erkennen, und so war es ganz natürlich, dass Philo, um

1) L. alleg. 48 B. 52 M.: *αἵτε εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν*. Qu. det. pot. insid. 184 C (222): *ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν . . . ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων*.

2) L. alleg. 41 D. 44 M.

3) De Cherub. 121 B. 158 M. vgl. mund. opif. 2 C.

4) L. alleg. a. a. O. vgl. sacrif. Abel. 140 B. 175 M. ΔΑΗΜΕ I, 217 f. So werden wir auch finden, dass nach Philo alles gute im Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade ist.

5) L. alleg. 47 D (51): die besten Dinge, wie die Vernunft, sind *ὑπὸ* und *διὰ* θεοῦ, die geringeren nur *διὰ* θεοῦ.

6) L. alleg. 62 A (88): *ὁ μὲν θεὸν καὶ γένεσιν . . . ἀγαγὼν εἰς ταῦτὸ ὡς αἰτία, ἐνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος*.

7) Schon die Ausdrucksweise ist stoisch; so in der Unterscheidung des δραστήριον αἰτίου und des παθητόν, und der Gleichstellung des ersteren mit dem νοῦς τῶν ὄλων m. opif. 2 C vgl. 1. Abth. 131, 4. 133, 1^a.

in positiver Weise von Gott zu reden, diese Seite zunächst hervorkehrte; Gott ist ihm der jenseitige Grund alles Wirklichen, er kann nur in seinen Wirkungen erkannt, nur als die allwirkende Kraft definirt werden.

Unter den Eigenschaftsbegriffen, durch welche die göttliche Ursächlichkeit näher beschrieben wird, treten die zwei der Macht und der Güte als die Grundbestimmungen hervor¹⁾. Von diesen selbst aber wird die Güte für die höhere und ursprünglichere erklärt, für sie vorzugsweise der Name *θεός* gebraucht, Gott | der Gute und das vollendetste Gut genannt²⁾; die Weltschöpfung und Weltregierung wird in platonischer Weise von der neidlosen Güte Gottes hergeleitet³⁾; es wird der Grundsatz aufgestellt, dass nur gutes, aber nichts schlechtes von Gott herrühre⁴⁾, und es werden deshalb die wohlthätigen Wirkungen unmittelbar, die strafenden und verderblichen nur mittelbar auf ihn zurückgeführt⁵⁾; die göttliche Gnade wird gerühmt, die auch den Sündern unaufhörlich die rettende Hand reiche⁶⁾. Der Einfluss der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte lässt sich in diesen Zügen nicht verkennen⁷⁾; doch sind sie auch überhaupt durch Philo's ganzen Standpunkt gefordert. Da es die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung ist, welche die Wurzel seines Systems bildet, so müssen diejenigen Eigenschaften Gottes, vermöge deren er sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, für ihn den grössten Werth

1) Philo's eigene Erklärungen hierüber tiefer unten.

2) Auch dafür werden die Belege später gegeben werden; hier verweise ich nur auf die Stelle *conf. lingu.* 346 C. 432 M.

3) *De mut. nom.* 1051 C. 585 M. V. Mos. 678 B (155). *migr. Abr.* 416 C (464). *Cherub.* 129 C (162). *m. opif.* 4 D (5) u. a. St.

4) *Conf. lingu.* a. a. O. *De Abr.* 370 C (22). Vgl. oben S. 330, 4.

5) *De prof.* 460 A. 556 M. *mut. nom.* 1049 A (588). *De Abr.* a. a. O. *De provid.* II, 102. *Leg. alleg.* 93 D (122): Gott sei der *προαγεύς*, nur sein Engel, der Logos, *ταρρός πατῶν*. Doch wird anderwärts (*Conf. lingu.* 345 B. 431 M. *Leg. ad Caj.* 993 A. 546 M) anerkannt, dass auch die strafenden Wirkungen in Wahrheit unter die wohlthätigen zu rechnen seien.

6) *Qu. D.* s. *immut.* 304 B f. (283 f.) mit dem Beisatz: οὐ μόνον δικάσας ἐλεεῖ, ἀλλ' ἐλεήσας δικάζει. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ ἐλεος παρ' αὐτῷ ἐστίν u. s. w.

7) Philo selbst verweist *m. opif.* 4 D auf *Tim.* 29 D.

haben. Auf denselben Grund dürfen wir aber auch die Lehre von der göttlichen Allmacht, ja die ganze philonische Theologie zurückführen. Hat sich der Mensch des Vertrauens auf seine eigene Willens- und Denkkraft begeben, um alle Sittlichkeit und Erkenntniss aus göttlicher Mittheilung zu empfangen, so ist es nur folgerichtig, wenn überhaupt alle Kraft und Realität in das göttliche Wesen verlegt wird, und dem Endlichen nichts als die unbedingte Abhängigkeit, die blosse Empfänglichkeit für die göttlichen Gaben übrig bleibt. Wie vermöchte dann aber der endliche Verstand das unendliche Wesen zu fassen, und welche anderen, als verneinende Bestimmungen, könnte er über | dasselbe aufstellen? Nur dass freilich diesen Negationen immer wieder die positive Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Wirkens als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und dass andererseits aus der Anerkennung des Dunkels, welches die Gottheit vor uns verbirgt, unmittelbar das Streben hervorgeht, dieses Dunkel durch die Leuchte einer höheren Offenbarung zu zerstreuen, und denselben Gegenstand, dessen absolute Unbegreiflichkeit kaum erst behauptet war, in jener gewaltsamen Weise, die wir später noch kennen lernen werden, zu ergreifen.

Je schroffer aber das göttliche Wesen von der Welt trennt, und je unbedingter doch zugleich alles endliche Sein von der göttlichen Ursächlichkeit abhängig gemacht wird, um so stärker musste sich Philo die Forderung aufdringen, die Vermittlungen nachzuweisen, durch die eine Wirkung der ausserweltlichen Gottheit auf die Welt möglich gemacht würde. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht in die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er in ihr gegenwärtig¹⁾; er kann aber auch nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken²⁾, der Reine und absolut Gute

1) De post. Caini 229 M. unt. conf. lingu. 339 D. 429 M. migr. Abr. 416 B (464).

2) De vict. offer. 857 E (216): *ἐξ ἐκείνης γὰρ [τῆς ὕλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀλείφου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν Ἰδμονα καὶ μακάριον.*

nichts vergängliches oder der Schlechtigkeit fähiges unmittelbar selbst hervorbringen¹⁾, keine Uebel als Strafe verhängen²⁾. Wir müssen daher Mittelwesen zwischen Gott und der sichtbaren Welt annehmen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft ist. Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen liessen sich besonders vier Vorstellungen verwenden: aus dem philosophischen Gebiete die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele leicht verknüpfen liess; aus dem religiösen die Engel der jüdisch-persischen, | die Dämonen der griechischen Mythologie. Wir werden auch finden, dass Philo alle diese Elemente benutzt und verknüpft hat; doch musste ihn die stoische Lehre von den Kräften am meisten anziehen. Die Engel und Dämonen des Volksglaubens hatten eine zu ausgeprägte Persönlichkeit, um sich unbedingt zu blossen Trägern und Formen der göttlichen Wirksamkeit zu eignen; sie gehörten ursprünglich einem Standpunkt an, welcher an der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt noch keinen Anstoss nahm, und mussten erst philosophisch umgedeutet werden, um dem vorliegenden Zweck zu entsprechen. Die platonischen Ideen waren zu abstrakter Natur, das wirksame Princip trat in ihnen zu wenig hervor, sie stellten nur die Urbilder des Sinnlichen dar, nicht die bewegenden Kräfte; für Philo dagegen war eben das die Hauptaufgabe, die Wirkung Gottes in der Welt möglich zu machen. Eher hätte sich hiefür die platonische Weltseele geeignet; nur stand diese der Gottheit schon zu sehr als eigenes von ihr hervorgebrachtes Wesen gegenüber, als dass sie zum unmittelbaren Träger der göttlichen Wirksamkeit in der Welt hätte gemacht werden können. Zu einer direkteren und engeren Verbindung zwischen der Gottheit und der Welt führte die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft Gottes, vom *λόγος σπερματικός*, von den Kräften, welche vom Urwesen ausgehen, um das Weltall belebend und bildend zu | durchdringen³⁾; und wenn

1) M. opif. 15 E ff. 17 M. Conf. lingu. 345 D ff. (431 f.).

2) S. o. 406, 5.

3) Worüber I. Abth. S. 159 f. 136, 3. 141, 2^a.

Philo allerdings von seinem Standpunkt aus theils an dem Pantheismus, theils an dem Materialismus dieser Lehre in ihrer stoischen Fassung Anstoss nehmen musste, so liess sich doch diesen Mängeln leicht abhelfen: die wirkenden Kräfte durften nur den ausserweltlichen Ideen Plato's gleichgestellt, und auf die Gottheit als ausserweltliches Wesen zurückgeführt werden, und man hatte statt der Feuer- und Luftströmungen, in welche sich das künstlerische Urfeuer zertheilt, geistige Substanzen, die von Gott in die Welt ausströmen, ohne dass er doch aus der Einheit seines Wesens herausträte, oder sich mit demselben an die endlichen Dinge mittheilte. Wir haben früher gesehen, dass eine Umbildung der stoischen Lehre in dieser Richtung schon durch die blosse Verknüpfung des stoischen Pantheismus mit dem aristotelischen Theismus möglich war¹⁾; um wieviel näher musste sie einem Philo liegen, bei welchem zu diesen Elementen der Einfluss der Ideenlehre, des Engel- und Dämonenglaubens, der mancherlei jüdischen Spekulationen über die Engel, die alttestamentlichen Theophanien, die Schechinah²⁾, die Weisheit, und als entscheidender Grund die Transcendenz seiner Gottesidee hinzukam. So ergab sich ihm denn folgende Theorie.

Als Gott die Welt schaffen wollte, erzählt unser Philosoph mit Plato³⁾, so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die übersinnliche Welt der Ideen⁴⁾. Die Ideen sind aber nicht blos die Musterbilder⁵⁾, sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen⁶⁾. Es kann insofern auch gesagt werden, die urbildliche Welt

1) A. a. O. S. 637 ff.

2) Vgl. hierüber SIEGFRIED Philo 212 ff. Wie weit aber freilich diese Spekulationen hinaufgehen, und ob sie selbst von griechischen Einflüssen unberührt blieben, lässt sich nicht ausmachen.

3) Tim. 28 A ff.

4) De mundi opif. 3 E f. 5 C. 7 B f. 29 C (4. 5. 7. 30). Leg. alleg. 44 A (47). Migr. Abr. 404 B (452) u. a. St.

5) Als solche werden sie gerne einem Sigel oder Modell verglichen: De m. opif. 5 C. 7 B; weiteres in dem Abschnitt vom Logos.

6) De monarch. 817 C f. (218 f.) Vict. offer. 857 E f. 281 M. vgl. Cherub. 116 E. 148 M.

bestehe aus den unsichtbaren Kräften, welche die Gottheit wie ein Gefolge umgeben¹⁾. Diese geistigen Kräfte sind es, durch welche Gott in der Welt thätig ist, und dasjenige in ihr bewirkt, was er wegen seiner Erhabenheit nicht unmittelbar hervorbringen kann²⁾: sie sind die Diener und Statthalter des obersten Gottes, die Gesandten, durch welche er den Menschen seinen Willen mittheilt, die Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen³⁾, die Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, welche bildend und ordnend in der Welt walten⁴⁾, die unzerreissbaren Bänder, welche Gott durch's Weltall | gespannt, die Säulen, welche er ihm unterstellt hat⁵⁾. Sie können daher auch als dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens beschrieben werden: sie sind jene reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von Moses Engel genannt werden⁶⁾, und sie werden in diesem Sinn von den Menschen angerufen⁷⁾. So unbestreitbar

1) Conf. lingu. 345 B. 431 M: εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις . . . δι' αὐτῶν τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγει κόσμος τὸ τοῦ φαινομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθεῖς. Wenn es hier scheinen könnte, als ob die δυνάμεις von den Ideen noch unterschieden würden, so zeigen doch die eben angeführten Stellen, dass diess nicht Philo's Meinung ist. Die Vergleichung der δυνάμεις mit einem Gefolge (δορυφοροῦσθαι δυνάμεις monarch. a. a. O. δορυφορούμενος ὑπὸ δουρῶν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων De sacrific. Abel. 139 A. 173 M., ebenso De Abr. 367 B. 19 M.) ist bei Philo häufig.

2) M. s. ausser S. 407, 2: De m. opif. 15 E ff. (16 f.), besonders aber De Abr. 370 B. 22 M. Decal. 768 E. 209 M. De prof. 460 A. 556 M.

3) De Abr. 366 B (17 f.) De somn. 586 D. 642 M.

4) Λόγοι De somn. 575 E. 585 A. 586 E. 1133 E. (631. 640. 642. 683). Leg. alleg. 93 D (122). Wenn DÄHMKE λόγοι nicht selten mit „Pläne Gottes“ übersetzt, so ist diess verfehlt, der Ausdruck ist durchweg nach der Analogie der stoischen λόγοι σπερματικοὶ zu erklären.

5) Migr. Abr. 416 B. 464 M. Conf. lingu. 339 E. 344 C (425. 490). Fragm. S. 655 M. (aus JOH. DAMASC. parall. s. 749 E). Vgl. S. 407, 2. Daher heissen sie plant. N. 226 D. 342 M. δυνάμεις ἐνωτικάι.

6) Somn. 585 A (640): ψυχαὶ δὲ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. ebd. 586 D. 587 D (die Engel λόγοι μεσίται, λόγοι θεῖοι). Leg. alleg. 93 D: τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. De somn. 583 A (638): ἀθανάτους λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Conf. lingu. 324 D (409): τῶν θεῶν ἔργων καὶ λόγων . . . οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Ebd. 345 C f. (431). De Abr. 366 B. 17 M.

7) Qu. D. s. immut. 310 A. 290 M. Weiteres in der Lehre vom Logos.

aber hiernach die Persönlichkeit dieser Kräfte zu sein scheint, so schwankend wird sie doch wieder, wenn wir andere Aeussierungen in Betracht ziehen. Schon der Name der Kräfte lässt uns zunächst nur an etwas dem göttlichen Wesen selbst inwohnendes und anhaftendes denken; noch deutlicher liegt diese Vorstellung in anderen Bezeichnungen¹⁾. Die Kräfte werden ferner nicht bloß neben einander gestellt, wie Personen, sondern sie erscheinen auch in einander, wie die Gattungs- und Artbegriffe, so dass die höhere Kraft die niedere in sich befasst²⁾; sie werden mit den Ideen identificirt (s. o.), welche doch, scheint es, unmöglich als Personen gedacht sein können, und am wenigsten von einem solchen, der die Ideen nicht als Objekte der göttlichen Anschauung Gott gegenüberstellt, sondern als Gedanken Gottes in ihn selbst verlegt; gerade Philo sagt aber ausdrücklich, sie seien nirgends als im göttlichen Denken³⁾, wie diess die herrschende Annahme der damaligen Pythagoreer und Platoniker war⁴⁾. Wenn endlich die Kräfte für ungeworden⁵⁾ und für ebenso unendlich erklärt werden, wie Gott selbst⁶⁾, wenn gesagt wird, Gott

1) Ἀρεταί z. B. De prof. 458 A (553) u. o.); χάριτες Leg. alleg. 1101 E. 81 M; ἡγεμονία und εὐεργεσία für δύναμις βασιλική und εὐεργετική De somn. 589 C. 645 M.

2) M. vgl. de Chernub. 113 A (144), wo von der σύννοδος und χάρις der beiden Grundkräfte (Macht und Güte) gesprochen, die φιλοφροσύνη und εὐλάβεια Gottes als ihre Abkömmlinge bezeichnet werden; Qu. in Ex. II, 68. S. 516 A., wo es heisst, die virtus creativa sei die Quelle der benefica, die virtus regia die Wurzel der legislativa et percussiva; L. alleg. II, 1103 B (s. u. 414, 3). Weitere Belege gibt die Lehre vom Logos, der ja zugleich eine Kraft und die Einheit aller Kräfte (λόγος) ist.

3) De m. opif. 4 C. 5 B: Wie die ideelle Stadt (πόλις νοητή), deren Plan ein Baumeister in seinem Geist entwirft, vor der Ausführung desselben nirgends ist, als in der Seele des Baumeisters: τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχει τύπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα εἰ δέ τις ἐδεήσεται γυμνοτέροις χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕτερον εἰποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος.

4) S. o. S. 136 f. 1. Abth. S. 813*.

5) Qu. D. s. immutab. 304 E (284): τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἵκείναι, αἱ περὶ αὐτῶν οὐσαί λαμπρότατον ὡς ἀπασιράπτουσιν.

6) De sacrif. Abel. 139 A. 173 M. (mit Beziehung auf die drei Engel, welche Abraham erschienen, welche aber von Philo auf Gott und die zwei

sei durch seine Kräfte in den Dingen (s. o.), so setzt diess unstreitig voraus, dass die Kräfte als ein unabtrennbarer Theil des göttlichen Wesens zu betrachten sind. Wir dürfen daraus allerdings nicht schliessen, dass sich Philo dieselben nicht als Hypostasen vorgestellt hat¹⁾; — dafür lauten nicht allein seine Ausdrücke viel zu bestimmt²⁾, sondern auch die ganze Bedeutung | der Kräfte für sein System verbietet diese Annahme³⁾; — aber um so gewisser, dass er den Begriff der persönlichen Subsistenz hinsichtlich jener Wesen nicht klar gefasst und nicht folgerichtig festgehalten hat, wie diess im Alterthum überhaupt nicht selten war, und weit schärferen Denkern, als Philo, begegnet ist⁴⁾. In seiner

obersten Kräfte gedeutet werden): ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφος καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ vgl. m. opif. 5 A: ἀπερίγραφος γὰρ αὐταὶ γε [αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ] καὶ ἀτελεύτητοι, und vorher (4 D): der Logos allein sei der Ort der Ideen; denn τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανός, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἁκρατον ἡντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι.

1) WOLFF Die philon. Philosophie S. 20. 28.

2) Wenn z. B. De Abr. 370 B (22) ausgeführt wird, von den drei Männern, welche Abraham erschienen, haben sich bei der Zerstörung Sodom's nur zwei gezeigt, weil es sich geziemt habe, dass Gott die Bestrafung der Gottlosen nicht selbst vollzog, sondern seinen δυνάμεις überliess, so setzt diess doch wohl voraus, dass die letzteren ihrem Dasein nach von Gott verschieden und trennbar sind, dass sie zu ihm nicht etwa nur in dem Verhältniss stehen, in welchem die Hand, sondern mindestens in dem, in welchem das Werkzeug zum Menschen steht. Das gleiche liegt darin, dass die Kräfte von Gott als αἱ μετ' αὐτὸν δυνάμεις unterschieden werden (De somn. 576 A. 631 M. u. 8.). Philo stellt aber die Kräfte auch ausdrücklich mit den menschlichen Seelen in Eine Gattung: von den Seelen, sagt er, steigen die minder reinen in irdische Leiber herab, die reineren bleiben ausser dem Leibe, und die höchsten unter diesen seien die, welche die Schrift Engel nenne (De somn. 586 B f. 641 M. De gigant. 285 D. 263 M. plant. N. 216 B. 331 M. Conf. lingu. 345 C. 431 M); eben diese heissen aber (s. o. 410, 6) auch λόγοι, und die λόγοι Seelen und Engel, und De somn. 585 A wird der θεὸς λόγος im höchsten Sinn unter diese Seelen gerechnet; so dass man deutlich sieht, wie die Kräfte und die Engel vollständig in einander fliessen.

3) Die δυνάμεις sollen ja, wie Philo bestimmt sagt (s. S. 407, 2. 410, 2), gerade das wirken, was Gott wegen seiner Erhabenheit nicht selbst wirken kann; wie wäre diess möglich, wenn sie nichts anderes wären, als eben Gott, sofern er auf eine bestimmte Art wirkt?

4) Um nur einige Beispiele anzuführen: es wird schwer zu sagen sein,

Lehre von den Kräften kreuzen sich eben zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen; er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren gieng, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe¹⁾.

ob sich Plato die Welt sammt ihrer Seele, die Stoiker die Gottheit, Plato, Aristoteles und die Stoiker die Gestirne oder die Sphärengeister als Personen gedacht haben.

1) Es ist daher eine auffallende Verkenntung der philonischen Denkweise, wenn KUPERSTEIN (Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 201. 17. 118) glaubt, Philo habe zweierlei Mittelwesen angenommen, persönliche und unpersönliche, jene die Engel, diese die Kräfte im engeren Sinn. Diese Auskunft übersieht nicht allein die Gründe, welche Philo bestimmen mussten, jene Mittelwesen zugleich als persönlich und als unpersönlich zu behandeln, sondern sie nimmt es auch mit seinen unbestreitbaren Aussagen viel zu leicht. Denn weit entfernt, diesen Unterschied persönlicher und unpersönlicher Kräfte irgendwo anzudeuten, schildert Philo vielmehr die gleichen Wesen nicht selten in Einer und derselben Stelle bald wie persönliche, bald wie unpersönliche. Nachdem er z. B. De conf. lingu. 345 B (431) von den Kräften gesprochen hat, aus denen der *νοητὸς κόσμος* bestehe, τὸ τοῦ *καινομένου* τοῦδε *ἀρχέυπον*, *ἰδέαις* ἀοράτοις *συσραθεῖς*, setzt er gleich darauf an die Stelle derselben die Seelen im Himmel und in der Luft, welche Engel genannt werden; die gleichen heissen aber auch *δυνάμεις*. Aehnlich in anderen von den oben angeführten Stellen. K. hilft sich in solchen Fällen mit der Annahme, dass Philo die beiden Klassen von Mittelwesen im Verlauf seiner Darstellung verwechsle (a. a. O. 195 f. 254 f.). Philo, sagt er, unterscheide die Kräfte von den Engeln im allgemeinen genau, nur halte er diesen Unterschied im gegebenen Fall nicht immer fest. In der Wirklichkeit steht es aber vielmehr so, dass Philo zwar die Identität der Ideen und Kräfte mit den Engeln in mehr als Einer Stelle unverkennbar voraussetzt, ihren Unterschied dagegen nirgends andeutet; erst sein Bearbeiter ist es, der ihn aus der Unvereinbarkeit der Prädikate erschliesst, welche den Kräften in den verschiedenen Beziehungen, in denen sie vorkommen, gegeben werden. Allein dieser Schluss wäre natürlich nur dann zulässig, wenn sich erweisen liesse, dass Philo selbst sich dieser Unvereinbarkeit bewusst gewesen sei. Da dieser Beweis nicht zu führen ist, müssen wir vielmehr umgekehrt schliessen: wenn Philo die Kräfte in dem gleichen Zu-

Es | ist hier, wie anderwärts, einfach ein Widerspruch, den der Geschichtschreiber zwar erklären, aber nicht entfernen kann¹⁾.

Auch die Frage über die Entstehung der Kräfte wird von Philo nur ungenau berührt. Er redet von einer Erweiterung des göttlichen Wesens, einer Ausbreitung der Kräfte durch die Welt²⁾, er bezeichnet die einzelnen Kräfte als Theile der umfassenderen oder der Gesamtheit³⁾, er vergleicht ihre Mittheilung | an die Welt einer Ausströmung⁴⁾. Diess würde, buchstäblich genommen, allerdings auf eine emanatistische Vorstellung über die Entstehung der Kräfte hinweisen; und in demselben Sinn konnte die Betrachtung Gottes als des Urlichts, welche Philo sehr geläufig ist⁵⁾, be-

sammenhang bald als persönliche Wesen, bald als Ideen oder göttliche Kräfte und Eigenschaften behandelt, so kann er sich die Unvereinbarkeit dieser beiden Darstellungsweisen noch nicht klar gemacht haben; und KEFERSTEIN würde hiegegen um so weniger etwas einwenden können, da in Betreff des Logos doch auch er zugibt, dass dem gleichen Subjekt von Philo bald persönliche bald unpersönliche Prädikate gegeben werden.

1) Mit dem obigen stimmt auch HEIMZE Lehre vom Logos 291 ff. überein.

2) Leg. alleg. 47 A (51): *τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου*. Post. Caini 229 M.: Gott erfüllt alles *διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τείνας*. Mut. nom. 1048 E. 582 M.: *τῶν δὲ δυνάμεων ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν*. Conf. lingu. 339 E (425): *τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου* u. a. St. Vgl. qu. det. pot. ins. 172 A. 209 M., wo es von der menschlichen Seele (der ja aber die Engel oder Kräfte gleichartig sind), heisst, sie sei ein *ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν* der Gottheit; *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται*. Mit *τείνειν* bezeichnet Philo auch die Ausstrahlung des Lichts (Qu. D. s. immut. 305 A. 284 M.) und die göttliche Selbstoffenbarung (*τὰς ἀπ' αὐτοῦ τείνων φαντασίας* De somn. 576 A. 531 M.).

3) L. alleg. 1103 B (82): *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ . . . ἣν ἄκραν καὶ πρῶτιστήν ἔτεμεν ἀπὸ τῶν αὐτοῦ δυνάμεων*. De sacrif. Abel. 153 C. 189 M. (zwei *τμήματα* der *δύναμις νομοθετικῇ*).

4) De prof. 479 B (575): Gott sei die *πρεσβυτάτη πηγή*: *τὸν γὰρ ξύμπαντα τοῦτον κόσμον ᾤμβρησε*. Ebenso L. alleg. 1038 C. 638 M. Dagegen gehören die *emanationes sapientiae* qu. in Gen. II, 44 so wenig hieher, als die gleiche Darstellung De prof. 477 E. 574 M., denn sie beziehen sich auf die Ströme der Weisheit, welche in die Menschenseele überfliessen.

5) De somn. 576 E. 632 M.: *ὁ θεὸς φῶς ἐστι. . . καὶ οὐ μόνον*

nützt werden. Aber doch bedient er selbst sich dieser Idee nirgends, um die Entstehung der Kräfte zu erklären: er redet wohl von der Einstrahlung der Gottheit in die menschliche Seele¹⁾, er lässt die Kräfte, welche Gott umgeben, das hellste Licht ausstrahlen²⁾; aber er sagt nicht, dass gerade in der Lichtnatur Gottes der Grund für das Ausfliessen der Kräfte liege, er scheint sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren Bestimmung über die Art ihrer Entstehung noch nicht klar gemacht zu haben. Ebenso wenig dient die Annahme einer Emanation der Unvollkommenheit des abgeleiteten Seins zur Erklärung; es wird zwar vorausgesetzt, dass das abgeleitete unvollkommener sei, und dass diese Unvollkommenheit mit der Entfernung vom Urgrund gleichen Schritt halte³⁾; aber diese Voraussetzung ist kein unterscheidendes Merkmal der Emanationslehre, denn sie wird auch von solchen Systemen getheilt, die einen ganz entgegengesetzten Charakter haben, wie z. B. das aristotelische; was dagegen allein die Emanationslehre charakterisirt, die Begründung jener Voraussetzung durch die natürliche Abschwächung der Ausflüsse, das tritt bei Philo gar nicht bestimmt hervor. Wir sind daher nicht berechtigt, die Emanation der Kräfte aus der Gottheit Philo als seine bestimmte dogmatische Ansicht beizulegen; was vielmehr bei ihm auf diese Annahme hinführen würde, ist am Ende doch nur die bildliche Bezeichnung eines Vorgangs, über den er selbst sich keine genauere Vorstellung gebildet hat. Noch weniger dürfen wir seine ganze Lehre über die Kräfte von orientalischen Emanationssystemen ableiten, von denen man bis jetzt mehr nur vorausgesetzt als bewiesen

φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχεῦπον, μᾶλλον δὲ ἀρχεῦπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. De ebriet. 246 C (364): wenn das unkörperliche Licht des göttlichen Wesens der Seele entgegenstrahlt, vermag sie, geblendet, nichts anderes zu schauen. Aehnlich Qu. D. s. immut. 304. E. 284 M. De præm. et poen. 916 A. 414 M. De carit. 714 E 403 M., wo Gott der *τοῦτος ἥλιος* genannt wird. Dass er in der Stelle Qu. D. s. immut. 300 A. 279, M. *ἡ τοῦ φωτὸς φύσις* heisse (DÄHNKE I, 274), ist nicht richtig, diese Worte gehen nicht auf Gott.

1) De somn. 582 E. 637 M. und oft.

2) Qu. D. s. immut. 304 E. 284 M.

3) Wie diess aus dem Ganzen der folgenden Darstellung erhellen wird.

hat, dass sie in jener Zeit nicht bloß überhaupt vorhanden, sondern auch in dem alexandrinischen Bildungskreise bekannt waren. Die Vergleichung der Gottheit mit dem Lichte ist allen orientalischen Völkern und auch schon dem alten Testament geläufig¹⁾; derselben Vergleichung bedient sich Plato in der berühmten Stelle der Republik über das Gute, auf welche Philo in mehreren seiner hergehörigen Aeussierungen offenbar Rücksicht nimmt; eben dieser schildert im Timäus die Ausbreitung der Weltseele durch's Universum in ganz ähnlichen Ausdrücken, wie Philo die der göttlichen Kräfte; noch unmittelbarer erinnert aber der letztere an die stoische Vorstellung von der Verzweigung der pneumatischen Grundkraft in ihre Theilkräfte, die sich ganz wie bei Philo als geistige Strömungen, alle Dinge tragend, ordnend und zusammenhaltend, durch's Weltganze verbreiten. Selbst der Name der Emanation (*ἀπόρροια*) ist unter den griechischen Philosophen zuerst von den Stoikern gebraucht worden, namentlich um das Verhältniss der menschlichen Seelen zum göttlichen Geist zu bezeichnen²⁾; und wenn Philo allerdings jene materialistische Vorstellung von der Gottheit und ihren Kräften, welche den Stoikern eigen war, nicht theilt, so lässt sich doch der Begriff der Emanation selbst strenggenommen ohne diesen Materialismus nicht vollziehen, und dass sich auch Philo von demselben nicht ganz frei hielt, werden wir bei Gelegenheit seiner Ansichten über das Wesen der Seele noch finden. Jedenfalls ist durch jene Abweichung von der stoischen Lehre eine durchgreifende Benützung ihrer anderweitigen Bestimmungen nicht ausgeschlossen. Ich glaube daher nicht, dass eine Veranlassung vorliegt, für die philonische Lehre von der Entstehung der göttlichen Kräfte ausser den sonst bekannten Quellen seines Systems noch andere, geschichtlich unerweisbare, aufzusuchen³⁾.

1) Noch weiter war sie schon vor Philo in der jüdischen Vorstellung von der Schechinah oder der Lichtwolke entwickelt, in welcher Jehovah unnahbar thronen sollte.

2) Aehnlich *ἀπόσπασμα*, das Philo gleichfalls für das Verhältniss der menschlichen Seele zur Gottheit gebraucht (s. o. 414, 2; weiteres später).

3) Noch weniger Beweiskraft kann ich, schon nach unserer früheren

Jener Kräfte sind es nun an sich unendlich viele, und ein bestimmtes Mass für ihre Zählung lässt sich nicht aufstellen, da sich bei dem eigenthümlich schwankenden Verhältniss der Kräfte zu einander jede göttliche Wirkung ebenso gut auf eine besondere Kraft zurückführen liess, wie es andererseits möglich war, viele Wirkungen von einer und derselben Kraft abzuleiten, und viele Kräfte zu einer höheren Kraft zusammenzufassen. Man darf daher den Aufzählungen der Hauptkräfte, welche sich bei Philo da und dort finden¹⁾, kein grosses Gewicht beilegen. Nur Eine Eintheilung derselben wiederholt er zu beharrlich, als dass wir ihre Bedeutung für sein System bestreiten könnten. Dem Einen wahrhaft wirklichen Gott, sagt er²⁾, wohnen zwei oberste Kräfte bei, die Güte und die Macht. Durch seine Güte hat er alles geschaffen, durch seine Macht beherrscht er alles. Das dritte aber, was beide vereinigt und vermittelt, ist der Logos, denn durch seinen Logos ist Gott sowohl Herrscher, als gut. Die Güte wird mit dem Namen *ἡσέος*, die Macht mit *κύριος* bezeichnet, jene heisst auch die schöpferische, die wohlthätige, die gnadenreiche, die erbarmende, diese die königliche, die gesetzgebende, die strafende Macht³⁾. Ueber

Erörterung, dem Umstand beilegen, dass sich die Emanationslehre auch im Buch der Weisheit finde (*ΓΕΝΕΣΙΑ* I, 164), denn die Stelle, worin dieses die Weisheit als Ausfluss der Gottheit beschreibt (7, 22 ff.), trägt fast noch deutlicher, als die philonischen, das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise.

1) Die Hauptstelle ist De prof. 464 B. 560 M., wo mit Einschluss des Logos sechs Kräfte gezählt werden; weiter vgl. m. Leg. ad Caj. 993 A. 546 M. Qu. in Ex. II, 68.

2) De Cherub. 112 D. 144 M. Qu. in Gen. I, 57. IV, 2. in Exod. II, 62. 68. De prof. a. a. O. De Abr. 367 B. 19 M. Sacrif. Abel. 139 A. (179). Plantat. N. 226 B f. (342). V. Mos. 668 E f. 150 M. Leg. alleg. 58 B. 74 B (63. 101). Qu. D. s. immut. 309 B (289). Mut. nom. 1046 E (581). De somn. 589 C (645). De vict. offer. 854 C. (258) u. ö. Vgl. S. 406 f.

3) Eine ähnliche Unterscheidung findet sich, wie SIEGFRIED a. a. O. 213 f. zeigt, auch in der jüdischen Exegese (der Agada), sofern auch sie (wie Paulus Röm. 9, 22 f. 11, 22) die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes unterscheidet und auf jede derselben einen der beiden Gottesnamen: Elohim und Jahveh bezieht. Aber theils soll das letztere (von den LXX mit *κύριος* wiedergegeben) auf die Barmherzigkeit gehen, Elohim (= *ἡσέος*)

das Verhältniss beider zum Logos äussert sich Philo nicht gleichmässig. Nach der einen Darstellung¹⁾ steht Gott selbst unmittelbar zwischen den zwei Grundkräften in der Mitte, so dass der Logos erst aus ihrer Verbindung hervorgegangen sein könnte; dagegen heisst es anderwärts auch wieder, der Logos sei im Vergleich mit den zwei Kräften das höhere, und wer den Logos nicht zu erfassen vermöge, der solle sich an die schöpferische, oder wenigstens an die königliche Kraft halten²⁾. Man sieht auch aus diesem Schwanken, dass sich Philo noch keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet hat³⁾; in einem System wie das plotinische wäre diese Unsicherheit nicht möglich.

Wie es sich nun aber hiemit verhalten mag, ob man den Logos als die Wurzel oder als das Erzeugniss der beiden Grundkräfte betrachte: für uns ist jedenfalls dieser weit die wichtigste | von allen Kräften, denn in ihm fassen sich alle Wirkungen Gottes zur Einheit zusammen, er ist das allgemeinste Bindeglied zwischen Gott und der Welt⁴⁾. Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeichnet ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt

dagegen auf die Gerechtigkeit, theils werden diese göttlichen Eigenschaften vor Philo nicht als besondere Kräfte aus Gott herausgesetzt.

1) Z. B. Qu. in Gen. IV, 2. De Abr. a. a. O. De sacrif. Abel. a. a. O.

2) Qu. in Exod. II, 68. De profug. a. a. O. vgl. Qu. rer. d. hser. 508 E (496), wo der Logos als *τομεὺς* die beiden Kräfte scheidet.

3) Wie wenig er das Bedürfniss empfindet, das Verhältniss derselben zur Klarheit zu bringen, sieht man namentlich aus der Stelle De Cherub. a. a. O. Wenn hier die Güte und Macht die *πρωταὶ καὶ ἀνωτάτω δυνάμεις* genannt werden, der Logos als *μέσος συναγωγός* derselben erst an dritter Stelle steht, setzt diess voraus, dass sie ihm vorangehen; wenn aber sofort begründend beigelegt wird: *λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν*, müsste er vielmehr früher sein, als sie. Das gleiche Schwanken begegnet uns aber auch sonst. De Abr. a. a. O. Sacrif. Ab. a. a. O. heissen die beiden Kräfte gleichfalls *αἱ ἀνωτάτω, αἱ πρεσβύταται καὶ ἀνωτάτω τοῦ ὕψους δυνάμεις*, so oft auch sonst der Logos als das höchste und älteste von allem Gewordenen dargestellt wird (s. u. 421, 5).

4) Zum folgenden ist ausser den S. 385, 1 angeführten Schriften auch Lücke Commentar üb. d. Evang. d. Joh. 3. A. S. 272 ff. zu vergleichen.

oder der göttlichen Kräfte¹⁾. Auf den Logos werden daher alle die Bestimmungen, welche von diesen Kräften überhaupt gelten, im höchsten Mass übertragen. Er ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der an der Grenze beider stehend, sie zugleich scheidet und verknüpft. Er ist weder ungeschaffen, wie Gott, noch geschaffen nach Art der endlichen Dinge²⁾; er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt³⁾, der Dolmetscher, welcher ihr seinen Willen auslegt⁴⁾, der Statthalter, | welcher ihn vollzieht⁵⁾; er ist der Engel, oder richtiger der Erzengel, welcher an uns Menschen die Offenbarungen und Wirkungen Gottes übermittelt, deren Fülle wir nicht fassen und tragen könnten, wenn sie uns unmittelbar zukämen⁶⁾,

1) Mund. opif. 5 B f. (7), wo der λόγος θεοῦ ἤδη κοσμοποιούντος für identisch mit dem νοητὸς κόσμος, dem ἀρχέτυπον παράδειγμα, der *idéa idéōn* erklärt wird; L. alleg. 43 E. 47 M.: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten (Ideen) aller Dinge verzeichnet sind; De somn. 1138 E (688): er ist der πατὴρ λόγων ἱερῶν; De profug. 464 B (560): er ist die Metropolis, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind, das Subjekt, dem sie zukommen. Daher L. alleg. 93 B (121 f.) vgl. ebd. 1103 B (82). Qu. det. pot. 176 E. (214): der L. ist γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε, (und desshalb wird das Manna auf ihn gedeutet, weil es nämlich vom Manna Ex. 16, 15 heist: τί ἐστι τοῦτο, das τί aber nach Chrysippus das γενικώτατον ist, vgl. 1. Abth. 92, 2^a); von ihm werden seine Theile unterschieden, bei denen wir an nichts anders denken können, als an die nachher genannten λόγοι und ἄγγελοι.

2) Qu. rer. div. hær. 509 B f. (501 f.), wo unter anderem: ἵνα μεθόριος σὺν τῷ γινόμενῳ διακρίνη τοῦ πεποιηκότος . . . οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἁκρῶν, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων u. s. w. Qu. in Ex. II, 68 Anf. u. δ. Als der Mittler heisst der L. auch διαθήκη somn. 1138 D 1140 D (688. 690).

3) Πρεσβευτὴς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ ὑπήκοον Qu. rer. div. h. a. a. O.

4) Ἑρμηνεὺς L. alleg. 99 D. 128 M. (für den Logos als das Wort sehr nahe gelegt); in demselben Sinn heisst der L. ὑποφήτης θεοῦ Mut. nom. 1047 B (581), ὄνομα θεοῦ (Conf. lingu. 341 B. 427 M. L. alleg. a. a. O.), εἰκὼν θεοῦ (s. S. 421, 1).

5) Ὑπαρχος De agricult. 195 B. 308 M. ἐξάρχων Conf. lingu. 328 E (413).

6) L. alleg. 93 D. 122 M. Conf. lingu. 341 B. 427 M. De somn. 600 D. 656 M. Qu. rer. div. h. a. a. O. Qu. in Exod. II. 13. In dieser Eigenschaft ist der Logos namentlich auch das Subjekt der vermeintlichen Theophanieen; De somn. a. a. O.

das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt geschaffen hat¹⁾. Ebenso ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniss zur Gottheit, der Hohepriester²⁾, welcher Fürbitte für sie einlegt³⁾, welcher in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, die buntfarbige Bedeckung der unteren Theile mit dem goldenen Hauptschmuck, der Idee der Ideen, dem unsinnlichen Urbild der Welt vereinigt⁴⁾.

In dem Verhältniss des Logos zur Gottheit wiederholt sich die Zweideutigkeit, von welcher der Begriff der göttlichen Kräfte überhaupt gedrückt wird. Der Logos erscheint auf der einen Seite als eine Eigenschaft Gottes, als identisch mit der göttlichen Weisheit⁵⁾; andererseits wird er aber

1) L. alleg. 79 A. 106 M. De Cherub. 129 C. 162 M. De monarch. 823 B. 223 M. migr. Abr. 389 C (437), wo der Logos dem Steuer des Weltalls verglichen wird. (Von einem solchen spricht schon Plato Polit. 272 E, wie ja dieses Bild dem Griechen überhaupt sehr nahe lag.)

2) De gigant. 291 A. 269 M. migr. Abr. 404 A. 452 M. De profug. 466 B (562). De somn. 1133 C f. (683).

3) Daher *ixérης* Qu. rer. div. h. a. a. O. *παράκλητος* V. Mos. 673 C. 155 M. In der letztern Stelle unter dem vollkommenen Sohn Gottes, welcher der *παράκλητος* ist, die Welt zu verstehen (KEFERSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 104) ist unzulässig; dagegen wird allerdings Migr. Abr. 406 E. 455 M. der *ixérης αὐτοῦ* [sc. τοῦ θεοῦ] *λόγος* zwar nicht mit KEFERSTEIN a. a. O. 108 als Umschreibung des einfachen *ixérης*, wohl aber in der Bedeutung „das an Gott gerichtete Wort des Flehens“ zu fassen sein, indem das *αὐτοῦ* (auf das HEINZE Lehre v. Log. 288 f. die Deutung auf den Logos gründet) als Genitiv des Objekts von *ixérης* abhängig gemacht wird.

4) Migr. Abr. 404 A (452); vgl. S. 425, 3. Als Priester hat er seinen Typus an Melchisedek. Leg. alleg. III, 75 f. (103).

5) Leg. alleg. 52 B. 56 M: *ἐκ τῆς ἑδῆς τοῦ θεοῦ σοφίας. ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος*. Die gleiche Stellung hat der Logos in der S. 411, 3 besprochenen Stelle De m. opif., und ebenso tritt De ebriet. 244 C (361) u. 5. (L. alleg. 1096 B. 75 M. Qu. det. pot. insid. 165 B. 201 M.) die Weisheit an die Stelle des Logos, indem sie als die Mutter dargestellt wird, mit welcher Gott die Welt als seinen sichtbaren Sohn geseugt habe. So wird sie auch (mit Beziehung auf Prov. 8, 22) hier und sonst (s. o. 414, 3) als das älteste Geschöpf Gottes bezeichnet, was sie eben nur dann sein kann, wenn sie von dem Logos, welcher genau dasselbe Prädikat erhält, nicht verschieden ist; statt der *θεία σοφία*, welche Philo (Qu. rer. div. h. 498 D. 490 M) in der Turteltaube Gen. 15, 9 angedeutet findet, steht nachher (513 B. 506 M.) der *θεῖος λόγος*; wie der Logos, so heisst auch die Weis-

auch wieder als ein | besonderes Wesen neben Gott beschrieben, er heisst das Bild¹⁾, der Schatten²⁾, die Wohnstätte³⁾ Gottes, er wird im Unterschied von dem schlechthin unerfassbaren Gott als erkennbar dargestellt⁴⁾, im Unterschied von dem ungewordenen unter das | Gewordene gerechnet⁵⁾, und auch

heit das Haus Gottes (s. u. 421, 3); in der Deutung des Manna (vgl. 419, 1) steht De prof. 470 A. 566 M. zuerst *θειος λόγος*, dann *αἰθέριος σοφία*; wie es vom Logos als *τομεύς* heisst, dass er das entgegengesetzte in der Welt scheide (s. u. 426, 2), so nennt Philo De prof. 479 A (575) die *σοφία* die *χρῖσις τῶν ὁλων*, ἡ πᾶσαι ἐναντιότητες διαζεύγνυνται, und wenn Leg. all. 52 A (56) die *σοφία* Θεοῦ als die Quelle der vier Haupttugenden bezeichnet wird, steht post. Ca. 250 M. De somn. 1141 B (690) statt derselben der *θειος λόγος*. (Vgl. GERÖRER I, 213 ff.) Diese Stellen, sowie die S. 418 angeführten über das Verhältniss des Logos zur Güte und Macht Gottes, scheint mir BAUR (die Lehre von der Dreieinigkeit I, 69 f.; ähnlich STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1506, welcher der Weisheit noch den *νοῦς* beifügt) zu wenig beachtet zu haben, wenn er die Weisheit von dem Logos so unterschieden wissen will, dass jene der Gottheit immanent die beiden Grundkräfte der Güte und Macht unter sich habe, dieser auf der zweiten Stufe dieselbe Einheit der göttlichen Kräfte in ihrer Wirkung auf die Welt darstelle. Eine solche Combination würde sich an sich sehr empfehlen, aber wenn Philo selbst sie vorgenommen hätte, könnte er den Logos und die Weisheit einander nicht so unmittelbar gleichsetzen.

1) Qu. rer. div. h. 512 D. 505 M. De monarch. 823 B (225). Conf. lingu. 341 C. 427 M. u. 8.

2) L. alleg. 79 A. E (106 f.).

3) Migr. Abr. 389 B (437): Wie der Gedanke des Menschen im Worte wohnt, so sagt Moses τὴν τῶν ὁλων νοῦν τὸν θεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Congr. qu. erud. gr. 441 A (536): die Weisheit sei das βασιλεῖον, der οἶκος νοητὸς Gottes.

4) De somn. 575 B (680): Gen. 22, 3 f. (καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον . . . καὶ ἀναβλέψας . . . εἶδε τὸν τόπον μακρόθεν) könne mit dem ersten τόπος nicht das gleiche gemeint sein, wie mit dem zweiten; jenes sei der Logos, dieses ὁ πρὸς (wie mit mehreren Handschriften statt περὶ zu lesen ist) τοῦ λόγου θεός, und der Zögling der Weisheit (Abraham) komme nur zu dem *θειος λόγος*, ἐν ᾧ γεγόμενος οὐ φθάνει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν ἔλθειν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν, μᾶλλον δὲ οὐδὲ πόρρωθεν αὐτὸν ἐκείνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν u. s. w. Noch besser aber erkläre man: ἦλθεν εἰς τὸν τόπον καὶ . . . εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ὃν ἦλθεν (d. h. den Logos), μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀρρήτου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκαταλήπτου θεοῖ.

5) L. alleg. 93 B (121): πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε. Ebd. 99 D (214): Moses gebietet, beim Namen Gottes, nicht bei Gott selbst, zu schwören: ἱκανὸν γὰρ τῇ γεννητῇ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θεῷ. Migr. Abr. 389 C (437): ὁ λόγος ἰ πρεσβύτερος τῶν γενέσειν εἰλη-

von der göttlichen Weisheit, als seiner Mutter, unterschieden¹⁾; weil er aber das erste und höchste von allen Werken Gottes ist, so wird er hinsichtlich seiner Entstehung allen andern Geschöpfen entgegengesetzt²⁾, und ohne dass genauer angegeben wäre, wie wir sie uns zu denken haben, wird er vor jenen als der erstgeborene Sohn Gottes ausgezeichnet³⁾; ja selbst der Gottesname wird ihm beigelegt⁴⁾, zugleich aber auch seine Unterordnung unter den höchsten Gott dadurch gewahrt, dass er Gott im uneigentlichen Sinn, oder | der zweite Gott genannt wird⁵⁾. Wir haben kein Recht, den Wider-

φύσιν. Auch in der S. 419, 2 angeführten Stelle der Schrift qu. rer. div. h. wird nicht geleugnet, dass der Logos geschaffen, sondern nur, dass er *γεννητός* *ὡς ἡμεῖς* sei; wogegen es allerdings strenggenommen mit seinem Geschaffensein streitet, dass er Conf. lingu. 341 C die *ἀίδιος* *εἰς* *αἰών* Gottes heisst.

1) De profug. 466 B. 562 M. Aehnlich De somn. 1141 B (690), wo der Logos aus der *σοφία* als seiner Quelle entspringt. Wenn umgekehrt De prof. 464 D (560) vgl. De somn. 1141 D f. der *λόγος* die *πηγή σοφίας* genannt wird, so ist mit der letzteren die menschliche, nicht die welt-schöpferische, Weisheit gemeint, es ist daher in diesem Fall der von *HEIMAN* a. a. O. 253 bemerkte Widerspruch nicht vorhanden, und die Lösung desselben, die er gibt, entbehrlich.

2) Vgl. S. 419, 2.

3) Conf. lingu. 341 B (427): *τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον* [-*ἐλὼν*?] *πρεσβύτατον* Aehnlich De agricult. 195 B. 308 M. vgl. V. Mos. 678 C. 155 M. (*τελειωτάτῳ υἱῷ*). „Sohn Gottes“ allein würde diese Auszeichnung noch nicht enthalten, da Gott der Vater von allem ist, und alle Menschen Söhne Gottes sein sollen; s. Conf. lingu. 341 A. u. a. St. Philo nennt deshalb den L. den Älteren, die Welt den jüngeren Sohn Gottes Qu. D. s. immut. 298 A. 277 M. vgl. De prof. 466 C: *ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος*.

4) L. alleg. 99 D (128): *οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός*.

5) De somn. 599 B (655), wo zu Gen. 31, 13 (*ἐγὼ εἰμι ὁ θεός ὁ ὀφθεῖς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ*) bemerkt wird: *ὁ μὲν ἀληθεῖς θεός εἰς ἔστιν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενομένοι πλείους*. *διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεῖς διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνηυκεν, . . . τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου . . . καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νυνὶ λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θείαν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τέλει προτεθειμένος, πραγματοποιησάι, denn ein κίριον ὄνομα komme dem ὄν überhaupt nicht zu, jeder Name, der ihm beigelegt wird, sei ein uneigentlicher. Hier ist nun freilich die Lesart streitig; ein Theil der Handschriften liest: *καλεῖ δὲ θεόν*, ein anderer: *καλεῖ δὲ τὸν θεόν*. Der Zusammenhang entscheidet jedoch für die erste Lesart, denn nur sie passt zu der Behauptung*

spruch dieser Aeussierungen durch die Annahme eines doppelten Logos, oder einer zwiefachen Existenzform des Logos zu beiseitigen, derjenigen, worin er dem göttlichen Wesen als Kraft oder Eigenschaft inwohnte, und derjenigen, in welche er bei seinem selbständigen Hervortreten aus dem göttlichen Wesen eingieng, des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Philo selbst bedient sich dieser Unterscheidung niemals. So geläufig es ihm auch ist, das Verhältniss der menschlichen Rede zum Gedanken mit jenen stoischen Ausdrücken zu bezeichnen¹⁾, so sagt er doch nirgends, es sei in Gott oder im göttlichen Logos dieses beides zu unterscheiden²⁾; er bemerkt zwar einmal beiläufig: wie im Menschen ein doppelter Logos sei, der *ἐνδιάθετος* und der *προφορικός*, so sei im Universum gleichfalls ein doppelter Logos, derjenige, welcher sich auf das Uebersinnliche, und der, welcher sich auf die Erscheinungswelt beziehe³⁾; aber diese Unterscheidung fällt mit der vorhin berührten⁴⁾ nicht zusammen, da sie sich nicht, wie die des

tung, dass in der hier besprochenen Stelle (*ἐν τῷ παρόντι*) der Gott im uneigentlichen Sinn durch das Fehlen des Artikels von Gott im eigentlichen Sinn unterschieden werde. Noch bestimmter erklärt sich Fragm. S. 627, bei Eus. pr. ev. VII, 13, 1: *Διὰ τί ὡς περὶ ἑτέρου φησὶ (Gen. 1, 27) τὸ ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα [-σε] τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Weil, ist die Antwort, θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ὅλων ἐδύνατο, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκεῖνου λόγος... τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βελτίστη καὶ τινὶ ἐξαιρέτῃ καθεστῶτι ἰδέει οὐδὲν θέμις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.*

1) Z. B. De jud. 720 E. 347 M. Qu. det. pot. insid. 172 B. 178 C (209. 215). De Gigant. 291 B. 270 M. De Abr. 361 E. 13 M. Conf. lingu. 328 A (412). Dass die Unterscheidung des λ. *ἐνδιάθ.* und *προφ.* ursprünglich dem stoischen Sprachgebrauch angehört, habe ich I. Abth. 67, 1^a nachgewiesen. GRÖRER's Meinung (I, 178), diese Unterscheidung sei erst vom göttlichen Logos auf den menschlichen übertragen, erledigt sich hiernach von selbst.

2) Auch der *ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ* Mut. nom. 1065 A (598) geht nicht auf den Logos, sondern auf den *γέλως* als Bezeichnung der inneren Seligkeit Gottes, und steht keinem *προφορικός* gegenüber.

3) V. Mos. 672 C (154): *διττός γάρ ὁ λόγος ἐν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ ποιητὸς ἐπάγῃ κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν... ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός.*

4) Der sie KEFERSTEIN a. a. O. S. 36 und im wesentlichen auch HEINKE L. v. Log. 232 f. gleichstellen will.

Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς, auf die Frage bezieht, ob der Logos innerhalb des Subjekts, dem er angehört, verharret, oder aus ihm heraustritt, sondern auf die Frage nach den Objecten, mit denen er sich beschäftigt. Dieses beides ist aber nicht dasselbe, und auch Philo hält es nicht für dasselbe¹). Ebenso wenig darf man das Verhältniss der Weisheit zum Logos mit dem des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς identificiren, denn gerade sofern der Logos im menschlichen Geiste wirksam ist, wird er für dasselbe erklärt, wie die Weisheit²), | in dieser seiner Wirksamkeit könnte er aber nur dem λόγος προφορικὸς gleichgesetzt werden. Nothwendig hätte auch Philo, wenn er wirklich eine doppelte Existenzweise des Logos annahm, den Uebergang von dem einen Zustand in den andern irgendwie berühren müssen, aber auch diess geschieht nirgends. Es bleibt daher nur übrig, den obenberührten Widerspruch als thatsächlich vorhanden anzuerkennen; hinsichtlich seiner Erklärung mag auf unsere früheren Bemerkungen über die göttlichen Kräfte verwiesen werden.

1) HEINZE glaubt zwar, man werde an sich geneigt sein, die sich entsprechenden Glieder der beiden Eintheilungen in Parallele zu setzen. Allein die Art, wie sich Philo ausdrückt, zeigt deutlich, dass er selbst zwischen beiden keine weitere Aehnlichkeit hervorheben will, als eben die, dass sowohl der Logos in der Welt (die in ihr sich äussernde Vernunft) als der im Menschen διττός sei, wogegen er nicht behauptet, beide seien diess in der gleichen Art und aus dem gleichen Grunde. Andernfalls hätte er sagen müssen: wie im Menschen der gedachte Logos vom gesprochenen sich unterscheidet, so unterscheide sich auch im Weltganzen der in Gott bleibende und der ihn offenbarende (nicht, wie er in Wirklichkeit sagt: der auf die Ideenwelt und der auf die sichtbare bezügliche). Auch das, was bei Philo weiter folgt, spricht nicht, wie HEINZE glaubt, für, sondern gegen seine Erklärung. Denn während von den beiden Attributen des hohepriesterlichen Brustschilds, δῆλωσις und ἀλήθεια (Urim und Thummim), beim Menschen die erste dem λόγος προφορικὸς zugewiesen wird, die zweite dem ἐνδιάθετος, heisst es von dem λόγος τῆς φύσεως nur: er sei ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων. Wenn die beiden Prädikate hier demselben Logos beigelegt, dort an den ἐνδιάθετος und den προφορικὸς vertheilt werden, so kann diess kaum einen andern Grund haben, als den, dass eben Philo den λόγος ἐν τῇ παντὶ nicht wie den menschlichen in einen ἐνδιάθετος und einen προφορικὸς zerlegt hat.

2) In der S. 420, 5 berührten Stelle L. alleg. 52 B.

Zu der Welt verhält sich der Logos theils wie das Urbild zum Abbild, theils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild ist, so ist er selbst das Muster und das Mass für alle anderen Dinge¹⁾, die Idee, nach der sie gebildet sind, die oberste, alles in sich befassende Gattung²⁾, das Sigel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind³⁾, und mit dem menschlichen Geist insbesondere steht er als Urbild desselben⁴⁾ in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch geradezu der Urmensch genannt wird⁵⁾. Dieses Urbild der Welt haben wir uns aber zugleich als ihre Seele, als die sie von innen bewegende Kraft zu denken: der Logos zieht die Welt an, wie ein Gewand⁶⁾, er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft⁷⁾, das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält⁸⁾, die künstlerisch bildende und lebendig besamende | Vernunft⁹⁾, der Hirte, der

1) L. alleg. 79 A. 106 M. Qu. in Gen. 1, 4. u. 8.

2) Leg. alleg. II, 1103 B (82). III, 93 B (121), wo das Manna auf den Logos als das γεννώτατον nächst Gott gedeutet wird; denn γῆ = τῆ, das τῆ aber (nach stoischer Lehre, vgl. Bd. III a, 92^a) das γεννώτατον. S. o. 419, 1.

3) De prof. 452 B. 548 M. vgl. Migr. Abr. 404 A f. (452). Mut. nom. 1065 C (598). De somn. 1114 B (665) vgl. S. 419, 1.

4) L. alleg. a. a. O. Mund. opif. 31 E (33) vgl. 15 A (16). De spec. leg. 809 C (333) u. 8.

5) 'Ο κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος, d. h. der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch, Conf. lingu. 341 B (427); ἄνθρωπος θεοῦ ebd. 326 B (411).

6) De prof. 466 C. 562 M., wo die Bedeutung des Logos, die allgemeine oder Weltseele zu sein, auch daraus hervorgeht, dass ihm ἡ ἐπὶ μέρους ψυχὴ entgegengestellt wird; vgl. migr. Abr. a. a. O.

7) De prof. 466 D. Qu. rer. div. hæc. 507 A (499).

8) De plantat. N. 215 C f. 331 M. Ist auch der Logos in dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt, so erhält doch das Gesetz Gottes in derselben die gleichen Prädikate, wie sonst der Logos, es wird, wie dieser, als der Sohn Gottes, das Band des Weltganzen, der Vermittler zwischen Gott und Welt beschrieben. Den θεὸς νόμος hatten ja schon die Stoiker, und vor ihnen Heraklit, der Weltvernunft oder dem Logos gleichgesetzt. Zu der Schilderung seiner Ausspannung durch das Weltall vgl. m. was Th. I, 809, 2 von Empedokles, II a, 770, 1 von Plato, namentlich aber was III a, 138, 2. 141, 2. 142, 1^s von den Stoikern angeführt ist.

9) Qu. rer. div. h. 497 C. 489 M.: ὁ διογνὺς μήτραν ἐκάστων, des

alles leitet wie eine Heerde¹⁾, das scharfe Werkzeug²⁾, mit dem Gott nicht allein die körperlichen Dinge bis in ihre Urbestandtheile scheidet, sondern auch auf geistigem Gebiete vernünftiges und vernunftloses, wahres und falsches, begreifliches und unbegreifliches unterscheidet. Der Logos vereinigt auch in dieser Beziehung alle die Eigenschaften, welche Philo den göttlichen Kräften überhaupt beilegt.

Ob dem Logos eine besondere, von der göttlichen verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist eine Frage, welche sich Philo allen Anzeichen nach gar nicht vorgelegt hat, welche wir daher weder einfach zu bejahen, noch einfach zu verneinen ein Recht haben. Was im allgemeinen über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte bemerkt wurde, findet auch hier seine Anwendung. Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das Eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr erkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne³⁾. Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendesshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu Einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht. Es ist freilich ein Widerspruch, wenn | ein von Gott verschiedenes

Verstandes, der Rede, der Sinne, des Leibes, *ἀόρατος καὶ σπερματικός καὶ τεχνικός καὶ θεϊός ἐστι λόγος*.

1) De agricult. 195 A (308).

2) *Τομεὺς* a. a. O. 499 A (491) vgl. ebd. 513 B (506).

3) Das erste ist die gewöhnliche Ansicht; die zweite Annahme vertheidigt DORNER Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. 1. Abth. S. 21 ff. NIEDNER De subsist. τῷ θεῷ λόγῳ ap. Philon. Jud. et Joann. apost. tributa (in Illgen's Ztschr. f. histor. Theol. XIX, 337 ff.). WOLFF Die philon. Philosophie 20 f. STEINHART in Pauly's Realencykl. V, 1507.

Wesen zugleich eine Eigenschaft Gottes, ein persönliches Wesen zugleich eine in allen Theilen der Welt wirkende Kraft sein soll. Aber die Frage ist ja nicht die, was an sich und nach unsern Begriffen denkbar ist, sondern was Philo auf seinem Standpunkt denkbar schien, und wie er sich die Sache gedacht hat¹⁾; und darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Er beschreibt den Logos allerdings, wie die übrigen Kräfte, als eine Eigenschaft Gottes; er sagt mit aller Bestimmtheit, dass er nichts anderes sei, als die göttliche Weisheit²⁾; er sagt nicht minder bestimmt, dass er als zusammenhaltende, bildende und belebende Kraft der Welt inwohne³⁾. Aber ebenso häufig und entschieden schildert er ihn auch als eine eigene Persönlichkeit; und könnte man auch einen Theil dieser Schilderungen als vorübergehende Personifikation auffassen, so gilt diess doch nicht von allen. Wenn er den Logos den ersten der Engel nennt, so sagt er selbst uns, dass er unter Engeln persönliche Wesen verstehe⁴⁾; wenn er ihn als Oberpriester für die Welt bitten lässt, so konnte diess von einer Eigenschaft oder Wirkungsform Gottes selbst bildlich kaum gesagt werden; wenn er ihm den Gottesnamen nur im uneigentlichen Sinn zugestehen will, ihn den zweiten oder Untergott nennt⁵⁾, so ist diess ein augenscheinlicher Beweis

1) Dieses beides verwechselt DORNER, wenn er sagt (S. 33), falls dem Logos eine besondere Persönlichkeit zukäme, müsste sie auch mit allen seinen Bedeutungen vereinbar sein. Hat er doch selbst schon S. 26 bemerkt, die Frage nach der Persönlichkeit des Logos liege ganz ausser Philo's Gesichtskreis; wenn aber dieses, so kann er auch nicht darüber nachgedacht haben, ob sie mit seinen sonstigen Bestimmungen vereinbar ist.

2) S. o. 420, 5.

3) Vgl. S. 425.

4) Vgl. S. 412, 2, auch Sacrif. Abel. 131 A. 164 M. De somn. 588 D (644) wird auch Gott selbst ἀρχάγγελος (= ἄρχων ἀγγέλων) genannt; aber selbst in diesem uneigentlichen Sinn könnte dieser Name einer unpersönlichen Kraft nicht beigelegt werden. Indessen ist es nicht blos der Name, aus dem sich Philo's Ansicht abnehmen lässt, sondern De somn. 584 E f. (640) sagt er ausdrücklich: ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων. ψυχὰι δὲ εἶσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι· τούτων δὲ τῶν λόγων ἔνα λαβὼν [sc. ὁ ἀσκητὴς], ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος, τὸν ἀνωτάτω . . . πλησιον ἰδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ. Auch der höchste Logos, der λόγος θεῖος (wie er nachher genannt wird), ist demnach eine ψυχή.

5) M. s. die Stellen, welche S. 422, 5 angeführt sind. DORNER S. 31 f.

seiner Verschiedenheit von dem höchsten Gott; und Philo stellt ihn auch diesem ausdrücklich entgegen, wie das gewordene dem ungewordenen, das geringere dem höheren¹⁾, und er sagt geradezu, es sei zwischen beiden ein weiter Abstand²⁾. Philo kann aber auch diese Bestimmung gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb nothwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln³⁾; wie könnte er diess, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt⁴⁾. Andererseits muss der Logos nun freilich auch | wieder mit den

sucht auch diese Stellen für seine Ansicht zu benützen: da nach denselben überhaupt nur katachrestisch von einer göttlichen Zweiheit oder Mehrheit gesprochen werden könne, so könne der Logos nicht als hypostatisches Wesen Gott coordinirt sein. Aber dass er ihm bei Philo coordinirt sei, behauptet auch niemand, sondern dass er ihm subordinirt sei, und eben darauf bezieht sich das uneigentliche der Bezeichnung *θεός* für den Logos: Philo sagt nicht, die persönliche Subsistenz, sondern: die Gottheit werde ihm nur uneigentlich beigelegt, und eben darauf, auf der Subordination, nicht auf der Unpersönlichkeit des Logos, beruht für ihn die Möglichkeit, seine Logoslehre mit dem jüdischen Monotheismus zu vereinigen.

1) Ausser dem, was S. 422 angeführt ist, vgl. m. hierüber auch L. alleg. 1103 B (82): *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς καὶ δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος*. Daher ebd. III, 93 B (121): der Logos sei *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε*.

2) S. S. 421, 4. 5. 422, 5. Eben dahin gehört es, wenn Philo Leg. alleg. III, 93 D (122) über Gen. 18, 15 sagt: *τροφία τὸν θεόν, οὐχὶ λόγον, ἡγεῖται· τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος, ὥσπερ λατρὸν κακῶν*, denn die *προηγούμενα ἀγαθὰ* gebe der *ὦν αὐτοπροσώπως*, die *δεύτερα* dagegen geben seine *λόγοι* und *ἄγγελοι*. Aehnlich Conf. lingu. 341 B (427): wenn du noch nicht würdig bist, *υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπούδαζε κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον [-ων] πρεσβύτατον* u. s. w. Ebd. 334 A (419). De somn. 600 D (656): die, welche Gott selbst noch nicht zu schauen vermögen, *τῇ τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν*. Um die Probe zu machen, setze man in solchen Fällen statt *λόγος* irgend einen entschieden unpersönlichen Ausdruck, wie etwa „das Denken“, oder „das Sprechen“, und man wird finden, dass die betreffenden Sätze unmöglich werden.

3) Vgl. S. 419 f.

4) S. o. 407, 2. 410, 2. 3. 419, 6.

Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchslös zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen. Aber noch weniger konnte er, bei seinem transcendenten Gottesbegriff und seiner Scheu vor jeder Vermischung Gottes und der Welt, sich entschliessen, in den Naturkräften unmittelbar Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit zu sehen. So blieb ihm denn gar kein anderer Ausweg, als jene Widersprüche auf sich zu nehmen, und er konnte diess um so leichter, da er selbst sie allem Anschein nach nicht bemerkte. Auch darüber können wir uns jedoch bei seiner Geistesart nicht wundern. Wenn jemand so, wie Philo, gewöhnt ist, selbst geschichtliche Personen und Vorgänge in allgemeine Begriffe zu verwandeln, so wird ihm diess bei seinen dogmatischen Personifikationen noch viel leichter möglich sein; und wenn er bei jenen in der Regel sich durch ihre Umdeutung in dem Glauben an ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht stören lässt, so wird er auch bei diesen des Widerspruchs nicht inne werden, dass er Eigenschaften und Kräfte zugleich als Einzelwesen behandelt¹⁾. Es ist daher ganz begreiflich, dass der philonische Logosbegriff zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung unklar hin- und herschwankt: es liegt eben hier ein unlösbares Problem vor, das Philo von seinen Voraussetzungen aus nicht anders beantworten konnte, als mit den widerspruchsvollen Bestimmungen, welche sich durch seine ganze Lehre von den göttlichen Kräften hindurchziehen.

Ueber die Quellen, aus denen Philo seine Sätze über den Logos schöpfte, haben wir von ihm selbst keinen Aufschluss zu erwarten. Da er seine Theorie in allen ihren Theilen aus den heiligen Schriften seines Volkes herauszulesen weiss, gilt sie ihm natürlich für einen ursprünglichen Bestandtheil der in ihnen enthaltenen Offenbarung. Aber doch fehlt es an jeder sicheren Spur davon, dass sie auch andere vor ihm in diesen Schriften entdeckt hatten. Wir

1) Eine Analogie, auf die BUCHER Philon. Stud. 17. 27 mit Recht hinweist.

finden wohl bei dem angeblichen Salomo eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre | liegt; aber gerade die Verbindung der σοφία mit dem λόγος hat sich hier noch nicht vollzogen, die Personifikation derselben ist daher auch noch eine viel leichtere als bei Philo: sie beginnt zwar als eine eigene, die Wirkungen Gottes in der Welt tretende Kraft sich vom göttlichen Wesen abzulösen, aber sie hat noch nicht die Selbständigkeit gewonnen, welche der männliche Logosname ausdrückt¹⁾. Bei einigen andern von Philo's Vorgängern treffen wir allerdings auch den θεῖος λόγος; aber wir erfahren nichts darüber, wie sie sich diesen näher gedacht hatten²⁾. Philo selbst will die Deutung einer Stelle, welche er von seinen Vorgängern abweichend auf die zwei göttlichen Grundkräfte und den Logos bezieht, einer höheren Offenbarung verdanken³⁾; woraus man aber freilich in Betreff der Logoslehre selbst nicht viel schliessen kann. Das wahrscheinlichste ist indessen doch immer, dass er sie in der früheren jüdischen Spekulation noch nicht vorfand. Da sie nun der griechischen Philosophie ohnediess fremd ist, so werden wir sie unbedenklich in der Form, die sie bei Philo hat, als sein eigenes Werk betrachten dürfen; wenn wir auch nicht genau bestimmen können, inwieweit sie vor ihm schon durch verwandte Philosopheme vorbereitet war. Ihr allgemeines Motiv liegt, wie schon früher gezeigt wurde, in dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und der Welt, welches sich einem Philo um so stärker aufdringen musste, je schroffer der Gegensatz beider und die Jenseitigkeit Gottes von ihm gefasst war. Aus diesem Bedürfniss war auf jüdischem Boden der Engelglaube, auf griechischem der Dämonenglaube hervorgegangen, welchem die Pythagoreer und Platoniker jener Zeit so grossen Werth beileigten. Indem Philo beide theils mit den platonischen Ideen, theils mit dem stoischen λόγος und seinen Abzweigungen verknüpfte, erhielt er

1) Vgl. S. 292 f.

2) S. o. 287, 2.

3) Vgl. S. 399, 1 und den Inhalt der philonischen Deutung betreffend S. 406.

seine Lehre von den göttlichen Kräften¹⁾. Aber so lange man nur eine Vielheit solcher Kräfte annahm, ohne sie unter eine höhere Einheit zusammenzufassen, blieb entweder die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, der | sich ein Denker, wie Philo, unmöglich entziehen konnte, unbefriedigt, und der Zusammenhang des Weltganzen unerklärt; oder man musste zu seiner Erklärung doch wieder auf die Gottheit zurückgehen, die Einheit der Welt und die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf ihre Einwirkung zurückführen, ebendamit aber jenes fortwährende Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf annehmen, welches Philo mit ihrer Erhabenheit über das Endliche so unvereinbar schien. Gerade auf seinem Standpunkt musste sich daher die Annahme empfehlen, dass alle göttlichen Kräfte an Einer von ihnen ihren Mittelpunkt haben, dass es ein Wesen gebe, welches von der Gottheit im absoluten Sinn noch verschieden, alle ihre Wirkungen auf die Welt vermittele. Bereits war aber dieser Annahme auch von anderer Seite her vorgearbeitet. Die jüdische Theologie bot Philo's Logos in dem Wort Gottes, dem Geist Gottes und der göttlichen Weisheit fruchtbare Anknüpfungspunkte²⁾, die griechische Philosophie in der platonischen Lehre über die Ideen und die Weltseele, und der stoischen über die Gottheit als die Weltvernunft. Unter den Vorstellungen der ersteren Art hatten die über die Weisheit wohl den meisten Einfluss auf die Logoslehre. Zu einer Hypostasirung des Worts Gottes war von jüdischer Seite vor Philo, so viel uns bekannt ist, noch kein erheblicher Anlauf genommen worden³⁾; und wenn der Vorstellung vom Geist Gottes allerdings ur-

1) Vgl. S. 407 ff

2) Ob dagegen die Annahme göttlicher Kräfte (מדות), wie sie die spätere jüdische Exegese in den Cherubim Ezechiels fand (SIEGFRIED Philo 220), über Philo hinaufreicht, möchte ich bezweifeln.

3) Vgl. S. 293, 4. Die Lehre von der Memra, welche in den chaldäischen Uebersetzungen des A. Testaments eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Logos Philo's (m. s. darüber GFRÖRER Jahrh. d. H. I, 307 ff.), ist wahrscheinlich erst unter dem Einfluss des letztern so weit fortgebildet worden, wenn auch der Ausdruck „Wort Gottes“ als Umschreibung des Jehovahnemens (wie er Offenb. Joh. 19, 13 vgl. m. 3, 12 steht — näheres darüber Theol. Jahrb. I, 312 f.) älter sein mag.

sprünglich die Anschauung einer von Gott ausgehenden luft- und feuerartigen Substanz zu Grunde liegt, so wird doch diese Substanz nur als der Hauch Gottes gedacht, welcher in die Welt einströmt, und sie wieder verlässt, als die Trägerin momentaner göttlicher Wirkungen, nicht als eine in ihrer eigenthümlichen Form beharrende Kraft. | Wirklich hat auch Philo den Begriff des göttlichen Geistes für seine Logoslehre gar nicht unmittelbar benützt¹⁾, wie denn überhaupt dieser Begriff für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung hat²⁾; aber auch die Vorstellung des Worts Gottes erscheint für ihn so weit sie sich bis dahin entwickelt hatte, weit nicht so wichtig, wie die der Weisheit, da in dieser die göttliche Kraft, welche in der Welt wirkt, als bleibende Eigenschaft angeschaut wird. Dass jedoch diese Eigenschaft Gottes als ein besonderes Wesen von Gott unterschieden und andererseits mit der in der Welt waltenden Vernunft identificirt wurde, — was beides zuerst in der pseudosalomonischen Weisheit, wenn auch lange nicht so entschieden, wie bei Philo, geschieht — diess können wir uns nur aus dem Einfluss griechischer Lehren erklären. Wenn die göttlichen Kräfte von Philo mit den platonischen Ideen combinirt wurden, so waren die letzteren schon von ihrem ersten Urheber zu einer Ideenwelt zusammengefasst, und Einer höchsten Idee, der des Guten, untergeordnet worden; derselbe hatte aber auch alle die Wirkungen, durch welche die Ideen in der Welt verwirklicht werden, auf Eine allgemeine Naturkraft, die Weltseele, zurückgeführt, welche vermöge ihrer Lebendigkeit Ursache aller Vernunft in der Welt sein sollte.

1) Mittelbar allerdings, sofern der Inhalt desselben in den Begriff der Weisheit aufgenommen war, welche daher Sap. Sal. 7, 22 selbst als ein *πνεῦμα* beschrieben, und welcher alles das beigelegt wird, was die ältere Anschauungsweise vom „Geist Jahveh's“ herleitete, so dass man sagen kann, die σοφία sei das zur Ruhe gekommene, in eine stetig wirkende Kraft verwandelte *πνεῦμα*.

2) Philo redet nicht selten vom Geist Gottes, aber er thut diess unverkennbar mehr nur um der alttestamentlichen Stellen willen, ohne diese Lehre in eigenthümlicher Weise auszubilden; es wird daher hier genügen, in Betreff der hergehörigen Aeusserungen auf KEFERSTEIN Philo's Lehre v. d. göttl. Mittlw. 158 ff. DÄHNE I, 300 f. zu verweisen.

Nahm man beides zusammen, und verlegte man die Ideen in die Weltseele selbst, statt sie ihr als Musterbilder überzuordnen, so erhielt man ein Princip, welches als die allgemeine Weltvernunft zugleich das Urbild und die Urform aller Dinge und die allgemeine bewegende Kraft war. Eben diese Verknüpfung hatte aber der Stoicismus in seiner Weise schon vorgenommen, wenn er die Gottheit als die Vernunft, | die Seele und das Gesetz der Welt, als den *λόγος κοινός*, den *λόγος σπερματικός*, als die künstlerisch bildende Natur, als die allverbreitete wirksame Kraft beschrieb, deren Ausflüsse alle einzelnen Naturkräfte, und vor allem die Seelen der vernünftigen Wesen sein sollten. Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem Stoffe, dem Pneuma, das die Stoiker mit ihm identificirten, ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig. Dieses beides war nun allerdings nicht im Stoicismus, sondern nur in der Transcendenz der alexandrinischen Gottesidee, weiterhin theils in platonischen und neupythagoreischen, theils in jüdischen Einflüssen begründet. Dass aber nichtsdestoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle der philonischen gewesen ist, erhellt nicht bloß aus dem Namen des Logos, welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern auch aus dem ganzen Begriff desselben. Die Idee der allgemeinen Weltvernunft ist wesentlich stoisch, die Beschreibung, welche Philo von ihr gibt, entspricht Zug für Zug den stoischen Schilderungen, die Identität dieser innerweltlichen Vernunft mit der göttlichen ist gleichfalls in der ganzen nachsokratischen Philosophie nur von den Stoikern in dieser Allgemeinheit ausgesprochen worden; selbst ihre materialistische Fassung hören wir bei Philo in einzelnen Aeusserungen noch durchklingen¹⁾, und die emanatistische Vorstellung über

1) Ausser der häufigen Vergleichung des Logos mit dem Lichte, die für sich weniger beweisen würde, gehört hieher namentlich die Deutung des feurigen Schwerts auf den Logos: *ὀφεικνητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος... τὸν ἐνθερμον καὶ πυρώδη λόγον* (welcher letztere freilich nicht mehr der göttliche, sondern der menschliche Logos zu sein scheint) De Cherub 112

die Ausbreitung des Logos in seine Theilkräfte, die unmittelbare Folge jenes Materialismus, hat er sich in ihrem vollen Umfang angeeignet, während die gleiche Vorstellungsweise auf das Hervortreten des Logos aus der Gottheit, für welches der stoische Vorgang fehlte, auch bei Philo nur in unsicheren Andeutungen angewendet wird. Wenn man daher die Logoslehre früher nicht selten neben der jüdischen Theologie nur aus dem Platonismus | ableitete, so war diess nicht richtig; der Stoicismus hat zu derselben einen ebenso starken oder noch stärkeren Beitrag geliefert.

Durch die Lehre von den göttlichen Kräften und namentlich durch die Logoslehre hat sich nun die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens so weit aufgehoben, dass in allem die Wirkung der Gottheit, das Nachbild der ewigen, aus dem göttlichen Denken hervorgegangenen Formen erblickt wird. Wie weit aber Philo in dieser Richtung auch gehen mag, das Endliche vollständig aus der göttlichen Ursächlichkeit abzuleiten verbietet ihm der Dualismus, welcher die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung ausmacht. Von Gott kann nur gutes und vollkommenes, nur Leben und Ordnung herkommen, die Unvollkommenheit des Endlichen, der Streit und Gegensatz unter den Dingen, die Naturnothwendigkeit, die Leblosigkeit der materiellen Stoffe, das Böse in der Welt, lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen¹⁾. Wie man sich diesen zu denken habe, musste sich schon hieraus ergeben. Wenn alle Wirkungen von Gott herzuleiten sind, so bleibt dem zweiten Princip nur die reine Passivität, wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott stammt, so wird jenes nur das durchaus tode, ungeordnete, formlose, nicht-seiende sein können. Eben dieses sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen, so wie diesen

E. 113 B. 144 M. Die Darstellung des Weltgeistes unter der Form des Feuers ist wesentlich stoisch.

1) Dieser Gedankenzusammenhang erhellt nicht blos aus einzelnen Stellen (z. B. De prof. 479 B. 575 M. De somn. 1142 E. 692 M. Sacrif. Abel. 138 D. 173 M. Qu. det. pot. ins. 177 D. 214 M.), sondern aus allen Bestimmungen Philo's über die Materie.

theils das platonische, theils das stoische System, die zwei Hauptführer Philo's, gefasst hatten. Natürlich, dass er sich diesen Begriff in seiner vollen Ausdehnung aneignet. Moses, erzählt er uns, indem er dem Moses die Lehre Zeno's unterschiebt, hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie¹⁾. | Die letztere schildert er dann weiter mit Plato und den Stoikern als eigenschafts-²⁾ und gestaltlos³⁾, und mit dem ersteren als leblos, unbewegt, ungeordnet, ungleich, mit sich selbst im Kampfe⁴⁾, als die Substanz, die an sich ohne alle Vollkommenheit, und darum alles zu werden fähig war⁵⁾, als das nichtseiende⁶⁾, auch

1) De m. opif. 2 B: *Μωσῆς δὲ . . . ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκασιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τὸ δὲ παθητικόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν . . . τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ u. s. w.* De prof. a. a. O.: *ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν, ὃ δὲ θεὸς πλεονεξεῖ τῇ ζωῇ.* Statt *ὕλη* sagt Ph. auch stoisch *οὐσία*; so in mehreren der sogleich anzuführenden Stellen. M. vgl. hiemit die stoische Lehre I. Abth. 131, 4. 133, 1. 138, 1³. Anderwärts (De Cherub. 129 B. 162 M.) nennt Philo auch die vier aristotelischen Ursachen, die ja aber gleichfalls auf jene zwei zurückkommen.

2) *Ἄποιος* m. opif. 4 E. 5 M. De prof. 451 E (547). De creat. princ. 728 B. 367 M. Qu. rer. div. h. 500 C (492). De somn. 1114 B (665) u. o. Dass dieser Eigenschaftslosigkeit der Materie die Annahme der vier Elemente (De somn. 567 D. 622 M. u. 8.) widerspreche (SIEGFRIED Philo 232), kann ich nicht finden: die Elemente entstehen ja bei Philo so gut, wie bei Plato und Aristoteles, erst dadurch, dass der an sich eigenschaftslosen Materie gewisse Eigenschaften mitgetheilt werden; vgl. Qu. rer. div. h. 499 C f. (491).

3) *Ἀμορφος* Qu. rer. div. h. a. a. O. De vict. offer. 857 E (261). De prof. 451 D (547) f., wo Gott als das *κινεῖν αἴτιον* der *ἄποιος καὶ ἀνελθῆτος καὶ ἀσχημάτιστος οὐσία* entgegengestellt wird. Auch *ἄψυχος, πλημμελής, διάλυτος, φθαρτή, ἀνώματος, ἄνιστος* wird die *ὕλη* Qu. rer. div. h. 503 (495) genannt. Weiteres b. DÄHNKE I, 185. Als die wirkende Ursache wird Gott oft bezeichnet (vgl. vorl. Anm. L. alleg. 62 A. 88 M. u. a. St.), und aus dieser Natur des *φύσει δραστήριον αἴτιον* (De Cherub. 123, A. 155 M.) seine fortgehende Wirksamkeit hergeleitet.

4) M. opif. a. d. a. O. De creat. princ. a. a. O. Plant. N. 214 B. 329 M. De provid. I, 8. De vict. offer. 857 E.

5) M. opif. 4 E.

6) M. opif. 18 D. 19 M. Leg. alleg. 62 D (89). De creat. princ. a. a. O.

wohl als das leere und bedürftige¹⁾, oder das dunkle²⁾). Dass jedoch Philo den platonischen Begriff der Materie nicht rein festhält, zeigt schon der Ausdruck *οὐσία*, mit dem er sie nicht selten bezeichnet, denn diese Bezeichnung steht mit dem Materialismus der stoischen Schule, welcher sie ursprünglich angehört, mit der Behauptung, dass Substantialität und Körperlichkeit dasselbe seien, im engsten Zusammenhang; und wirklich finden sich auch manche Stellen bei Philo, in denen der platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist³⁾, und ebendahin | führte der Satz⁴⁾, dass sich Gott an die Dinge nur nach dem Mass ihrer Empfänglichkeit und desshalb nur in verschiedenen Graden mittheilen könne. Es ist ihm unverkennbar weit weniger um einen philosophisch genauen Begriff der Materie zu thun, als nur überhaupt um eine solche Ansicht von derselben, bei welcher die Mängel des Endlichen auf sie zurückgeführt und von der göttlichen Wirksamkeit ferngehalten würden.

Schon hiemit war es gegeben, dass Philo nicht eine Weltschöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Weltbildung, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen⁵⁾. Im übrigen hat seine Lehre von der

1) L. alleg. 48 B. 52 M.

2) Creat. princ. a. a. O.

3) Z. B. Cherub. 129 B. 162 M. Plantat. N. 214 B. 329 M. (vgl. Tim. 30 A). De provid. I, 8. II, 48—50.

4) M. opif. 5 A vgl. post. Caini 254 M. o.

5) M. s. hierüber: Qu. rer. div. h. 499 A ff. 491 M. ff., wo besonders die Gleichheit in der Vertheilung der Stoffe und Gattungen betont wird; De vict. offer. 857 E (261). Plant. N. a. a. O. De prov. II, 48—50. 55. De Deo 6, 8. 616 Auch. Ausdrücke, welche die Schöpfung aus nichts vorauszusetzen scheinen, (m. s. d. Stellen b. GREGOR I, 330) sind nur nach Massgabe der philonischen Lehre von der Materie zu verstehen. Auch die Aeusserung De somn. 577 A (632): *ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τοὺς μωρανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦ ἐποίησεν*, schliesst nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings noch nicht waren, präexistirte; und wenn Philo beifügt: *οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ πιστὴς αὐτὸς ὤν*, so ist zwar unverkennbar, dass er die Lehre von der Weltschöpfung sich aneignen will, aber es fragt sich, ob er nicht (ähnlich,

Schöpfung nicht viel eigenthümliches. Er bestreitet nach Anleitung des platonischen Timäus die Annahme, dass die Welt anfangslos sei¹⁾, wiewohl er mit seinem Lehrer ihre Unvergänglichkeit voraussetzt²⁾; zugleich | verwahrt er sich aber auch, mit demselben, nicht allein gegen die Vorstellung, als ob die göttliche Schöpferthätigkeit, sondern auch gegen die andere, als ob der Schöpfungsakt selbst in die Zeit falle; jene widerlegte sich unmittelbar durch die Lehre von der Ewigkeit Gottes, dieser hält er den platonischen Grund entgegen, dass die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt³⁾. Philo kann daher auch die wörtliche Auffassung der mosaischen Schöpfungstage nicht zugeben⁴⁾: die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte soll nicht als eine Zeitfolge gefasst werden, sondern nur die Ordnung des geschaffenen, das begriffliche Rangverhältniss der einzelnen Gebiete ausdrücken⁵⁾. Freilich fällt aber Philo selbst, wie diess gar nicht zu ver-

wie sein Schüler, der Verfasser des Hebräerbriefts 11, 3) glauben konnte, dieser Lehre schon dadurch genügt zu haben, dass er die Welt durch Gott aus dem *μη ὄν* in seinem Sinn schaffen liess. Ebensowenig beweisen die eben angeführten Stellen der armenisch erhaltenen Schriften, richtig verstanden, für, sondern eher gegen die Erschaffung der Materie. Ich kann daher Hsintze's (Lehre v. Log. 210) Urtheil, dass hier ein unvereinbarer Widerspruch vorliege, nicht beitreten, wenigstens sofern es sich um einen Widerspruch handelt, den Philo selbst als solchen hätte anerkennen müssen.

1) M. opif. 2 B. De prof. 452 B (547). De prov. I. 8 ff. Auch die Schrift *π. ἀφ' αὐτοῦ κόσμου* bekennt sich da, wo sie nicht blos ihre peripatetische Quelle wiedergibt (z. B. S. 224, 1 ff. 225, 10 ff. Bern.), zu der mosaisch-platonischen Lehre, dass die Welt zwar entstanden aber unvergänglich sei.

2) Diess wird nicht allein in der eben genannten Schrift, sondern auch an anderen Orten ausgesprochen; z. B. Migr. Abr. 416 B (464) vgl. m. ΠΛΑΤΟ Tim. 41 A. Qu. rer. div. h. 502 A (494): *ἀναλογία δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεῖς . . . συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει*. Plant. N. 215 C f. (330 f.).

3) M. opif. 5 D (6). Leg. alleg. 41 A. 44 M. Qu. De s. immut. 298 A. 277 M.

4) L. alleg. a. a. O. (vgl. S. 395, 4); ebd. 43 E (47).

5) M. opif. a. a. O.: *καὶ γὰρ εἰ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίησεν, τάξιν οὐδὲν ἥτιον εἶχε τὰ καλῶς γινόμενα. τάξεις δὲ ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἐπομένων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλὰ γὰρ ταῖς τῶν τεκταινομένων ἐπινοαίαις.*

meiden war, unmittelbar wieder in die Zeitvorstellung zurück, wenn er uns erzählt, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt habe Gott die übersinnliche, den intelligibeln Himmel, die intelligibeln Elemente u. s. w., vor der Schöpfung der Einzelwesen die allgemeinen Gattungen hervorgebracht¹⁾. Dass der Logos als das Organ der Weltbildung gedacht wird, ist schon bemerkt worden.

Auch was über das Verhältniss Gottes zu der geschaffenen Welt, über Philo's Ansicht von der Welterhaltung mitzutheilen wäre, ist der Sache nach schon in der Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften enthalten. Die Welt und ihre Theile bestehen nur durch die fortwährende Wirkung der Gottheit, diese | ihrerseits hört nie auf zu wirken²⁾; wie Gott als der Schöpfer gerne (mit Plato) der Vater der Welt genannt wird³⁾, so sorgt er auch fortwährend für sie wie ein Vater⁴⁾, indem er sie mit seinen Kräften durchdringt und belebt, mit seiner Vernunft ordnet und bildet⁵⁾. Die Welterhaltung ist insofern nur eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit. Aus diesem Gesichtspunkt ist es aufzufassen, wenn Philo statt der göttlichen Wirksamkeit oder der Vorsehung auch wohl in stoischer Weise die Natur setzt⁶⁾; beide sind seiner Ansicht nach allerdings dasselbe, nicht als ob Gott nichts anderes wäre als die Naturkraft, sondern weil diese nichts

1) M. opif. a. a. O. L. alleg. 44 C. 47 M. In demselben Sinn ist auch öfters von einem doppelten ersten Menschen die Rede, dem ποιητής und dem πλαστής, dem idealen und dem irdischen, s. B. L. all. 49 D. 57 A (53. 62). M. opif. 30 E. 32 M. Plant. N. 220 C. 336 M. Der ideale Mensch soll mit dem Νοῦς, aber auch (s. S. 425, 5) dem Logos zusammenfallen.

2) L. alleg. 43 D. 47 M. Cherub. 122 E f. (155). post. Caini 254 M. o. Qu. rer. div. h. 489 C. 481 M.

3) L. alleg. a. a. O. M. opif. 16 B (17). De monarch. 816 D. 218 M. (ὁ κόσμος καὶ ὡς υἱὸς ἀγαθιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ τεχνίτου) u. ὅ.

4) L. alleg. a. a. O. M. opif. 39 E (41). De spec. leg. 807 A. 331 M.; vgl. De præm. et p. 916 E (415): πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι. νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμελίσθαι τὸ πεποιητὸς γεγονότος.

5) Vgl. S. 410. 425.

6) Z. B. De vict. offer. 849 A. 252 M. Sacrif. Abel. 147 A (182) vgl. De spec. leg. 798 D (322).

anderes ist als die Gesamtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen. Selbst an den stoischen Fatalismus werden wir durch Philo erinnert, wenn er trotz seiner sonstigen entgegenstehenden Behauptungen sogar das Böse bei Gelegenheit doch wieder prädestinarianisch auf den göttlichen Rathschluss zurückführt¹⁾. Um so dringender musste ihm die Aufgabe erscheinen, die Beschaffenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers zu vereinigen; so ausführlich er sich aber auch hiemit, besonders in der Schrift von der Vorsehung, beschäftigt hat, so finden wir doch kaum irgend einen Gedanken über diesen Gegenstand bei ihm, den er nicht von seinen vielbenützten Vorgängern, den Stoikern, entlehnt hätte, und nur seine abweichende Ansicht in Betreff der Willensfreiheit (s. u.) musste seiner Theodicee, der ihre Aufgabe durch dieselbe wesentlich erleichtert wurde, eine theilweise veränderte Richtung geben²⁾. Hiemit hängt zusammen, | dass Philo, wie die Stoiker, den physikotheologischen Beweis als den natürlichsten Weg betrachtet, um die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gewinnen³⁾. Auch das ist stoisch, wenn unser Philosoph in dieser Beziehung hauptsächlich den Zusammenhang des Himmlischen mit dem Irdischen, die Sympathie zwischen den Theilen der Welt, hervorhebt⁴⁾; dagegen tritt das pythagoreische Element der philonischen Lehre darin hervor, dass dieser Zusammenhang namentlich in den Zahlenverhältnissen erkannt werden soll, nach denen alles geordnet ist⁵⁾; Philo selbst macht von der Zahlensymbolik einen so ausschweifenden Gebrauch, dass er darin hinter keinem Neupythagoreer zurücksteht⁶⁾. Neben | diesem theo-

1) So Leg. all. 74 D. 102 M vgl. ebd. 77 C. 80 B (105. 108).

2) M. vgl. über Philo's Theodicee aus der Schrift *De providentia* namentlich I, 47. 62. II, 12 ff. (Griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14.) 99 ff. Leg. alleg. 74 B. 101 M. Einiges weitere b. DÄHNE I, 384 ff.

3) Z. B. De præm. et poen. 916 C. 414 f. M. De monarch. 815 C (216) f. vgl. DÄHNE I, 163.

4) M. opif. 27, B. 28 M. Migr. Abr. 416, A. 464 M.

5) M. opif. a. a. O. vgl. De monarch. 824 A (226): Das *λογεῖον* des Hohenpriesters bedeute den Himmel, *ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγους καὶ ἀναλογίας δεδημιούργηται*.

6) Hier einige Beispiele, die sich ohne Mühe vermehren liessen: Die

logischen und mystischen Interesse tritt aber das eigentlich physikalische bei ihm gänzlich in den Hintergrund; die naturwissenschaftlichen Ansichten, die er beiläufig aussert¹⁾, hat er sich sichtbar nur von andern angeeignet, ohne sich um durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander und

Zahl der angeblichen Schöpfungstage beträgt sechs, weil Sechs als das Produkt der ersten männlichen Zahl in die erste weibliche, und als die erste Zahl, welche der Summe ihrer Theiler (1, 2, 3) gleich ist, *φύσεως νόμος γεννητικώτατος* ist (M. opif. 3 B.). Die Gestirne sind am vierten Tage geschaffen, weil in der Vier die vollkommene Zahl, die Dekas, potentiell enthalten ist (M. opif. 9 E. 10 M. vgl. Plant. N. 230 D ff. 347 M. v. Mos. 670 D. 152 M. Qu. in Gen. III, 12); die Thiere am fünften Tag, weil es der *αἰσθήσεις* fünf sind, die *αἰσθησις* aber das unterscheidende Merkmal der lebenden Wesen ist (M. opif. 13 B. 14 M.). Der siebente Tag war der Ruhetag Gottes, wegen der wunderbaren und über alle Lobpreisung erhabenen Eigenschaften der Siebenzahl, über die Philo a. a. O. 20 C (21) ff. Leg. alleg. 41 E (45) ff. Qu. D. s. immut. 295 B (274). Decal. 684 C. 759 B. (166. 198). De Septenario 1173 A. 1177 C (277. 281) u. ö. handelt. Die zehn Gebote geben selbstverständlich zu einer gründlichen Auseinandersetzung über die Zehnzahl und die mancherlei in ihr enthaltenen Zahlenverhältnisse Anlass (De Decal. 746 D. 188 M ff.). Wenn Gen. 6, 3 die Lebensdauer der Menschen seit der Sündfluth auf 120 Jahre bestimmt wird, so hat diess viele Gründe: denn 1) ist diese Zahl die Summe der 15 ersten Zahlen, 15 aber die Zahl des Lichts, da am fünfzehnten Tag nach dem Neumond der Vollmond eintritt; 2) ist 120 die 15te Triangularzahl; 3) besteht es aus 64 und 56, 64 aber ist die Summe aller ungeraden Zahlen von 1 bis 15, und 56 die aller geraden von 2—14, auch ist 64 zugleich Kubik- und Quadratzahl; 4) besteht 120 aus der Triangularzahl 15, der Quadratzahl 25, der Fünfeckzahl 35, und der Sechseckzahl 45, welche sämmtlich die Fünf zur Wurzel haben, und von denen jede ihre eigenthümliche Bedeutung hat; 5) lässt es sich durch 15 verschiedene Theiler dividiren, und alle Quotienten, die sich hiebei ergeben, sind (wie Ph. näher nachweist) bedeutungsvolle Zahlen, die Summe derselben aber ist $240 = 2 \times 120$, was die Bestimmung zu einem zwiefachen Leben, dem geistlichen und dem leiblichen, andeutet; 6) ist $120 = 4 \times 5 \times 6$; 7) ist es $= 20 + 2 \times 20 + 3 \times 20$, 20 aber ist *numerus, in quo hominis initium est redimendi* (?) (Qu. in Gen. I, 91). Wer weitere Proben dieser Weisheit sucht, findet sie namentlich in der ebenbenützten Schrift in Menge; vgl. I, 83. II, 5. III, 38. 39. 49. 56. IV, 27 Weiteres bei SIEGFRIED Philo 180 f.

1) So finden wir bei ihm die stoische Beschreibung der *ἕξις* als *πνεῦμα ἀντιστρέφον ἐφ' ἑαυτὸ* und die Eintheilung der Dinge in vier Klassen, deren unterscheidende Merkmale die *ἕξις*, *φύσις*, *ψυχή*, *ψυχή λογική* sind; L. alleg. 1091 D. 71 M. Qu. D. s. immut. 298 D. 277 M ff. *aetern. m.* 947 A. 496 M. (De mundo 1154 E. 606 M.) vgl. I. Abth. 118, 5. 192, 3^s. Qu. in Gen. III, 6 unterscheidet er von den vier Elementen, die nie rein vor-

mit seinen metaphysischen Voraussetzungen zu bemühen¹⁾, und nur wenn er einem Gegenstand eine ethische oder theologische Seite abgewinnen kann, widmet er ihm grössere Aufmerksamkeit. So sind ihm z. B. die Gestirne Gegenstand einer hohen Verehrung: er betrachtet sie mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen als vernünftige Wesen von fehlerfreier Vollkommenheit²⁾, er sagt, | sie seien durch und durch von reinen Seelen durchdrungen³⁾, er trägt nicht das geringste Bedenken, sie selbst als die sichtbaren Götter zu bezeichnen⁴⁾, und nur dem astrologischen Fatalismus widerspricht er im Interesse der Willensfreiheit⁵⁾, ohne doch darum die astrologische Vorbedeutung selbst zu leugnen⁶⁾; dagegen weist nichts darauf hin, dass er sich mit der Sternkunde in rein wissenschaftlichem Sinn beschäftigt hätte. Ausser der allgemein metaphysischen und theologischen Naturansicht hat für ihn, wie für die übrigen Philosophen jener Zeit, nur die Lehre vom Menschen einen eigenthümlichen Werth.

Der Dualismus des philonischen Systems musste in der Anthropologie um so entschiedener hervortreten, da schon die Wurzel dieser ganzen Denkweise, wie wir annehmen dürfen, ursprünglich in der Betrachtung des menschlichen Lebens und

kommen (vgl. Bd. II b, 443, 6^s), mit Aristoteles die fünfte Substanz; dagegen nennt er Conf. lingu. 342 D (428) den Aether in stoischer Weise *ἑρὸν πῦρ, γλῶξ ἁσβεστός*, indem er seinen Namen von *αἰθεῖν* ableitet, und Qu. rer. div. h. 449 E (492) sagt er, der Himmel bestehe aus dem *πῦρ σωτήριον* (dem *πῦρ τεχνικὸν* der Stoiker). Die vier Elemente werden (Qu. rer. d. h. 499 D. 492 M.) zunächst in leichte und schwere getheilt, jene wieder in ein warmes (Feuer) und ein kaltes (die Luft, welche die Stoiker so bestimmt hatten; s. I. Abth. 183, 2^s), diese in ein feuchtes und ein trockenes; wogegen ebd. 502 A (494) nach aristotelischem Vorgang trocken, feucht, kalt und warm als die Eigenschaften bezeichnet werden, welche in den Elementen *ἀναλογίας ἰσότητι* (vgl. hiezu Bd. II b, 437, 1. 446, 4^s) gemischt seien.

1) Wie sich diess ausser den ebenangeführten Beispielen auch an der unwissenschaftlichen Uebersicht über die Theile der Welt und die Klassen der Naturdinge Qu. rer. div. h. 499 A (491) ff. zeigt.

2) M. opif. 16 A. 33 B (17. 34). Plant. N. 216 A (331).

3) De Gigant. 285 A. 286 M. De somn. 586 A (641).

4) M. opif. 5 E. 33 B (6. 34). Gigant. a. a. O. De monarch. 813 B. 214 M. Fragm. 643 M. unt. (Eus. pr. ev. VIII, 14, 10).

5) De provid. I, 81 ff.

6) M. opif. 12 B. 13 M.

seiner Gegensätze, im Selbstbewusstsein und seinen Kämpfen gelegen war. Von den älteren Systemen, an welche sich Philo auch in diesem Theil seiner Lehre anlehnte, kam keines seinem Dualismus in solchem Mass entgegen, wie das platonische; dieses bildet daher für ihn, wie für die Neupythagoreer, in der Anthropologie den Hauptführer; doch werden wir sehen, dass er auch stoische und peripatetische Bestimmungen mit den platonischen, nicht immer glücklich, verknüpft hat.

Philo's Ansichten von der menschlichen Natur stehen mit seiner Lehre über die göttlichen Kräfte in unmittelbarer Verbindung. Da die gesammte Welt mit Leben und Seele erfüllt ist, so muss auch der Luftraum voll von Seelen sein¹⁾. Die reineren von diesen und diejenigen, welche der Erde ferner wohnen, werden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Diese sind es, welche von den Hellenen Dämonen und Heroën, von Moses Engel genannt werden. Diejenigen dagegen, | welche in ihrem Wohnsitz und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab, und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen²⁾, aus dem nur wenige durch Philosophie sich wieder emporarbeiten. Nur auf diese menschengewordenen Seelen bezieht sich der Gegensatz von guten und bösen Dämonen (oder Engeln), denn die, welche sich von dem Sinnlichen ferngehalten haben, können nicht böse sein; unter den bösen Dämonen haben wir daher böse Menschenseelen zu verstehen³⁾. Vermöge dieses ihres Ursprungs steht nun die Seele mit Gott in der engsten Verwandtschaft. Die Seele ist ihrem reinen Wesen nach betrachtet, und abgesehen von den sinn-

1) Vgl. hiez u Bd. II b, 553, 4³ und oben S. 154 f. 193 f. u. a. St.

2) Diesen Vorgang schildert Philo De Gigant. 285 D nach Plato Tim. 43 A f.

3) M. vgl. ausser den Hauptstellen De somn. 585 A (641) ff. (oben S. 410, 6) und De Gigant. 285 A (263) ff.: ebd. 288 B (266). Plant. N. 216 B (331). Conf. lingu. 345 C (431). Wenn conf. lingu. 331 C (416) gesagt wird, die Seelen der Weisen haben die Wanderung auf die Erde aus Wissbegierde unternommen, so ist diess nur eine inconsequente Ausnahme zu Gunsten der alttestamentlichen Heiligen.

lichen Bestandtheilen, welche sich erst durch die Verbindung mit dem Körper ihr anhängen, gar nichts anderes, als eine göttliche Kraft, einer von jenen Ausflüssen der Gottheit, die in ihrem ursprünglichen Zustand Engel, Dämonen, Theilkräfte des Logos u. s. w. genannt werden. Alle diese Kräfte stehen aber mit der Urkraft, der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung, sie sind Theile derselben, die nicht von ihr getrennt sind¹⁾. Das gleiche muss auch von der menschlichen Vernunft gelten. Jeder Mensch ist seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil derselben²⁾; während die ernährende und empfindende Seele aus den luftartigen Bestandtheilen | des Samens entsteht, kommt die Vernunft von aussen her in uns³⁾; sie ist aus derselben Substanz wie die göttlichen Wesen gebildet, und desshalb auch allein das unvergängliche im Menschen⁴⁾. Oder wenn wir den philosophischen Ausdruck mit einem theologischen vertauschen wollen: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingehaucht; mag daher auch die Seele als blosse Lebenskraft betrachtet im Blut ihren Sitz haben, das Pneuma oder der Nus, in dem das eigentliche Wesen des

1) Qu. det. pot. ius. 172 A. 209 M.: der menschliche Nus ist ein ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν der allgemeinen Seele; τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.

2) M. opif. 33 D (35): πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὥκεται θεῷ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Ebd. 15 A. 31 E (16. 33) u. ö. Daher heisst De plantat. 217 A. 332 M. die vernünftige Seele οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγίδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστὶν αἰδῖος λόγος. Dass der menschliche Geist zunächst nur dem Logos, nicht Gott selbst unmittelbar nachgebildet sei, sagt Philo auch Qu. rer. div. h. 512 E (505).

3) M. opif. 14 C f. 15 M., wozu Bd. II b 569, l. 599³ zu vergleichen ist.

4) Qu. De. s. immut. 300 A. 279 M. Dass dagegen Philo in einigen seiner späteren Schriften die persönliche Unsterblichkeit der Seele ganz aufhebe und nur dem in der Allnatur verbreiteten Geist Ewigkeit beilege (STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1513), ist ein Missverständniss. Unsterblich ist nur das von Gott dem Menschen eingepflanzte πνεῦμα, nicht der πνεῦς φθαρτός des ἀνθρώπου ἐκ γῆς (L. all. 46 A ff. 50 M. Qu. det. pot. 170 A ff. 206 M. u. ö.), aber in jenem πνεῦμα soll gerade die Persönlichkeit des Menschen liegen; ihre Unsterblichkeit hat Philo nicht bezweifelt, und kann sie, wie auch aus unserer weiteren Darstellung hervorgehen wird, seinem ganzen Standpunkt nach nicht bezweifeln.

Menschen besteht, ist ein Ausfluss der Gottheit¹⁾ und von ihr allein geschaffen²⁾. Als die unterscheidende Eigenthümlichkeit | dieser unserer höheren Natur bezeichnet Philo, im Sinn des Platonismus, neben der Denkkraft die Freiheit des Willens³⁾. So stark aber hiemit der Unterschied des Geistes von den übrigen Bestandtheilen der menschlichen Natur betont wird, so weiss sich doch auch unser Philosoph von materialistischen Vorstellungen über das Wesen der Seele nicht ganz frei zu halten: in demselben Augenblick, in dem

1) Qu. det. pot. ins. 170 A (206) ff. M. opif. 81 A. 32 M. De spec. leg. 356 M. u. Qu. rer. div. h. 489 A. 506 B (480. 498). L. all. 46 B. 90 C (50. 119). Fragm. S. 668 M. (230 Richt.). Auch die Stoiker lassen die Seele sich vom Blut nähren; vgl. 1. Abth. 196, 2^a. Dass die Lehre vom Pneuma nach Philo's Meinung von der platonisch-aristotelischen über den Nus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, ergibt sich aus den obigen Stellen; *νοῦς* und *πνεῦμα* bezeichnen bei ihm als Theile des Menschen ganz dasselbe, der *νοῦς* ist (Qu. rer. div. h. 506 B), wie das Pneuma, *ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν*, und Fragm. 688 heisst es: *τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία*. Schwieriger ist die Frage, wie sich Philo das Verhältniss des göttlichen Pneuma zu den übrigen göttlichen Kräften, besonders zum Logos, gedacht hat. Eine bestimmte Erklärung hierüber findet sich nicht, aber da seiner sonstigen Lehre zufolge Gott nur durch die Kräfte auf die Welt wirkt, und diese alle sich im Logos zusammenfassen, so kann auch das Pneuma nicht ein zweites Princip neben dem Logos, sondern nur entweder eine seiner Theilkräfte oder eine bestimmte Seite seines Wesens, wenn auch vielleicht keine ihm ausschliesslich eigenthümliche, bezeichnen. Das wahrscheinlichere ist mir das letztere. Philo scheint unter dem Pneuma die geistige Substanz überhaupt zu verstehen, wie sie sich von Gott aus durch Vermittlung der göttlichen Kräfte in die vernünftigen Wesen ausbreitet, die göttliche Kraft überhaupt als geistig wirkende. Ob diese Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist, wäre an sich gleichgültig; wir werden indessen gleich sehen, dass Philo auch hier den Widerspruch nicht vermieden hat, dem wir schon früher, bei der Lehre von Gott, begegnet sind, und später in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf den Menschen begegnen werden: dass er von unmittelbaren Wirkungen der Gottheit redet, wiewohl er eigentlich nur mittelbare annehmen kann. — Was DÄHNKE I, 294 f. aus Anlass der Stelle Qu. D. s. immut. 298 D (278) über das Pneuma sagt, ist schief, denn es ist hier gar nicht vom göttlichen Pneuma die Rede, sondern der Begriff der *ἔξ*; wird durch die stoische Lehre, dass die Eigenschaften Luftströmungen seien, erläutert. Vgl. S. 440, 1.

2) S. u. 446, 1.

3) M. opif. 31 A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300 A (279). Plant. N. 220 E (386). Fragm. S. 660 M. Daher De vict. 840 E (243): nur das *ἡγεμονικόν* in uns sei der Schlechtigkeit und Thorheit fähig.

er den Geist vom Leib unterscheidet, sagt er auch wieder, er sei ein Ausfluss jenes Aethers, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet seien¹⁾, indem er dabei die stoische Lehre von der Seelensubstanz mit der aristotelischen vom Aether verbindet, und das, was Aristoteles nur von der thierischen Seele gesagt hatte²⁾, in merkwürdiger Verwirrung der Begriffe auf den Theil überträgt, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet. Seine Absicht ist es freilich durchaus nicht, den Gegensatz von Geist und Materie dadurch abzuschwächen, das wahre Wesen des Menschen soll rein geistiger Natur sein³⁾.

Diese seine höhere Natur kann aber freilich während des irdischen Lebens nicht rein heraustreten. In ihrem vorzeitlichen Dasein lebten die Seelen, von keinem Leibe beschwert, ungehemmt der Anschauung des Göttlichen⁴⁾. So lange dagegen der Geist an den Leib gebunden ist, sehen wir im Menschen nur eine Verbindung des thierischen mit dem eigenthümlich menschlichen⁵⁾. Er steht an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur und ist insofern eine Welt im Kleinen, das höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen⁶⁾. So gross aber dieser Vorzug auch

1) Qu. rer. div. h. 520 E. 514 M. vgl. De spec. legg. 356 M. unt. Leg. alleg. 90 C (119).

2) Vgl. Bd. II b, 488, 4. 569, 1³; ob Arist. selbst an den dort angeführten Stellen die Seele wirklich aus Aether, oder nur aus einem ätherartigen Körper entstehen lässt, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig.

3) Der wahre Mensch ist nur der Nus (Qu. det. pot. 159 D. 195 M. De agricult. 188 D. 901 M. De congr. qu. erud. gr. 438 B. 533 M. De prof. 460. 556 M.), dieser aber ist durchaus unkörperlich, De somn. 570 A. 625 M.

4) De Gigant. 288 B (266). Leg. alleg. 46 A. 57 B (49. 61). Der Mensch im Urzustand, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist, wird in diesen Stellen der οὐράνιος genannt, und demselben Adam, der γήϊνος, entgegengesetzt.

5) Qu. det. pot. 170 B (270). De Gigant. a. a. O. Weiteres b. Δάμνη I, 318.

6) M. opif. 18 E. 31 A. 33 E (20. 32. 35). Qu. rer. div. h. 502 C (494): βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν [sc. ἔνιοι] τὸν κόσμον εἶναι. (Vgl. Aristoteles II b, 488, 1.) Plant. N. 218 B (334): ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ βραχεῖ κόσμῳ. Post. Caini 236 M.

sein mag, mit den rein geistigen Wesen ist er doch nicht zu vergleichen, wie diess Philo unter anderem auch durch die Behauptung¹⁾ ausdrückt, dass nur sein Geist von Gott allein (bzw. dem Logos), seine übrigen Bestandtheile unter Mitwirkung der dienstbaren Geister gebildet seien. Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an denselben frei erhalten haben, wieder zum ungestörten Genuss ihres höheren Lebens, an dem aus diesem Grunde nur der Nus, ohne die niederen Seelenkräfte, theilnimmt²⁾; den übrigen stellt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung in Aussicht, welche seine Voraussetzungen forderten³⁾. |

Auf genauere psychologische Untersuchungen ist Philo nicht eingegangen. So oft er auch von den Theilen und Kräften der Seele redet, so wenig lässt sich doch in seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand eine einheitliche Lehrform erkennen. Diejenige Eintheilung der geistigen Kräfte, welche mit seinem ganzen Standpunkt auf's engste zusammenhängt, und von der er allein für die weitere Entwicklung seiner Lehre einen nachhaltigen Gebrauch macht, ist die Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit, des vernünftigen und des vernunftlosen, des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele⁴⁾. Mit dieser Eintheilung verknüpft er die stoischen Bestimmungen über Vorstellung und Trieb (*φαντασία* und *ὁρμή*), indem er jenè als eine Wirkung

1) M. opif. 15 E (16) f. De prof. 460 C. 556 M. Mut. nom. 1049 A. 583 M. und oben S. 443, 2. Philo folgt hierin Plato; vgl. Th. II a, 820.

2) De Abr. 385 D. 37 M. M. opif. 31 A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300 B. 279 M. Leg. all. 46 A. 60 C (50. 65). Gigant. 288 B. 266 M. De exsecrat. 937 B. 436 M. Vita Mos. 696 B (179) u. δ. Vgl. folg. Anm.

3) Somn. 586 C (641) M: *τούτων [τῶν ψυχῶν] αἱ μὲν τὰ σύντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλινδρομοῖσιν αὐθις· αἱ δὲ πολλὴν φλυαρίαν αὐτοῦ καταγνοῦσαι δεσμοτήριον μὲν καὶ τύμβον ἐκάλεσαν τὸ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥσπερ ἐξ ἐλκτῆς ἢ μνήματος ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαεθεῖσαι, (vgl. S. 331, 3) μεταωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα. Für unheilbare Sünder findet sich Cherub. 108 B. 139 M. De exsecrat. 934 E (433), wie bei PLATO Rep. X, 615 C f., eine Hölle.*

4) Leg. all. 1092 A. 71 M. De victim. 838 D (241). De prof. 460 E. 556 M. Congr. quær. erud. gr. 428 A (523). Die unvernünftige Seele heisst auch *δύναμις ζωτική* Qu. det. pot. 170 B. 207 M. Weiteres später.

der Sinnlichkeit auf die Vernunft, diesen als eine Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit betrachtet¹⁾; dass beide nichtsdestoweniger zu den unterscheidenden Merkmalen der thierischen Seele gezählt werden²⁾, ist nur einer von den vielen Widersprüchen der philonischen Anthropologie. Auch eine andere von den Stoikern entlehnte Bestimmung, die Annahme von acht Seelenkräften, wird mit der zweigliedrigen Eintheilung dadurch in Verbindung gesetzt, dass die fünf Sinne nebst dem Sprach- und Zeugungsvermögen der vernunftlosen Seele zugezählt werden³⁾. Daneben findet sich aber auch die platonische Unterscheidung von Vernunft, Muth und Begierde⁴⁾, und die aristotelische der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele⁵⁾, welche beide sich zwar mit dem Hauptgegensatz des Vernünftigen und Vernunftlosen, aber weder mit einander, noch mit der achtgliedrigen stoischen Eintheilung in Uebereinstimmung bringen liessen. Wenn endlich | auch noch, zunächst mit Beziehung auf die Erkenntniss der Dinge, dreierlei unterschieden wird, die Wahrnehmung, die Sprache (*λόγος*) und der Gedanke (*νοῦς*)⁶⁾, so beweist diess nur um so mehr, wie wenig es Philo um eine feste Theorie der Seelenthätigkeiten zu thun ist.

Was eine wirkliche Bedeutung für ihn hat, das ist, wie bemerkt, nur der Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, oder der mit diesem zusammenfallende Gegensatz von Seele und Leib; denn die Sinnlichkeit ist nur das an der Seele, was dem Leibe verwandt ist, und seine Wurzeln im Leib hat⁷⁾, ihrem reinen Wesen nach ist die Seele ohne alle

1) L. all. 45 E. 49 M. vgl. Cherub. 117 E (149).

2) Qu. D. s. immut. 299 C. 278 M., wo auch die stoischen Definitionen von *φαντασία* und *όρμη*. L. all. a. a. O.

3) M. opif. 27 C. 28 M. L. all. 42 C (45). Qu. det. pot. 185 D (228). De agricult. 191 D. 304 M. Der vernünftige Theil heisst in diesen Stellen bald *νοῦς* bald *λόγος*.

4) De spec. leg. 350 M. unt. Conf. lingu. 323 B (408). Leg. all. 53 B. 82 C (57. 110).

5) Fragm. 668 M.

6) Congr. quær. erud. gr. 438 E (533). De victim. 840 C (243). De somn. 569 B (624). L. alleg. 68 C (95).

7) Congr. quær. erud. gr. 427 B. 522 M. vgl. Leg. all. 60 A f. 73 D (65. 100).

Beziehung zur Sinnenwelt¹⁾. Im Leibe weisst aber unser Philosoph, als echter Neupythagoreer, nur das unbedingte Widerspiel des Geistes, nur die Quelle aller Uebel zu finden, und was immer von den Früheren gesagt war, um den Leib und das leibliche Leben herabzusetzen, das wird von Philo in gesteigertem Ausdruck aufgenommen. Die irdische Umhüllung ist ein Uebel und der Grund der schwersten Uebel für den Geist²⁾, sie ist ein abscheulicher Kerker³⁾, aus dem er sich wegsehnt, wie das Volk Israel aus Aegypten⁴⁾, ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt⁵⁾, ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird⁶⁾. So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich⁷⁾; das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben⁸⁾, sein Gut ist nur die unvernünftige Lust, das der Seele die Gottheit⁹⁾. Nichts ist sich daher so entgegengesetzt, wie die sinnliche Lust und die Weisheit¹⁰⁾: wenn das unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte¹¹⁾; wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen¹²⁾, dem leiblichen

1) Vgl. S. 442 f. 445, 3.

2) Qu. det. pot. 173 B. 210 M.

3) De ebriet. 255 A. 372 M. L. alleg. 68 D (95). Migr. Abr. 389 E (437).

4) Qu. rer. div. h. 518 D f. (511).

5) Leg. all. 73 D. 100 M. De Gigant. 286 A (264). De agricult. 191 B (304).

6) Migr. Abr. 390 E. 391 E (438 f.) Leg. all. 60 C (65).

7) L. all. 68 D. 95 M.

8) De Gigant. 287 E f. 266 M. Dass σάρξ nur ein geringschätziger, das grob materielle bezeichnender, Name für den Leib ist, und dass dieser Name nicht bloß dem ebräischen und hellenistischen Sprachgebrauch, sondern auch dem der griechischen Philosophen seit Epikur angehört, habe ich in den Theol. Jahrbüchern XI, 293 f. nachgewiesen.

9) A. a. O. 289 D. 268 M. Weitere Nachweisungen über Philo's Lehre von der Sinnlichkeit bei ΣΙΚΟΡΗΚΟ Philo 249 ff.

10) Qu. D. s. immut. 314 A. 294 M.

11) Ebd. 311 A (291). Ebenso aber auch umgekehrt: *ἐὰν οὖν καὶ σὺ . . ὡς ψυχὴ θνητὰ ἀποστραφῇς, ἐξ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἁμαρτωλὸν* u. s. w. Post. Ca. 251 M.

12) Migr. Abr. 390 B (438).

Leben absterben¹⁾, er wird seinen Sinn von allem abwenden, was dem Fleische lieb und verwandt ist, er wird sich allem Endlichen entfremden²⁾. Mag daher auch die Sinnlichkeit als solche (*αἰσθησις*) von Philo für ein mittleres erklärt werden, von welchem der Weise einen guten, der Thor einen schlechten Gebrauch mache, die sinnliche Lust ist seiner Meinung nach an sich selbst schlecht³⁾; und mag er auch zugeben, dass die nothwendigen Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen seien, und dass eine gewisse Lust damit unvermeidlich verbunden sei, so verwirft er doch wenigstens alle überflüssige Lust ganz entschieden⁴⁾; noch folgerichtiger ist es jedoch, wenn er die Sinnlichkeit überhaupt, auch nach ihrer theoretischen Seite, als die Ursache des Wahns betrachtet, in welchen der Geist durch den Umgang mit ihr verstrickt werde⁵⁾, und wenigstens von dem vollendeten Weisen gänzliche Ausrottung der Lust und der Affekte verlangt⁶⁾.

Bei einer solchen Ansicht vom Leib und der Sinnlichkeit ist es ganz natürlich, wenn Philo alle Menschen von Hause aus mit der Sünde behaftet glaubt. Schon der Eintritt in's irdische Leben liess sich folgerichtig nur aus einer schuldhaften Freude am Sinnlichen herleiten, jedenfalls musste aber

1) Gigant. 285 E. 264 M.

2) De ebriet. 249 B. 366 M. vgl. Gigant. 288 C (267).

3) Leg. all. 73 B; vgl. Anm. 6 Sacrif. Abel. 148 B (183) f.

4) Gigant. 288 D. 267 M. Wenn an einzelnen Stellen, wie Plant. N. 234 A (350) ff. De prof. 455 A (550), nicht blos der sinnliche Genuss, sondern sogar das Uebermass desselben unter Umständen vertheidigt wird, so ist diess nur eine Anbequemung an das praktische Bedürfniss oder den biblischen Text; so viele Mühe sich aber Philo in der ersteren Stelle Noah zuliebe gibt, um zu beweisen, dass der Weise sich auch einmal betrinken könne, so lauten doch seine Ausführungen, vollends in seinem Munde, nicht sehr überzeugend.

5) Cherub. 117 E (149): Adam ist der *νοῦς*, Eva die *αἰσθησις*, jener erzeugt mit dieser die *οἰησις*, den Kain; vgl. M. opif. 38 A. 39 M.

6) Leg. alleg. 73 C (100): *ὁ δὲ ὄψις ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά. διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ εὐρίσκεται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ παθολος ἀπολαύει.* Ebd. 84 E (112): *Μωσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἶεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ σι νόλος ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* Vgl. S. 86 D (114) ff. Migr. Abr. 389 E (437). Qu. r. div. h. 487 A (479).

die Verbindung der Seele mit dem Leibe unvermeidlich eine Befleckung zur Folge haben. Philo erklärt daher, allem geborenen, und möge es noch so gut sein, sei eben vermöge seines Eintritts in die Welt die Sünde angeboren¹⁾, niemand könne sich von der Geburt bis zum Tode frei von ihr erhalten²⁾, ja niemand vermöchte diess, wenn er auch nur einen Tag lebte³⁾; und wird auch die Kindheit als eine Zeit verhältnissmässiger Unschuld betrachtet, sofern in ihr weder das Gute noch das Böse sich bestimmter im Charakter ausprägte, so entwickelt sich doch das letztere in jedem Menschen, wie Philo glaubt, nicht blos durch äussere Einflüsse, sondern auch durch die eigene Neigung⁴⁾, und noch ehe die Tugend in ihm aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert⁵⁾. Den Grund dieser allgemeinen Sündhaftigkeit | kann Philo nur in den ebengenannten Ursachen, zunächst in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, weiterhin in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt suchen; die alttestamentlichen Erzählungen vom Urzustand und vom Sündenfall, so ausführlich er sich auch um ihre historische und allegorische Deutung bemüht hat⁶⁾, stehen doch zu seinem System nur in einem ganz äusserlichen Verhältniss⁷⁾. Wie

1) Vita Mos. 675 C. 157 M. vgl. De victim. 846 (249): *πάν γὰρ ὁ τέλειος ἢ γεννητός* [wofür wohl besser: *κ. γ. τέλ. ἢ ὁ γεννητός*] *οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἀμαρτάνειν*. Wenn De poenit. 716 D, 405 M. die Möglichkeit offen gelassen wird, dass ein göttlicher Mann fehlerfrei bliebe, so ist diess eine Inkonsequenz, welche sich Philo aus Rücksicht auf die Heroen des jüdischen Volkes erlaubt.

2) Qu. D. s. immut. 304 C. 284 M.

3) Mut. nom. 1051 D. 585 M.

4) Qu. rer. div. h. 522 C (515); über die Kindesunschuld auch Leg. all. 1096 E (76).

5) De sacrif. Abel. 132 D. 166 M. vgl. Congr. qu. erud. gr. 436 A (531).

6) Die Hauptstellen sind: M. opif. 31 B (32) ff. Leg. all. 48 A f. 57 A f. 60 D f. (51. 61. 87). Qu. in Gen. I, 32. 53. Plantat. N. 220 A (336) f. De nobilit. 906 B. 440 M.

7) Soll auch der erste Mensch, ausser anderen Gründen, schon deshalb leiblich und geistig vollkommener gewesen sein als alle seine Nachkommen, weil er unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorging und Abbild des Logos war (m. opif. 31 B f. 32 M), so ist doch nicht er, sondern die Idee des Menschen (s. o. 438, 1) das, was wir Philo's Urmenachen nennen können, und es ist nicht der Fall Adams (dessen Geschichtlichkeit

sich die Allgemeinheit der Sünde zu der sonst so entschieden hervorgehobenen Willensfreiheit verhalte, sagt Philo nirgends, er konnte aber beide für vereinbar halten, weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst schon aus einer freien That ableitete, und ebenso mochte er die obenerwähnte Behauptung, dass die Schlechtigkeit und die Thorheit nur in der vernünftigen Seele ihren Sitz habe, mit ihrem Ursprung aus dem Leibe durch den Gedanken ausgleichen, dass der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, dass aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme¹⁾.

Durch diese Anthropologie war Philo auch für die Ethik seine Richtung vorgezeichnet. Möglichste Lossagung von der Sinnlichkeit musste hier sein Wahlspruch sein, und die ganze Sittenlehre musste jenen einseitig negativen Charakter tragen, der uns schon aus der allgemeinen Forderung einer gänzlichen Ausrottung von Lust und Affekten entgegentrat. Es war insofern natürlich, dass unserem Philosophen von den ethischen Theorien der Griechen diejenige am meisten zusagte, welche in der Unterdrückung der Sinnlichkeit am weitesten gegangen war, die stoische. Wirklich ist auch der Einfluss des Stoicismus in seiner Ethik, wie in den übrigen Theilen seines Systems, unverkennbar. Er folgt ihm nicht nur in einzelnen Bestimmungen, wie die Vorschrift des naturgemässen Lebens²⁾, die Lehre von den vier | Grundtugenden³⁾

ja Philo sehr fraglich ist; s. o. 395, 4), sondern ihre eigene Schuld, welche die in einen Leib eingetretenen Seelen in Sünde und Tod verstrickt hat.

1) M. vgl. in dieser Beziehung die Stelle De congr. quær. erud. gr. 436 A. 531 M. und die vorletzte Anm.

2) Migr. Abr. 407 E (456): τὸ παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν (Akademiker und Stoiker) ᾑδόμενον τέλος τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν.

3) Die Hauptstelle über diese oft berührte Lehre steht Leg. all. 51 E (56) ff. (ebenso post. Ca. 250 M.), wo die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden gedeutet werden. Von diesen heisst die erste, wie bei den Stoikern, *φρόνησις*, ihre gemeinsame Wurzel (die *γενική ἀρετή*), von Chrysippus in der *σοφία* gefunden, nennt er *ἀγαθότης* (so auch S. 50 E. 54 M.), bezeichnet sie aber als Ausfluss der göttlichen *σοφία*. Die Definitionen der vier Tugenden sind ganz die stoischen. Ebenso finden wir De congr. qu. er. gr. 435 D (530) die bekannte stoische Definition der Weisheit.

und den vier Affekten¹⁾, die Unterscheidung des Fortschreitenden und des Weisen²⁾, sondern seine ganze Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze in sich aufgenommen. Von den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut erscheint ihm nur diejenige als wahr und als männlich, welche blos Ein Gut und Einen Lebenszweck anerkennt, die stoische³⁾. Die vollkommene Tugend weiss ihm zufolge von keinem anderen Gut, als der Sittlichkeit⁴⁾, der Tugendhafte betrachtet Lust und Besitz und alles derartige theils als etwas gleichgültiges, theils als ein nothwendiges Uebel⁵⁾; er begnügt sich nicht mit der Beschränkung, sondern nur mit der völligen Ausrottung seiner Begierden und Affekte, nicht mit der Metriopathie, sondern der vollkommenen Apathie⁶⁾; er zieht sich auch in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse auf eine cynische Einfachheit zurück⁷⁾; und er erreicht dadurch jene Erhabenheit über | alles Aeussere, welche Philo an seinem Weisen nicht weniger zu rühmen weiss, als die Stoiker an dem ihrigen, wenn er ihn nicht nur als den schlechthin und allein freien⁸⁾ sondern auch als den alleinigen Kö-

1) De Abr. 382 D (34). Congr. qu. erud. gr. 437 D (532). Leg. all. 86 D (114).

2) Leg. all. 86 E (115) ff.

3) Somn. 1109 C (600) f. Wie hoch hier die stoische Ethik über die akademisch-peripatetische gestellt wird, lässt sich schon daraus abnehmen, dass jener Isaak, der vollendete Weise, dieser Joseph, der Sohn der sinnlich reizenden Rahel, der Genosse von Mundschenken und Bäckern, zum Urbild gegeben wird.

4) Post. Ca. 251 M. o.: Rebekka, die reine Tugend, sei die Mutter der stoischen Lehre: *μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν*.

5) L. all. 1090 C (69) f. Andere Belegstellen S. 449.

6) Vgl. S. 449, 6.

7) Somn. 583 D f. 1114 D ff. (639. 685). Vit. contempl. 894 C ff. 476 f. M. L. alleg. 87 B (115). Qu. det. pot. ins. 161 C. 197 M. In der letzteren Stelle wird behauptet, die *φιλάρετοι* seien *ἄδοξοι σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκῶν ἐνδεεῖς, ὑπηκόων, μᾶλλον δὲ καὶ δούλων ἀτιμότεροι, ῥυπαῖνες, ὠχρὸν κατεσκευασμένοι, λιμὸν ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοσερώτατοι, μελετῶντες ἀποθνήσκειν*.

8) Diess besonders in der Schrift *Quod omnis probus liber*, welche grossentheils einer stoischen Quelle entnommen zu sein scheint, s. B. 867 E. 874 A (448. 454). Die letztere Stelle verräth sich auch in ihrer syllo-

nig¹⁾ beschreibt. Diese Freiheit des Weisen hatten die Stoiker namentlich auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Weltbürger bezeichneten. Auch hierin folgt ihnen Philo, und auch bei ihm hat das Weltbürgerthum den doppelten Sinn, dass sich der Weise auf keinen besonderen Staat beschränkt weiss, und dass er sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt fühlt²⁾. Um so weniger konnte er sich veranlasst finden, seine Aufmerksamkeit dem Staatsleben zuzuwenden, wenn er auch den nationalen Einrichtungen (und Erwartungen seines Volkes keineswegs fremd ist³⁾); das politische Leben erscheint ihm, wie wir diess auch später noch finden werden, nach dem Vorgang Plato's und der Stoiker, als eine Nothwendigkeit, welcher sich der Weise nicht entziehen, an die er sich aber auch nicht verlieren dürfe; sofern er sich in gelegentlichen Aeusserungen darauf einlässt, erklärt er für die beste Verfassung diejenige, welche dem stoischen Freiheitsstreben und den essenischen Grundsätzen von der Gleichheit aller Menschen am meisten entsprach, die Demokratie⁴⁾. Weit stärker treten die allgemeinen moralischen Verpflichtungen bei ihm hervor; wenn er alle einzelnen Vorschriften auf zwei Hauptstücke

gistischen Form sogleich als stoisch, und S. 873 A beruft sich Ph. ausdrücklich auf Zeno.

1) Fragm. 657 M. Post. Ca. 250 M. o. Zu dem obigen vgl. m. 1. Abth. S. 250³ f.

2) M. vgl. die acht stoischen Aeusserungen De Jos. 530 E (46). M. opif. I B. Vita Mos. 626 E. 106 M. Qu. in Exod. II, 42. S. 499 A. Qu. D. s. immut. 318 B f. 208 M. In der ersten von diesen Stellen (vgl. Migr. Abr. 408 A. 456 M.) bedient sich Philo der Definition des νόμος, welche 1. Abth. 222, 4³ besprochen ist; im übrigen vgl. m. ebd. 298 f. Dieser kosmopolitische Charakter seiner Moral zeigt sich auch in Philo's Aeusserungen über die Sklaverei: er verwirft diese zwar nicht mit den Essenern, aber er verlangt, dass sie als ein äusseres Schicksal behandelt werde, welches der Achtung der gemeinsamen Menschennatur in den Sklaven keinen Eintrag thun dürfe; De spec. leg. 798 D (322).

3) Das nähere hierüber möge man, da es mit Philo's philosophischer Richtung nicht zusammenhängt, bei GFRÖRER, DÄHNE und SIEGFRIED nachsehen.

4) Qu. D. s. immut. a. a. O. De poenit. 717 B (406): die Ochlokratie die schlechteste, die Demokratie die beste Verfassung.

zurückführt, die Frömmigkeit gegen Gott und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen¹⁾, so erinnert diess an die zwiefache Beziehung der Gerechtigkeit auf die Götter und die Menschen, welche wir bei den Stoikern getroffen haben²⁾.

Nichtsdestoweniger bildet der Stoicismus nur die Aussen-
seite von Philo's Sittenlehre. Der innerste Kern der stoischen Denkweise fehlt ihm: das unbedingte Vertrauen des Menschen auf seine sittliche Kraft ist durch das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit gebrochen. Der Mensch soll sich von dem Einfluss der Sinnlichkeit freimachen, aber als sinnliches Wesen kann er diess nicht; was bleibt ihm übrig, als dass er sich zu einer höheren Macht flüchtet, und die Kraft zum Guten, welche ihm selbst fehlt, von ihr zu Lehen nimmt? Alle Tugend, lehrt daher Philo, entspringt aus der göttlichen Weisheit³⁾; nur Gott steht es zu, die Tugenden in der Seele zu pflanzen, und nur selbststüchtige Verblendung wäre es, wenn wir sie uns selbst zuschreiben wollten⁴⁾. Der kräftige Zug Gottes allein macht uns die Erhebung vom Sinnlichen möglich, und selbst unserem Verlangen eilt die Gnade oft so weit voran, dass sie ihre Werkzeuge vor jeder guten That, ja vor der Geburt schon sich auserwählt⁵⁾; und auch das Beharren im Guten wird nur dem gelingen, welchen der göttliche Logos darin behütet⁶⁾. Von diesem Standpunkt aus kann die Aufgabe natürlich nicht mehr blos die sein, der menschlichen Vernunft im Leben und Handeln zu folgen, sondern das nothwendigste ist, dass sich der Mensch in Beziehung zu Gott setzt, und dieser Beziehung die Beweggründe seines Handelns entnimmt: die wahre Sittlichkeit ist, der platonischen Bestimmung gemäss, Nachahmung der Gottheit⁷⁾;

1) De septen. 1178 D. 282 M. vgl. De Decal. 751 B (188) f.

2) 1. Abth. S. 287^a.

3) L. alleg. 52 B; s. o. 451, 3.

4) Leg. all. 48 E. 55 D. 101 E (53. 60. 131). Weiteres bei GFRÖRER I, 401 f. 421 f.

5) L. all. 75 A ff. 100 D f. (102. 130). Plant. N. 217 B. 333 M. De Abr. 361 C f. 13 M. DÄHNE I, 381.

6) L. all. 56 E. 61 M.

7) M. opif. 33 C (35). Decal. 754 E (193). De carit. 404 M. o. Migr. Abr. 408 B 415 A (456. 463).

wer nur seiner eigenen Ueberzeugung vom Guten und von der Pflicht folgt, und mag diese Ueberzeugung auch noch so richtig und rein sein, der hat noch nicht die rechte Tugend, diese kommt vielmehr nur dem zu, welcher alles aus Rücksicht auf Gott thut¹⁾. Wenn daher Philo die Tugend mit den griechischen Philosophen auf die Weisheit oder das Wissen begründen will²⁾, so ist doch diese Weisheit anderer Art als die ihrige: die wahre Wissenschaft hat seiner Meinung nach nur einen einzigen Gegenstand, die Gottheit³⁾, der untrügliche Grund der Weisheit, ja die wahre Weisheit selbst, ist nur der Glaube⁴⁾. So erhält die negative Bestimmung der Tugend, wonach sie in der Lossagung von der Sinnlichkeit bestehen sollte, allerdings ihre positive Ergänzung, aber dieses positive liegt nicht in der menschlichen Natur und Thätigkeit als solcher, sondern nur in ihrer Beziehung auf die Gottheit.

Es liess sich bei dieser Fassung der sittlichen Aufgabe nicht anders erwarten, als dass Philo der auf's Aeussere gerichteten Thätigkeit selbst in dem Fall, wenn sie mit sittlicher Gesinnung verbunden ist, nur einen untergeordneten Werth zugestehen werde. Wenn schon die griechischen Philosophen in der Regel das praktische Leben dem theoretischen nachsetzten, musste diess unser Alexandriner bei seiner Scheu vor der Sinnlichkeit noch weit mehr thun. Zwar gibt auch er zu, dass die Tugend als allgemeine Lebenskunst nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse⁵⁾, aber sofern sich diese Praxis auf die äussere Ordnung des menschlichen Lebens richtet, sofern die praktische Thätigkeit, nach altgriechischer Weise, der politischen gleichgesetzt wird, ist sie seiner innersten Neigung zuwider. Er muss wohl anerkennen, dass sich das Schlechte nicht mit Erfolg bekämpfen lasse, wenn wir es nicht auf seinem Boden angreifen, |

1) Leg. all. 84 B f. 112 M.

2) De nobilit. 908 B. 442 M. De fortit. 737 C. (377). Congr. quæser. erud. gr. 444 D (539) u. 3.

3) De plantat. N. 223 B. 339 M. vgl. De nobilit. a. a. O.

4) De Abr. 387 A f. 39 M. Leg. all. 103 C (182) u. 3.

5) Leg. all. 50 D. 54 M. Qu. in Ex. II, 31.

und auf die Geschäfte und Verhältnisse des Lebens, auf Ehre, Besitz und Genuss uns einlassen; er gibt auch zu, dass dieses Handeln als eine nothwendige Vorübung für das Erkennen zu betrachten sei, und er tadelt in beiden Beziehungen die selbststüchtige Gesinnung derer, welche sich der Arbeit für die menschliche Gesellschaft entschlagen, und in vor-eiliger Zurückziehung aus den Geschäften den Ruhm der Weltverachtung für sich in Anspruch nehmen, noch ehe sie sich im Kampf mit der Welt bewährt haben¹⁾. Ist aber schon in dieser Rechtfertigung des politischen Lebens sein untergeordneter Werth dadurch ausgedrückt, dass es nur eine Vorübung für das beschauliche sein soll, so äussert sich Philo anderwärts noch weit ungünstiger über dasselbe. Er beklagt sich bitter darüber, dass er selbst gezwungen worden sei, aus der himmlischen Sphäre seiner Betrachtungen in die Unruhe und die Mühsal der irdischen Geschäfte herabzusteigen²⁾; er sagt, nur wer kleinen Geistes sei, werde sich nicht völlig von ihnen losmachen; der Weise widme sich ausschliesslich der göttlichen Betrachtung, der Schlechte liebe die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende sei zwischen beiden getheilt³⁾; und hiemit stimmt es ganz zusammen, dass derselbe Mann, welchen Philo in einer exoterischen Schrift⁴⁾ sehr hoch zu stellen scheint, der Politiker Joseph, anderwärts übel genug wegkommt, indem er als das Beispiel eines schwachen, eingebildeten, zwischen dem Aeusserlichen und dem Geistigen getheilten Charakters behandelt wird⁵⁾. Philo lässt sich das politische Leben gefallen, weil er muss, aber

1) M. vgl. ausser der Hauptstelle De prof. 453 E (549) ff. auch das Leben Joseph's, worin dieser als Muster eines Politikers dargestellt wird.

2) De spec. legg. 776 A f. 900 M., wo er es dem ἀργαλεώτατον κακῶν, dem μισόκαλος φθόνος beimißt, dass man ihn in ein μέγα πένθος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίζων herabgezogen habe.

3) Qu. in Gen. IV, 47.

4) Philo's Darstellungen aus der israelitischen Geschichte scheinen nämlich, wie die des Josephus, mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser verfasst zu sein.

5) De somn. 1110 A. 1113 E f. 1118 D (660. 665. 669). Qu. det. pot. ins. 156 B. 158 C f. (192. 194) u. ö.; oben S. 397 m.

er selbst gibt dem theoretischen ganz entschieden den Vorzug¹⁾. |

Auf der anderen Seite legt er aber doch auch dem Wissen nur insofern einen Werth bei, wiefern es auf den sittlichen und religiösen Zustand des Menschen Beziehung hat. Nicht blos die encyklischen Wissenschaften (Mathematik, Grammatik u. s. w.), sondern auch viele von den philosophischen Untersuchungen haben für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die encyklischen Wissenschaften sind nur eine Vorbereitung zur Weisheit, nicht diese selbst, nur die Milchspeise des Knabenalters, nur die Künste der Chaldäer, nur die Dienerinnen der wahren Wissenschaft; die vollkommene Tugend ist die Sarah, das encyklische Wissen ist die Hagar; und muss man sich auch allerdings zuerst in ihm üben, muss auch der Freund der Weisheit zuerst die Hagar umarmen, ehe er mit der Sarah Kinder zeugen kann, zuerst als Abram chaldäische Meteorologie treiben, ehe er als Abraham zur Theologie vordringt: sobald sich die Dienerin an die Stelle der Herrin setzen will, ist sie auszutreiben, sobald die vorbereitenden Wissenschaften das höchste und letzte sein wollen, werden sie verkehrt und verderblich²⁾. Aber auch mit der Philosophie verhält es sich nicht besser, wofern sie nicht in der Erkenntniss Gottes und in der sittlichen Selbsterkenntniss ihr Ziel sucht. Es ist wahr, die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit³⁾, in ihr kommt erst das

1) Vgl. auch Migr. Abr. 395 B. 443 M.: θεωρητικοῦ τίς ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκείουμερος λογικῆ;

2) Philo kommt sehr oft auf diesen Gegenstand; man vgl., um anderes zu übergehen, aus der Schrift De congressu quaerendae eruditionis gratia, deren Hauptthema diess bildet, S. 426 A f. 434 C f. 444 B ff. (521 f. 530. 539 ff. M.). Cherub. 108 D f. 125 C (139. 157). Sacrif. Abel. 136 A. 170 M. De agricult. 190 A (303). De ebriet. 244 E. 362 M. Post. Caini 250 M. Mut. nom. 1054 D f. 588 M. Qu. in Gen. III, 19 ff. Von diesem Standpunkt aus theilt Philo Gigant. 292 A. 271 M. alle Menschen in drei Klassen: irdische, die der Sinnlichkeit, himmlische, die der Erkenntniss der Aussenwelt (Astronomie, Naturkunde u. dgl.), und göttliche, die nur der übersinnlichen Welt leben. — Die Deutung der Hagar auf die encyklischen Wissenschaften erinnert an das Wort Aristo's, welches I. Abth. 55, 3^a angeführt ist.

3) M. opif. 11 C. 12 M.

Wissen zur Vollendung: die andern Wissenschaften bemühen sich nur um einzelne Theile der Welt, die Philosophie erforscht das Wesen der Dinge schlechthin, alles wirkliche ist ihr Stoff¹⁾; aber ihr eigentlicher Zweck liegt doch nur im Menschen und seinem Seelenheil: der Philosoph ist ein | Arzt, welcher den Krankheiten des menschlichen Lebens Heilung zu bringen, das Innere des Menschen gesund zu machen berufen ist²⁾. Diess geschieht aber nur dadurch, dass auf den menschlichen Geist gewirkt wird. Mag daher die Logik und die Naturforschung immerhin ihren Werth haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik: die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos³⁾. Philo lobt es daher an den Essenern, dass sie die Logik als entbehrlich den Wortklaubern, die Physik, so weit sie nicht mit der Theologie zusammenhängt, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um sich ganz der Ethik zu widmen⁴⁾; und in dem gleichen Sinn zieht er selbst nicht selten gegen die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Sophisten zu Felde, welche an der Erscheinungswelt haftend statt der wahren, sittlich fruchtbaren Weisheit nur Vielwisserei suchen⁵⁾. Wozu, ruft er aus, jene Untersuchungen über die Grösse der Sonne und den Lauf der Gestirne? warum wollt ihr Erdenbewohner die Wolken überfliegen und das unerforschliche ergründen? Beschränkt euch doch auf euch selbst, lernt zuerst sokratische Selbsterkenntniss, nur in dieser wird euch eine wirkliche

1) Congr. qu. erud. gr. 445 A. 540 M.

2) A. a. O. 431 D. 526 M. De provid. II, 23 (griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 14); Sacrif. Abel. 151 B (187); vgl. Th. II a, 338, 4 und die S. 180, 3 gegebenen weiteren Nachweisungen.

3) Mut. nom. 1055 E. 589 M. De agricult. 189 B f. (302) vgl. 1. Abth. S. 62, 1^a. Nur auf das Bedürfniss der Vertheidigung gegen die Sophisten wird die Nothwendigkeit der Redeübung und Dialektik auch Migr. Abr. C f. (447) Qu. det. pot. 161 B ff. (197) f. gegründet.

4) Vgl. S. 326, 1.

5) Qu. rer. div. h. 515 B. 508 M. Congr. quær. erud. gr. 431 D. 562 M. De agricult. 206 E (320) f.

Weisheit zu Theil werden¹⁾. Philo stellt sich in dieser Beziehung, so weit wir bis jetzt sind, ganz auf jenen einseitig praktischen Standpunkt, welchen wir bei der gleichzeitigen und der späteren Popularphilosophie schon so oft getroffen haben. |

Indessen scheiden sich die Wege, sobald er seine Ansicht weiter entwickelt. Das Ziel der Philosophie ist das sittliche Heil des Menschen, ihre nächste Aufgabe ist die Selbsterkenntniss. Aber diese selbst führt über sich hinaus. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, um so entschiedener werden wir uns selbst misstrauen, um so deutlicher unsere Nichtigkeit erkennen²⁾; wir werden einsehen, dass Gott allein weise ist, der menschliche Geist dagegen viel zu schwach, um die Natur der Dinge zu begreifen; wir werden uns erinnern, wie oft unsere Sinne uns täuschen, wie Empfindungen und Urtheile mit den Personen und Umständen wechseln, wie relativ unsere Vorstellungen, wie ungleich und wie abhängig von den Verhältnissen selbst die sittlichen Begriffe der Menschen sind, wie wenig wir auch nur das Wesen unserer Seele kennen, wie sogar die Philosophen über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegen, und wir werden auf alle Ansprüche an eigenes Wissen verzichten³⁾. Nur so können wir hoffen, zur Wahrheit zu gelangen: die Mystik hat bei Philo wie bei andern die Skepsis zur Voraussetzung. Wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben, er muss seinen Sinn von allem vergänglichem abwenden, er muss Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: wer sich selbst aufgibt, der erkennt den Unendlichen⁴⁾. Von sich aus kann kein geschaffenes Wesen etwas von ihm wissen,

1) De somn. 578 C (628) ff. vgl. S. 567 D (622) ff. Mut. nom. 1055 C (589). Migr. Abr. 416 D (465) f.

2) De somn. 574 D. 629 M.

3) Leg. all. 57 B (62). Conf. lingu. 338 C (424). Migr. Abr. 408 D. 457 M. Frag. 654 M., besonders aber De ebriet. 264 D — 270 B (382—388), wo die Unsicherheit alles Wissens mit fleissiger Benützung jener skeptischen Gründe erörtert wird, welche die neue Akademie aufgestellt und Aenesidemus (s. o. S. 9, 7) in Philo's nächster Nähe wiederholt hatte. Vgl. hiezu S. 81 f.

4) Somn. 574 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich uns offenbaren¹⁾. Durch diese Sätze, welche mit seiner ganzen Denkart so eng verwachsen sind, trennt sich Philo's Theosophie ganz entschieden von der reinen, in sich befriedigten Wissenschaft des hellenischen Alterthums, wiewohl auch sie in der gleichzeitigen griechischen Philosophie ihre Parallelen hat; die Weisheit und Tugend erscheint nach dieser Auffassung nicht als eine blosser Selbstdarstellung der menschlichen Vernunft, sondern wesentlich als ein Hinausgehen über die Vernunft, als eine Hingebung des menschlichen Wollens und Denkens an das über- und ausserweltliche Wesen, an die Gottheit.

Auch diese religiöse Vollkommenheit hat nun allerdings verschiedene Formen und Stufen. Wie schon die alten Philosophen bemerkt hatten, dass die Tugend theils aus der Naturanlage abgeleitet werden könne, theils aus der sittlichen Uebung, theils aus Unterricht, so unterscheidet auch Philo eine dreifache Gestalt derselben, je nachdem sie Sache der Ascese, oder des Unterrichts, oder der Natur sei²⁾. Alle drei Bestandtheile gehören freilich zusammen, aber doch kann in dem einen dieser, in dem anderen jener überwiegen³⁾. Sofern diess aber der Fall ist, sind die drei Formen von ungleichem Werthe. Am niedrigsten wird offenbar die ascetische Tugend gestellt. Sie muss, wie gesagt wird, mühsam erkämpfen, was anderen als göttliches Geschenk mühelos zufällt⁴⁾; wer durch Unterricht gebessert ist, bleibt im Guten unverändert, der Ascet unterliegt zeitweisen Schwankungen und Rückfällen⁵⁾, und er wird aus diesem Grunde noch nicht den Vollkommenen, sondern erst den Fortschreitenden

1) Post. Ca. 229 M. De Abr. 361 C. 13 M. L. alleg. 47 B. 51 M.

2) De Abr. 357 B f. 9 M. De somn. 590 B. 646 M. u. 8. Philo knüpft diese Unterscheidung an die alttestamentliche Geschichte an, indem ihm Abraham der Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene (ascetische) Tugend ist. Ausführlich bespricht SIEGFRIED Philo 257—272 diese Typologie; andere ähnliche, wie sie S. 396, 2 angeführt sind, haben für Philo's Ethik geringere Bedeutung.

3) De Abr. a. a. O.

4) Mut. nom. 1057 A (590) f. post. Ca. 230 M. o.

5) Mut. nom. a. a. O.

zugezählt¹⁾. Höher steht, den angeführten Stellen zufolge, derjenige, dessen Tugend sich auf Unterricht gründet; aber beide überragt der Autodidakt, denn er brauchte sich nicht erst zu vervollkommen, wie jene, sondern er ist von Hause aus vollkommen, seine Weisheit ist, wie alles vollendete in der menschlichen Natur, | eine unmittelbare Gabe der Gottheit²⁾, er hat die Weihe des religiösen Genius erhalten; und aus diesem Grund wird ihm, als die höchste Frucht der Weisheit, jene Heiterkeit des Gemüths zutheil, auf welche bei dem biblischen Typus dieses Charakters schon sein Name hindeutet³⁾. Von diesem Standpunkt aus konnte Philo natürlich auf die praktische Darstellung der Tugend, selbst wenn diese die eigenthümliche Farbe der alexandrinischen Ascese trug, nicht das gleiche Gewicht legen, wie auf das innere Leben des Geistes, auf die fromme Betrachtung. Mag er daher auch in seiner Schilderung der Essener die eigenthümlichen Grundsätze dieser Sekte als Muster aufstellen, und auch in eigenem Namen ihnen beipflichten⁴⁾: im ganzen tritt diese Seite bei ihm unverkennbar zurück⁵⁾; und was er nach dem

1) Leg. all. 87 D f. 115 M. Qu. det. pot. 167 C. 204 M. Migr. Abrah. 395 A (443).

2) Post. Ca. a. a. O. Mut. nom. 1058 B f. 1084 C f. (591. 617) vgl. De somn. 1109 E. 660 M.

3) Plant. N. 238 B (354). De præm. et p. 915 A. 413 M.

4) So in der Empfehlung der Einsamkeit (De Abr. 362 C. 14 M. Decal. 744 A. 180 M.), in dem Verbot des Eides (Decal. 756 C. 194 M. vgl. Leg. alleg. 99 D. 128 M.), das zwar kein unbedingtes ist, sondern mehr nur den Charakter eines Rathes hat, dessen Begründung aber die gleiche ist, wie bei den Essenern, und in seinen Ansichten über die Ehe; denn wenn er diese auch nicht geradezu verwirft, so betrachtet er sie doch als etwas, das nur dem Weltleben der Unweisen angehöre; m. vgl. Qu. det. pot. 174 A (211) mit Gigant. 288 A (266). Vit. contempl. 899 D. 482 M. Eos. pr. ev. VIII, 11, 9. Mit den Essenern stimmt Philo überhaupt in seinen Grundsätzen über die sinnlichen Genüsse und die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse überein, wie diess aus einer Vergleichung der S. 452, 7 angeführten Stellen mit demjenigen erhellen wird, was S. 315 f. über jene beigebracht ist.

5) Anders verhielte es sich, wenn DÄHN's Vorwurf (I, 401) begründet wäre, dass Philo nicht selten „in das bodenlose und gräuelvolle Gebiet der Selbstpeiniger hinüberschwanke“; was er jedoch zum Beweis dieser Behauptung anführt, geht theils nicht über die früher berührte Forderung

früher angeführten von der politischen Thätigkeit gesagt hatte, das sagt er auch von der ethischen, oder wie er sie nennt, von der ascetischen Tugend überhaupt: sie soll nur den unvollendeten, aber nach Vollendung strebenden Seelen angehören, dem Vollkommenen dagegen soll es zustehen, nicht mehr zu arbeiten, sondern nur die Grundsätze zu bewahren und mitzutheilen, in deren Besitz ihn seine Uebung und Arbeit gesetzt hat, denn die Ascese sei der Ort der Unmündigen, die Weisheit derjenige der Gereiften¹⁾.

Wie ist nun aber diese Weisheit beschaffen, und wie weit kann sie uns führen? Wir haben an einem früheren Orte Philo's Erklärung vernommen, dass die Gottheit von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden könne, sondern nur durch Vermittlung der göttlichen Kräfte sich kundgebe. Demgemäss sollte man erwarten, dass die wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Gott in der Welt wirkt, unserem Philosophen das höchste sein werde, Und er will auch den Werth der Wissenschaft nicht leugnen. Wir brauchen uns in dieser Beziehung nur an seine Aeussereien über die Nothwendigkeit der Philosophie und über die wissenschaftliche Begründung der Tugend zu erinnern. Selbst den Sinnen, die er sonst so sehr verachtet, wird zugestanden, dass sie die unentbehrlichen Gehülfen der Vernunft seien, und dieser ihre Nahrung darreichen²⁾. Nichtsdestoweniger kann sich Philo mit der mittelbaren Erkenntniss, welche die Wissenschaft gewährt, nicht begnügen. Der Gottheit allein soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, sie allein soll der würdige Gegenstand unseres Strebens sein; die Gott-

einer cynischen Bedürfnisslosigkeit hinaus, theils gehört es (wie die Aeussereien über die Opferung Isaaks De Abr. 378 D ff. 25 M.) überhaupt nicht hierher.

1) Qu. det. pot. a. a. O. Migr. Abr. a. a. O.

2) Leg. alleg. 71 B ff. 1088 C ff. (67. 98). Plant. N. 232 E. 349 M. Was insbesondere den Gesichtssinn betrifft, so wird seine Bedeutung für das geistige Leben von Philo in vollem Mass anerkannt; De Abr. 372 B (23) ff., wo u. a. 373 A: *ἐξ οὗ δῆλόν ἐστιν, ὅτι σοφία καὶ φιλοσοφία τὴν ἀρχὴν ἀπ' οὐδενὸς ἔλαβεν ἑτέρου τῶν ἐν ἡμῖν, ἢ τῆς ἡγεμονίδος τῶν αἰσθησέων ὁράσεως*. M. opif. 11 B (12). De spec. leg. 806 B (830). Fragm. 665 M.

heit kann aber in keiner ihrer Offenbarungen rein und vollständig erkannt werden; wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem dazwischenliegenden, | zu erfassen? Je weiter Philo das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Denken hinausgerückt, je unmöglicher er sich in Wahrheit jede Berührung mit demselben gemacht hat, um so gewaltsamer muss er gerade sich anstrengen, dieses unmögliche doch zu leisten; denn die Transcendenz seines Gottesbegriffs selbst ist nicht aus dem Bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen | zur Gottheit abzuberechnen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, jenseits alles Endlichen zu ergreifen. Mag es daher noch so widersprechend sein, wenn Philo eine unmittelbare Gotteserkenntnis in demselben Augenblick leugnet und fordert: dieser Widerspruch ist für ihn unvermeidlich, er ist in dem innersten Wesen seiner Denkweise begründet, und an sich selbst der bezeichnendste Ausdruck für den eigenthümlichen Zustand des Bewusstseins, aus welchem diese ganze Richtung hervorgieng. Philo verlangt demnach, dass wir nicht bei der Erkenntnis der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen; er bezeichnet nicht bloss das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit¹⁾, sondern er erklärt auch die Erreichung dieses Ziels für möglich: er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht; wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt sie selbst in ihrer reinen Einheit anschaut, wo er nicht bloss einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält²⁾. Dass diess nicht ohne höhere Erleuchtung möglich ist,

1) Vit. contempl. 891 B (473) vgl. Conf. lingu. 334 A. 419 M.

2) M. opif. 15 C. 16 M. Leg. all. 79 D. 93 C (107. 122). De somn.

braucht nach dem früher erörterten nicht erst bemerkt zu werden; aber auch das lässt sich nach allen Voraussetzungen des philonischen Systems erwarten, dass der Zustand dieser höheren Erleuchtung nur ein Zustand der Ekstase sein kann. Das endliche Selbstbewusstsein vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Ueberbleibsel desselben müsste die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott in sich aufzunehmen muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäußerung sich fähig machen, Gott zu werden¹⁾. Philo hat diese, von der | altgriechischen Denkweise so weit abliegende Ansicht sehr bestimmt ausgesprochen. Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, sagt er, so musst du nicht blos den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst musst du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde²⁾; wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Sonne des Bewusstseins (*νοῦς*) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden. Die Ekstase ist daher die wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht blos für einzelne Ausnahmefälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet³⁾, er redet nichts eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein zurückgetreten ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments⁴⁾. Auf diese Bewusstlosigkeit der Prophetie gründet sich auch die Empfänglichkeit des Schlafenden für

587 D. 648 M. De Abr. 367 C f. 19 M. Migr. Abr. 415 A f. (463). Conf. lingu. 341 A f. 426 M.

1) M. vgl. Fragm. S. 654 M. VI, 210 R.

2) Qu. rer. div. h. 490 D (482) f. vgl. L. alleg. 69 A. C. 96 M. Migr. Abr. 417 C f. 466 M.

3) Qu. rer. d. h. 517 C (510) vgl. S. 399, 1, wo auch über Philo's Glauben an seine eigene Inspiration gesprochen wurde.

4) A. a. O. 515 E (508) ff., namentlich S. 517 B f. 518 A f. De spec. legg. III, 343 M. M. opif. 15 C (16). De somn. 1140 A. 689 M.

weissagende Träume¹⁾. Dass aber diese Höhe der Betrachtung nicht jedermanns Sache sein konnte, war natürlich; die Weisheit, welche auf sie ausgeht, musste daher als etwas geheimnissvolles, als ein der Masse unzuträgliches Mysterium erscheinen, welches profanen Blicken entzogen werden soll, als ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist²⁾. Die Vorgänge, um | die es sich hier handelt, lassen sich nicht in Worten beschreiben, sie sind Sache der persönlichen Erfahrung; natürlich, dass auch nur mit denen davon geredet werden kann, welche die gleiche Erfahrung gemacht haben.

Diese Lehre von der Anschauung der Gottheit bildet die letzte Spitze des philonischen Systems. Jene Gemeinschaft mit Gott, welcher das ganze System zustrebte, ist in ihr so vollkommen erreicht, als sie für den Menschen überhaupt zu erreichen ist, die Bewegung des forschenden Geistes ist zur Ruhe, die Philosophie, welche zu Gott hinführen sollte, ist zu ihrem Abschluss gekommen. Ebendesshalb ist aber auch keine andere Bestimmung so geeignet, uns einen tieferen Einblick in die innere Entstehung dieses Systems zu gewähren und seine ursprünglichen Motive aufzuschliessen. Wir werden diese nur in der Sehnsucht nach jener unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden können, welche durch die ekstatische Erhebung zur Gottheit befriedigt wird. Diese Sehnsucht hat einestheils jenes Gefühl der Nichtigkeit alles Endlichen, der menschlichen Hilfsbedürftigkeit, der Schwäche unserer geistigen und sitt-

1) Migr. Abr. 417 D (466). De somn. 1108 A (659).

2) De Cherub. 116 A. 147 M. Gigant. 291 C. 270 M. L. alleg. 79 D (107). De Abr. 367 C (19). Die Erhebung über die Sinnenwelt wird hier mit der Einweihung in Mysterien, die Stufen derselben werden mit dem Unterschied der grossen und kleinen Weihen verglichen; die, denen sie gelungen ist, heissen Mysten, Moses, weil er sie lehrt, der Hierophant. (Aehnlich De prof. 476 C. 578 M: *οἱ ἀλληγορίας ἀμύητοι*). Das klassische Vorbild für diese Darstellung ist PLATO Symp. 209 E. (Ebd. 215 E findet sich auch das *χορυσαντιῶν*, mit welchem Philo den Zustand des Enthusiasmus vergleicht.) Um so weniger kann man aus diesen Ausdrücken auf die Ueberlieferung einer wirklichen Geheimlehre in der alexandrinischen Schule schliessen.

lichen Kraft zur Voraussetzung, welches Philo selbst als das Endergebniss aller Selbstbeobachtung bezeichnet, und von welchem seine ganze Lehre so tief durchdrungen ist; andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreicht, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde. Aus der ersten von diesen Voraussetzungen ergab sich das Bestreben, den Gegensatz des Endlichen und der Gottheit möglichst zu spannen, alle endlichen und menschenähnlichen Bestimmungen aus der Gottesidee zu entfernen, alle Realität und Vollkommenheit ausschliesslich in die Gottheit zu verlegen, und ebenso auch im Menschen nur die geistige Seite seines Wesens als berechtigt anzuerkennen, die Sinnlichkeit dagegen als eine fremdartige Zuthat, als das absolute Gegentheil des Geistes, als die Quelle aller Uebel zu behandeln; die zweite musste umgekehrt dazu hintreiben, eine Vermittlung | zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu suchen, die göttliche Wirksamkeit auf alles ohne Ausnahme auszudehnen, die göttlichen Kräfte in die Welt einzuführen, mit der das göttliche Wesen selbst allerdings sich nicht berühren sollte, dem Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit, trotz ihrer absoluten Unnahbarkeit, zu eröffnen. Durch dieses zweiseitige Bestreben war das Verhältniss bedingt, in welchem sich Philo theils die Lehren der verschiedenen griechischen Philosophen, theils die alttestamentlichen Vorstellungen aneignete. Dass es dabei zu keiner widerspruchslosen Einheit der Lehre kommen konnte, lag in der Natur der Sache; ist doch Philo's System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Verbindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht; aber diese Widersprüche sind darum nichts zufälliges, nicht blos das Erzeugniss eines principlosen Eklekticismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben, sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines Bewusstseins, das mit sich selbst und der Welt zerfallen, doch zugleich die äussersten Anstrengungen macht, im Gedanken an die Gottheit zur Einheit mit sich zu gelangen.

Dieser innere Zwiespalt war nun freilich dem griechischen Volk und seiner Philosophie ursprünglich durchaus fremd; und so könnte man sich versucht fühlen, einen Philo und seine jüdischen Geistesverwandten ausschliesslich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein bloß äusserliches Verhältniss gesetzt hätten. Aber eine verwandte Denkweise hatte ja noch vor Philo in der griechischen Philosophie Eingang gefunden, und sie hatte sich hier nur zum kleinsten Theil aus fremden Einflüssen entwickelt; sie war vielmehr in der Hauptsache aus der eigenen Geschichte des griechischen Denkens hervorgegangen und seit Jahrhunderten allmählich herangewachsen. Mit dieser griechischen Spekulation stand ferner die jüdische, wie wir gesehen haben, von Anfang an im engsten Zusammenhang, sie wurde nur durch die Aneignung der Begriffe und Lehrsätze möglich, welche die griechischen Philosophen zuerst aufgestellt hatten. Auch Philo hat viele von den wichtigsten Bestandtheilen seiner Lehre der griechischen, besonders der stoischen und platonischen Philosophie entnommen. Wiewohl daher diese Lehre nach der einen Seite hin im Orient wurzelt, wird man sie doch zugleich als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anerkennen müssen. Sollte aber in dieser Beziehung je noch ein Zweifel übrig bleiben, so wird er verschwinden, wenn wir im Neuplatonismus auch von den Bestimmungen, durch welche Philo über die Platoniker und Pythagoreer seiner Zeit hinausgeht, die wichtigsten wiederfinden werden. |

Dritter Abschnitt. Der Neuplatonismus¹⁾.

Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie.

So vielen Anklang die Denkweise gefunden hatte, deren erste Vertreter wir in den Neupythagoreern erkannt haben, so währte es doch bis in's dritte Jahrhundert nach Christus, ehe sich dieser Standpunkt auf griechischem Boden zu einem umfassenderen System entwickeln konnte. Bis dahin treffen wir wohl einzelne eingreifende Abweichungen von der älteren Ueberlieferung der Schulen, einzelne neue Vorstellungen, welche die veränderte Richtung des Denkens bezeugen; aber es wird noch nicht der Versuch gemacht, dieselben zur wissenschaftlichen Einheit zusammenzufassen, das Ganze der philosophischen Weltanschauung von den neugewonnenen Gesichtspunkten aus umzuarbeiten. Unter allen jenen Philosophen, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert bald als Pythagoreer, bald als Platoniker auftreten, ist keiner, der an systematischem Geist mit Plotin irgend zu vergleichen

1) Ueber die neuplatonische Schule als Ganzes und Plotin im besondern vgl. m. von Neuere: HEGEL *Gesch. d. Phil.* III, 3 ff. RITTER IV, 571—728. PRELLER-WELLMANN *Hist. phil. gr. et rom.* 517 ff. SCHWEGLER *Gesch. d. griech. Phil.* 261 ff. BRANDIS *Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie* II, 308—430. UEBERWEG *Grundriss u. s. w.* I, 281 ff. STEINHART *Art. Neoplatonismus* in PAULY's *Realencyklopädie d. klass. Alterth.* V, 1705 ff. KIRCHNER *Die Phil. d. Plot.* 1854. BÄUMKER *D. Probl. d. Materie in d. griech. Phil.* (1890) S. 402—428. COUSIN *Hist. génér. de la Philosophie*, 7. éd. S. 187 ff. VACHEROT *Histoire de l'école d'Alexandrie.* Paris 1846. 1851. 3 Bde. JULES SIMON *Hist. de l'école d'Alex.* Paris 1845. 2 Bde. Speciellere Arbeiten werden an ihrem Ort genannt werden.

wäre. Die Lehren, worin sich ihre Eigenthümlichkeit ausprägt, erscheinen noch nach allen Seiten hin | unfertig und vereinzelt. Im Gegensatz zum stoischen und epikureischen Materialismus betonen sie den Unterschied von Form und Stoff, Geist und Körper auf's stärkste, sie treiben den platonischen Dualismus auf die Spitze; aber keiner versucht das Dasein der Materie zu erklären, keiner sagt uns, wie sich die Annahme dieses zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Principis mit der Einheit der obersten Ursache vereinigen lässt, welche gerade in jenen Jahrhunderten der Stoicismus so nachdrücklich zum Bewusstsein gebracht hatte¹⁾. Sie empfinden das Bedürfniss, den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt durch Mittelwesen auszufüllen, einen Uebergang von jenem zu dieser zu gewinnen; aber die Vorstellung von diesen Wesen kommt nicht über die mythische Form des Dämonenglaubens hinaus; die Art ihrer Entstehung wird nicht untersucht, die Stufenreihe der Vermittlungen, welche von der Gottheit zum Endlichen überführen, nicht näher beschrieben. Sie sehnen sich nach Offenbarungen der Gottheit, und wollen sich durch Reinheit des Lebens und Ascese derselben würdig machen; aber auch hier fehlt es noch an einer festen und in's einzelne durchgeführten Ansicht über das Werthverhältniss der verschiedenen sittlichen und geistigen Thätigkeiten, sie werden noch lange nicht so bestimmt und umfassend, wie im Neuplatonismus, auf Ein letztes Ziel bezogen, und wenn allen Philosophen dieser Richtung die Vereinigung mit der Gottheit als höchstes vorschwebt, so ist es doch erst Plotin, welcher diesen Gedanken auf seinen strengsten und abstraktesten Ausdruck gebracht hat. Wie wenig man vor ihm über eine eklektische Verbindung verschiedenartiger Annahmen hinausgekommen war, wurde auch

1) Wie deutlich die Neuplatoniker selbst dieses Unterschieds zwischen ihrer Lehre und der ihrer nächsten Vorgänger sich bewusst waren, zeigt u. a. die Widerlegung der Meinung, als ob die Materie nicht von Gott geschaffen wäre, welche PROKL. in Tim. 119 B ff. nach Porphyry gibt, und das Bruchstück des HIEROKLES (um 490) b. PHOT. Cod. 251, S. 460, worin gleichfalls die Annahme einer ewigen Materie neben Gott, welche sich selbst bei Platonikern finde, lebhaft bestritten wird.

an dem sonstigen Inhalt der Physik, Psychologie und Ethik schon früher nachgewiesen. Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenius noch am nächsten; aber auch er steht an systematischer | Entwicklung und folgerichtiger Durchführung seiner Gedanken hinter jenem weit zurück. Wenn Plotin die Gottheit über das Sein und die Vernunft hinausrückt, so fällt sie bei Numenius mit beiden noch zusammen; wenn jener auch die Materie aus dem Urwesen ableitet, um der Einheit der obersten Ursache nichts zu vergeben, so bleibt dieser bei zwei letzten Gründen, Gott und Materie, stehen; wenn das plotinische System nichts anderes ist, als eine methodische Beschreibung der Stufen, durch welche der Hervorgang der Welt aus der Gottheit und die Rückkehr des Menschen zur Gottheit sich vermittelt, so genügt dem Numenius in der einen Beziehung die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer, in der andern die allgemeine Forderung des geistigen Verkehrs mit der Gottheit¹⁾. Wir finden auch bei ihm zwar manche von den Gedanken, welche den Neuplatonismus vorbereiteten; aber die Grundzüge des neuplatonischen Systems als solchen lassen sich nicht auf ihn zurückführen.

Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht bloß überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als diess in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoreer geschehen war. Philo ist endlich unseres Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische

1) Vgl. S. 236 ff.

Vereinigung der Seele mit dem Urwesen Vorbildet, so hat er auch über das Verhältniss der übrigen sittlichen und geistigen Thätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotin's Vorgängern, ausgesprochen. | Aber doch lässt sich auch sein System als philosophische Leistung dem plotinischen nicht gleichstellen. Da es Philo bei seinen Untersuchungen zunächst nicht um das philosophische Erkennen als solches, sondern um die Auslegung der jüdischen Lehren und Schriften zu thun ist, so hat die Schärfe der wissenschaftlichen Bestimmungen, die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit einer methodischen Gedankenverknüpfung immer nur einen untergeordneten Werth für ihn; und da es zwei nach Ursprung und Inhalt sehr verschiedene Quellen sind, aus denen er seine Ansichten geschöpft hat, so ist ihm eine einheitliche Lehrentwicklung zum voraus unmöglich gemacht. Er beginnt, wie die Neuplatoniker, mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israelitischen Volks sein. Er hält schon vermöge seines jüdischen Monotheismus an der Einheit der obersten Ursache mit Entschiedenheit fest, aber er macht keinen Versuch, den ursprünglichen Dualismus von Gott und Materie durch eine Ableitung der letztern, wie sie später Plotin unternommen hat, zu beseitigen. Er sucht durch die göttlichen Kräfte den Uebergang zum Endlichen zu gewinnen; aber auch diese Lehre geräth durch die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen in's Schwanken: die platonischen Ideen wollen mit der stoischen Weltvernunft und dem jüdisch-persischen Englauben zu keiner inneren Einheit zusammengehen, der Logos selbst steht zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft zweideutig in der Mitte, und auf eine genauere Bestimmung der Stufen, welche die Gottheit mit der Erscheinungswelt vermitteln, ist Philo nicht eingegangen. Wie wenig seine Anthropologie an Genauigkeit und Folgerichtigkeit der neuplatonischen gleichsteht, ist leicht zu bemerken; und wenn er in seinen ethischen Ansichten, mit Plotin, an die Stoiker anknüpft, und ebenso, wie dieser, mit

der ekstatischen Erhebung zum Göttlichen abschliesst, so stehen dafür in seiner Tugendlehre philosophische Kategorien und theologische Typen, stoischer Kosmopolitismus und jüdischer Nationalstolz viel zu unvermittelt neben einander, als dass wir sie der rein philosophischen Ethik eines Plotin zur Seite stellen dürften. Aber auch da, wo Philo materiell mit Plotin übereinstimmt, ist doch sein wissenschaftliches Verfahren in der Regel ein anderes: der eine beweist, der andere behauptet, jener gibt dialektische Erörterungen, dieser allegorische Schrifterklärung. Mögen wir daher auch Philo's geschichtliche Bedeutung noch so hoch anschlagen: als Philosoph steht er weit unter Plotin, und auch sein Beispiel bestätigt uns, dass sich der Neuplatonismus vor allen verwandten Erscheinungen, welche die nächstvorhergehenden Jahrhunderte aufweisen, in erster Linie durch den systematischen Geist auszeichnet, mit dem er eine Weltanschauung, die im allgemeinen allerdings auch vorher schon vorhanden war, in scharfer wissenschaftlicher Fassung nach allen Seiten hin folgerichtig entwickelt, und aus ihr die Beschaffenheit der Welt und die Aufgaben des Menschen abzuleiten versucht hat.

Auf der andern Seite dürfen wir aber doch den Neuplatonismus weder von seinen bisher besprochenen unmittelbaren Vorgängern noch von der übrigen nacharistotelischen Philosophie in der Art abtrennen, dass wir ihn der gesamten früheren Wissenschaft als das höhere gegenüberstellten, und in ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie erblickten¹⁾. Mochte auch die herkömmliche Geringschätzung der neuplatonischen Philosophie und ihrer geschichtlichen Bedeutung, das oberflächliche Gerede über den „alexandrinischen Eklekticismus“²⁾, die sichtbare Ungunst, mit der auch noch RITTER

1) Wie HEGEL *Gesch. d. Phil.* I, 182. III, 11. 81. COUSIN in der *Vorr.* z. s. Ausgabe des *Prokl.* I B. S. X (weniger günstig urtheilt C. in der *Hist. gén. d. Philosophie* 190 ff. und in der früheren Schrift *Du Vrai* u. s. w. *Leçon V* über den Neuplatonismus). VACHEROT *Hist. de l'école d'Alexandrie* III, 221. 459 f., auch STEINHART *De dialectica Plotini rat.* (Naumb. 1829) S. 19; Ders. in PAULY's *Realencyklopädie* V, 1708 u. a.

2) *Secta eclectica* ist die Bezeichnung, unter welche BRUCKER *Hist.*

die Neuplatoniker behandelt¹⁾, das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Bewunderung gewissermassen herausfordern, so wird doch damit nicht allein der Werth der neuplatonischen Wissenschaft überschätzt, sondern auch ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit verkannt. Der Neuplatonismus bildet allerdings den geschichtlichen Schlusspunkt der griechischen Philosophie, er hat alle Schulen, die er vorfand, aufgezehrt, er hat die ganze hellenische Wissenschaft seiner Zeit in sich zusammengefasst; aber diese Stellung beruht nicht darauf, dass er die Principien aller früheren Philosophen in einem höheren Princip aufhob, alle ihre Systeme in einem umfassenderen System vereinigte, sondern nur darauf, dass er sie alle im Sinn seiner Zeit benützt, den Bedürfnissen und Anschauungen dieser Zeit anbequemt hat. Die Neuplatoniker selbst stellen sich gar nicht die Aufgabe, deren Lösung man ihnen zuschreibt. Sie suchen wohl etwa zu zeigen, dass Aristoteles, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und andere alte Philosophen mit Plato übereinstimmen, aber nicht in dem Sinn,

crit. philos. II, 189 ff. die Neuplatoniker stellt; doch ist sie dem Schüler des „Eklektikers“ Buddens eigentlich zu gut für Leute, *qui non in eligendis teris, sed in conciliandis et in unam quasi massam chaosque magnam partem informe conflandis diversissimarum opinionum generibus fuere diligentissimi, sic ut conciliatorum potius vel syncretistarum nomen mereantur*. Eben diesen Namen gebraucht dagegen ein Anhänger der eklektischen Schule in Frankreich, J. SIMON (Hist. de l'école d'Alex. II, 686 ff.) von den Alexandrinern, um die hohe Stellung zu bezeichnen, die er ihnen einräumt. Der Eklekticismus ist seiner Meinung nach nicht ein charakterloses Philosophiren, sondern die Philosophie ohne Einseitigkeit, die Philosophie, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt, welche alle Elemente unserer Natur in Rechnung nimmt, allen ihren Bedürfnissen genügt, den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwicklung benützt u. s. w. Wenn er daher die Neuplatoniker Eklektiker nennt, so ist diess in seinem Munde das entschiedenste Lob. Nur um so seltsamer nimmt es sich aber aus, wenn er ihnen dennoch das Uebermass ihres Eklekticismus zum Vorwurf macht. Da der Eklekticismus nichts anderes, als die wahre Philosophie sein soll, so heisst das in der That, die Neuplatoniker seien zu wenig einseitig, sie seien zu gute Philosophen gewesen. Der Eklekticismus bezeichnet hier so viel als das „absolute System“ (vgl. auch II, 623), das aber für J. SIMON, wie es scheint, zu absolut ist.

1) Noch viel weiter geht diese Ungunst bei PRANTL Gesch. d. Logos I, 613.

als ob jeder von diesen nur ein einseitiges Princip hätte, das erst der Ergänzung durch andere, der Fortbildung zu einem höheren Princip bedürfte, sondern in dem entgegengesetzten, dass sie alle dieselbe wahre Philosophie haben und nur im Ausdruck von einander abweichen¹⁾. Sofern aber diese Voraussetzung nicht ausreicht, gilt das platonische System durchaus als die Norm, an welcher die Wahrheit aller andern gemessen wird. Es ist also nicht ein neues, die unvollkommenen Principien der früheren zur Totalität verknüpfendes System, das

1) M. vgl. die Nachweisungen KIRCHNER's Philos. d. Plotin 180 f. Plotin nennt die „Alten“, wie sie bei ihm gewöhnlich heissen, auch wohl *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* (III, 7 prooem. 325 C). V, 1, 8 führt er aus, dass seine Lehre von dem Einen, dem *νοῦς* und der Seele platonisch sei; dieselbe findet er aber auch bei Parmenides, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles, wenn auch dabei zugegeben wird, dass z. B. Anaxagoras *τὸ ἀκριβὲς δὲ ἀρχαϊότητα παρῆκε*. Erst an Aristoteles wird es getadelt, dass er dem *νοῦς*, nicht dem Einen, die erste Stelle zuweise. Wie sehr sich Plotin von den Früheren abhängig machen will, zeigt auch III, 7 prooem. 325 B, wo er aus Anlass der Untersuchung über Zeit und Ewigkeit bemerkt: *τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες, ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐταρεῖς νομίσαντες, εἰ ἔχομεν ἐρωτηθέντες τὸ δοκοῦν ἐκείνοις λέγειν ἀγαπήσαντες ἀπαλλαντῶμεθα τοῦ ζητεῖν ἐτι περὶ αὐτῶν*. Einige der Alten müssen ja die Wahrheit gefunden haben; es frage sich nur, welche diess vorzugsweise seien. Schon hierin liegt nun freilich, dass nicht alle Ansichten der früheren Philosophen gleich richtig seien, und so kritisirt denn auch Plotin ausser dem Stoicismus und Epikureismus und ausser manchen Bestimmungen des aristotelischen Systems auch einzelne Annahmen vorsokratischer Philosophen (die des Empedokles und Anaxagoras über die Grundstoffe, II, 4, 7 Anf.); aber doch liegt am Tage, dass er gerade in den Punkten, welche ihm die wichtigsten sind, die wesentliche Uebereinstimmung aller namhaften Philosophen bis auf Plato herab, und grossentheils auch des Aristoteles, voraussetzt. — Wenn mir KIRCHNER die Behauptung beilegt, „Plotin sehe in den alten Philosophien nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu“, so ist diess, wie der Augenschein zeigt, sehr ungenau; das ist aber allerdings meine Meinung, und es wird auch nicht bestritten werden können, dass Plotin und seine Nachfolger die älteren Philosophen, und sehr häufig auch Plato und Aristoteles, unter Verkenntung ihrer Eigenthümlichkeit, mit sich selbst und unter einander in eine Uebereinstimmung zu bringen suchen, welche thatsächlich nicht vorhanden ist; wie sich diess ja gar nicht vermeiden lässt, so lange man das, was geschichtlich aufgefasst und erklärt sein will, zur dogmatischen Auktorität macht.

unsere Philosophen anstreben, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Platonismus: sie wollen Platoniker sein und heissen, sie sind überzeugt, dass im Platonismus alle Wahrheit enthalten sei, welche die hellenische Philosophie, in ihren edelsten Vertretern wesentlich übereinstimmend, entdeckt habe, und wo ihnen eine wirkliche Abweichung von der platonischen Lehre vorzuliegen scheint, da treten sie derselben mit aller Bestimmtheit entgegen¹⁾. In der Wirklichkeit sind sie freilich | vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt²⁾; aber diese Abweichung besteht nicht darin, dass sie die Einseitigkeiten des platonischen Standpunkts ergänzt und die Lehren aller ihrer Vorgänger mit einander wissenschaftlich vermittelt haben, sondern nur darin, dass sie sich in einer andern, im Vergleich mit Plato und Aristoteles weit einseitigeren und wissenschaftlich weniger haltbaren Richtung bewegen. Von den Untersuchungen, welche die frühere Philosophie beschäftigt hatten, ist ein grosser Theil, alles eigentlich naturwissenschaftliche, für die Neuplatoniker ohne allen selbständigen Werth. Auch die politischen Fragen lassen sie gänzlich bei Seite³⁾; nicht einmal die allgemeinere Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft zieht ihre Aufmerksamkeit ernstlicher auf sich. Um so grössere Beachtung findet die Religion; während Plato diese immer nur beiläufig berührt und in der freiesten Weise behandelt hatte, folgt schon Plotin und noch mehr Porphyry in der allegorischen Mythendeutung, in der

1) Man sieht diess bei Plotin, und auch bei seinen Nachfolgern, ausser der scharfen Polemik gegen Epikureer und Stoiker namentlich an der vielfachen Bestreitung aristotelischer Lehrbestimmungen; vgl. hierüber STEINHART Meletem. Plotin. 24 ff. und was später aus Anlass der plotinischen Lehre über das Urwesen, die Kategorien, die Seele, das höchste Gut anzuführen sein wird.

2) KIRCHNER's Behauptung (a. a. O. 185), dass die Grundzüge des plotinischen Systems keine anderen seien, als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehrte, ist offenbar unrichtig, und ich werde diess auch noch tiefer unten an einigen Hauptpunkten nachzuweisen Gelegenheit finden.

3) Denn dass Proklus neben anderem auch Plato's politische Schriften commentirt hat, ist in dieser Beziehung um so unerheblicher, da selbst in diesen Commentaren das Politische als solches durchweg zu kurz kommt.

natürlichen Theologie, in der Vertheidigung des Polytheismus des heidnischen Kultus und der Mantik, dem Vorgang der Stoiker; und die jüngeren Neuplatoniker seit Jamblich betrachten die religiöse Restauration als ihre wichtigste Aufgabe. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Schule beschränkt sich mithin schon ihrem Umfange nach auf denselben Kreis, in dem sich die nacharistotelische Philosophie überhaupt zu bewegen pflegt; was über diese Grenze hinausliegt, wird nur mit gelehrtem, nicht mit selbständig philosophischem Interesse behandelt. Aber auch der Geist, in dem diese Untersuchungen geführt werden, steht der Richtung der späteren Schulen weit näher, als der platonischen und aristotelischen. Es ist wahr, die Neuplatoniker sind ebenso, wie die Platoniker und Pythagoreer der nächstvorangehenden Jahrhunderte, auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgegangen; sie haben nicht allein die epikureische Lustlehre, sondern auch den stoisch-epikureischen Materialismus auf's lebhafteste bekämpft¹⁾, sie haben sich in die angestrengteste und abstruseste Spekulation über eine transcendente Intellektualwelt verloren, und so könnte es scheinen, als ob mit ihnen und ihren unmittelbaren Vorgängern eine ganz neue Wendung in der Entwicklung der griechischen Philosophie eintrete, als ob das Denken von seiner bisherigen Subjektivität zur objektiven Forschung, von der Einseitigkeit der nacharistotelischen Periode zur Universalität des platonischen und aristotelischen Idealismus zurückkehre. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung. Selbst für ihre Metaphysik haben die Neuplatoniker den Stoikern nicht weniger zu danken, als Plato und Aristoteles. Wenn der Neuplatonismus in der Gottheit die wirkende Kraft sieht, deren Theilkräfte sich schaffend und bildend in zahllosen Verzweigungen durch's Weltganze verbreiten, so ist diess wesentlich stoisch; der dynamische Pantheismus (das sogenannte Emanationssystem) der Neuplatoniker ist nur eine Metamorphose der stoischen Lehre über das Verhältniss der Welt und der Gottheit. Selbst die

1) S. u. und KIRCHNER a. a. O. 175 ff. „Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophen.“

Materie haben ja die Stoiker zuerst als das Erzeugniss der wirkenden Kräfte aufgefasst. Aber auch das, was die neuplatonische Metaphysik am entschiedensten von der stoischen unterscheidet, die Transcendenz des Göttlichen, der schroffe Dualismus von Geist und Materie — auch dieses dürfen wir nicht einfach aus dem Platonismus herleiten; auch diese scheinbare Rückkehr zum alten ist vielmehr durch die weitere Verfolgung der Richtung vermittelt, welche die Philosophie nach Aristoteles eingeschlagen hat. Weder Plato noch Aristoteles hatte die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgehoben, da beiden die denkende Erkenntniss des Wirklichen das höchste war; wenn es die Neuplatoniker gethan haben, so setzt diess jene Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst, und ebendamit jene ganze Zurückziehung des Bewusstseins aus der objektiven Welt voraus, welche sich im Skepticismus vollzogen und auch in dem Eklekticismus der folgenden Jahrhunderte als seine stillschweigende Voraussetzung erhalten hat¹⁾; es ist das Erzeugniss einer wissenschaftlichen Stimmung, welche sich aus dem Charakter der nacharistotelischen Philosophie folgerichtig entwickelt hat. Ebenso haben wir schon früher gesehen, wie der ethische Dualismus des stoischen Systems in seiner äussersten Consequenz zu jenem anthropologischen und metaphysischen Dualismus forttreibt, welchen die Stoiker selbst freilich entschieden bekämpft haben. Dieser Dualismus hat bei den Neuplatonikern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles. Wenn diese die Idee von der Erscheinung, die Form von der Materie unterscheiden, so ist diess nur eine Folgerung aus dem sokratischen Grundsatz des begrifflichen Erkennens: die reinen Formen sind dasjenige, was den Inhalt unseres Wissens ausmacht. Hier ist daher die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens: nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzt, aber

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser früheren Bemerkungen (S. 90 f.) auch das, was demnächst über Plotin's Lehre vom Urwesen zu sagen sein wird.

von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses übervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt; die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung, die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht blos den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte Wirklichkeit zur Voraussetzung; der Gegensatz des Sinnlichen und Intelligibeln hat hier nicht blos den Sinn, die Wahrheit des Denkens und die Wesenhaftigkeit des Gedachten auszudrücken, seine wesentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, die Unwahrheit alles bestimmten Seins und Denkens zu bezeichnen; das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird. Den letzten Schlussstein des Systems bildet dort das klare theoretische Leben, hier die bewusstlose Einigung mit dem Undenkbaren. Dort handelt es sich um die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, hier um die Erfüllung der Seele mit dem, was über alle Erkenntniss hinausgeht. Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wissen, die neuplatonische in einem subjektiven Gemüths-zustand, welcher sowohl die Selbsterkenntniss als die Erkenntniss des Objekts ausschliesst. Wie viel daher der Neuplatonismus für sein metaphysisches System von Plato und Aristoteles entlehnt haben mag: wenn wir die Gesamt-richtung dieser Philosophie, ihr letztes Ziel und ihre inneren Motive in's Auge fassen, erscheint diese ganze Metaphysik erst als etwas abgeleitetes, dessen Bedeutung sich nur aus seinem Verhältniss zu jenem ursprünglichen richtig bestimmen lässt; der Schwerpunkt des Systems liegt hier nicht, wie in den grossen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Er-

kenntniss des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts; der Neuplatonismus lässt sich daher nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und als eine Form dieser Philosophie verstehen. Mit ihr theilt er ja überhaupt die Stellung, welche er dem Menschen zu der Welt ausser ihm anweist. Wie der Stoicismus eine subjektive Teleologie an die Stelle der physikalischen Forschung und des naturwissenschaftlichen Interesses gesetzt hatte, so thut diess auch der Neuplatonismus; ja er geht in dieser Richtung so weit, dass der physische Zusammenhang der Erscheinungen geradezu durch den psychischen, durch die magische Sympathie aller Dinge verdrängt wird. Auch gegen den Staat und das menschliche Gemeinleben ist er auffallend gleichgültig; der Einzelne beschränkt sich auf sich selbst und sein sittliches Bewusstsein, es wird eine stoische Unabhängigkeit von allem Aeussern verlangt und behauptet. Schon diese Uebereinstimmung | in der ethischen Lebensansicht macht es unmöglich, den grundsätzlichen Zusammenhang des Neuplatonismus mit der Richtung der nacharistotelischen Systeme zu übersehen; so gewiss bei diesen die praktische Zurückziehung aus der äusseren Welt, die ethische Selbstgenügsamkeit des Philosophen, mit der geringeren Werthschätzung der objektiven Erkenntniss zusammenhängt, so gewiss sind wir auch umgekehrt zu dem Schlusse berechtigt, dass eine Philosophie, deren Ethik so stoisch lautet, wie die neuplatonische, nicht aus dem gleichen Interesse des Wissens hervorgegangen sein kann, wie die Lehre des Plato und Aristoteles. Auch schon der Umstand müsste uns aber in dieser Beziehung bedenklich machen, dass den Neuplatonikern von Anfang an die gleiche Anlehnung an positive Auktoritäten Bedürfniss ist, wie den übrigen Philosophenschulen der macedonischen und römischen Periode. Hat auch erst Jamblich diese Philosophie ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, und erst die athenische Schule durch die Art, wie sie religiöse und philosophische Ueberlieferungen verknüpft, das systematisch vollendete Vorbild der mittelalterlichen Scholastik geliefert, so schliesst sich doch auch schon Plotin in derselben Weise an Plato an, wie die Stoiker an Heraklit;

er knüpft seine Untersuchungen an die Erklärung platonischer Aussprüche¹⁾, er führt den Plato, wie die Scholastiker ihren Aristoteles, als den Philosophen schlechtweg mit einem blossen *φρσιν* an²⁾, er hat selbst im kleinen so wenig den Muth, dieser Auktorität zu widersprechen³⁾, dass er da, wo seine eigene Ansicht mit der platonischen nicht übereinstimmt, viel eher zu einer veränderten Erklärung, und wäre sie auch noch so gewaltsam, seine Zuflucht nimmt, als dass er sich einen Irrthum seines Vorgängers oder eine Abweichung von dessen Ansichten gestände⁴⁾. Dass Plotin auch zur positiven Religion in einem ganz ähnlichen Verhältniss steht, wie die Stoiker, wird später noch gezeigt werden. Mussten wir nun bei den Stoikern und Epikureern in dieser Abhängigkeit von der philosophischen und religiösen Ueberlieferung ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Kraft sehen, so können wir auch bei den Neuplatonikern nicht anders darüber urtheilen, und ihr System nicht ebenso unbedingt aus dem Interesse des Erkennens als solchem ableiten, wie die der klassischen Vorzeit.

Ob der subjektive Ursprung und Charakter ihres Systems

1) Z. B. Enn. III, 9, 1. 2. IV, 3, 1. S. 372 B. ebd. c. 7. c. 19, S. 385 C. IV, 6, 17 Schl.

2) So I, 2, 1 Anf. I, 3, 1 Anf. III, 9, 1 Anf. VI, 6, 17. S. 690 D.

3) M. vgl. z. B. IV, 4, 22, wo Plotin fragt, wie es sich mit der Erdseele verhalte, ob sie nur eine Ausstrahlung aus der Weltseele in die Erde sei, oder eine der letzteren eigenthümliche Seele. Für jenes könnte man anführen, dass Plato die Seele ursprünglich nur dem Weltganzen beilege, für dieses, dass er die Erde die *πρώτη καὶ πρεσβυτάτη θεῶν τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ* nenne. *ὥστε συμβαίνει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξυρεῖν δύσκολον καὶ μεῖζον ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν εἰρηκεν ὁ Πλάτων γίγρεσθαι.*

4) Beispiele geben die Stellen IV, 3, 25. 391 A. VI, 7, 39 Schl., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft, II, 1, 6—8. III, 7, 12. 338 C. Am meisten sind natürlich die platonischen Mythen willkürlicher Deutung ausgesetzt, doch hält sich Plotin im ganzen hierin noch sehr gemässigt. Die wenigen kühneren Deutungen, die er sich erlaubt, finden sich II, 3, 15, wo der Mythos der Republik (X, 616 B ff.) von der Wahl der Lebenslose geistreich rationalisirt wird; VI, 9, 9, wo Plotin die doppelte Aphrodite des Symposium auf die zweifache Weltseele deutet; I, 8, 14. III, 5, 2 ff., über die Erzählung von der Erzeugung des Eros (s. u. S. 601, 5^a). Ausführlicheres über Plotin's Erklärung der platonischen Schriften b. STEINHART Meletem. Plotin. S. 6 ff.

den Neuplatonikern selbst bewusst war, wäre an sich für die Beurtheilung ihres Standpunkts von untergeordneter Bedeutung. Dass sie jenes Bewusstsein nicht in seinem vollen Umfang haben konnten, lag in der Natur der Sache. Aber dass es ihnen auch nicht ganz fehlte, sehen wir aus solchen Aeusserungen, in welchen die Einkehr der Seele in sich selbst als der einzige Weg zur Anschauung des Göttlichen bezeichnet wird. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewusstsein erwache, sagt Plotin, wenn ich alles andere verlassend in meinem Inneren einkehre, dann vereinige ich mich mit der Gottheit¹⁾. Die Anschauung des Urlichts, erklärt er, wird dem Geiste nur dann rein aufgehen, wenn er sich gegen das Aeussere verschliesst, und sich in sich selbst zurückzieht²⁾. Im Aeusseren, bezeugt Proklus, sieht die Seele immer nur Schattenbilder, je vollständiger sie dagegen in den Mittelpunkt ihres eigenen Lebens eindringt, um so heller schaut sie das Göttliche³⁾; die Selbsterkenntnis ist der Anfang der Philosophie⁴⁾; die Seele ist das Abbild des Höheren und des Niederen, und sie wird beides durch Selbstanschauung am besten erkennen⁵⁾. Der subjektive Ausgangs-

1) Eun. IV, 8, 1 Anf.: *πολλάκις χειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γινόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἑμαυτοῦ δὲ εἰσω, θαιμαστόν ἡλίκον ὁρῶν κάλλος . . . ζῶν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῷ θεῷ εἰς ταυτὸν γεγενημένος* u. s. w.

2) V, 5, 7. 528 E: *νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶναι μὴδὲν ὁρῶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ ᾧως, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν.* Weitere Belege werden uns bei Gelegenheit der Lehre von der Ekstase vorkommen.

3) In Plat. Theol. I, 8, 8. 7 der Hamburger Ausgabe v. 1618: *συνεύουσα γὰρ [ἡ ψυχὴ] εἰς τὴν ἑαυτῆς ἔνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπίσεως ζωῆς . . . ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν . . . εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἰδῶλα τῶν ὄντων βλέπειν . . . χωροῦσαν δὲ εἰς τὰ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ γὰρ [? vielleicht ist ἐκεῖ καὶ oder ἐκείνῳ καὶ zu lesen] τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.*

4) In Plat. Alcib. Opp. ed. Cousin. II, 13.

5) De provid. c. 12. Aehnlich PORPH. Sentent. 15: um das Wesen des (göttlichen) Nus zu erkennen, müssen wir unsere eigene Erkenntnisthätigkeit beobachten. Ders. ebd. 41: *εἰ δ' οὐδὲν ἐπιζητήσις σιὰς ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ οὐσίας τῷ παντὶ ὁμοιωθήης*, denn, wie diess im folgenden ausgeführt wird, das wahrhaft seiende ist uns nur insofern gegenwärtig,

punkt des neuplatonischen Systems ist in diesen Aeusserungen deutlich bezeichnet.

In seiner weiteren Entwicklung nimmt dasselbe nun allerdings alsbald die Richtung auf's Objektive. Das erste ist die geistige Selbstanschauung. Aber sofern sich der Mensch auf sich selbst beschränkt, lebt er noch im Endlichen; um zur Wahrheit zu gelangen, muss er über sich selbst hinausgehen, und sich zu der Urquelle seines eigenen Seins zurückwenden. Nicht die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins, sondern die Sehnsucht nach einer höheren Mittheilung der Wahrheit, welche der Mensch in sich selbst nicht findet, ist die Wurzel des Neuplatonismus. Die Selbstanschauung führt daher hier, wie diess auch in den oben angeführten Stellen ausgedrückt ist, unmittelbar zur Anschauung der Gottheit; und diese letztere bildet fortan den beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen. Der Neuplatonismus ist ein religiöses System, und er ist diess nicht bloß in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoicismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemüthsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemüthszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfniss entgegenzukommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen. Die Gottheit wird hier über alles Endliche, ja alles Denkbare überhaupt hinausgerückt, denn gerade desshalb nimmt der Mensch zu ihr seine Zuflucht, weil er in der gesamten Wirklichkeit keine Befriedigung, in seinem eigenen Denken keine Wahrheit zu finden weiss. Zugleich wird sie aber als Grund und Ursache alles Endlichen angeschaut, denn auch unser eigenes Sein und Wesen hat für uns nur so viel Wahrheit, als ihm die Gottheit mittheilt. Diese beiden Be-

wiefern wir selbst uns gegenwärtig sind, wenn wir dagegen aus uns selbst heraustreten, entfernen wir uns auch von dem Höheren.

stimmungen gleichmässig durchzuführen, alles Endliche aus Gott abzuleiten und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche die neuplatonische Metaphysik sich gestellt hat. Hiefür hatten sich nun schon die Vorgänger Plotin's, wie namentlich Philo, der Annahme von Mittelwesen zwischen der Welt und der Gottheit bedient; der Neuplatonismus schlägt den gleichen Weg ein; aber wie er die Aufgabe selbst weit schärfer, als die Früheren, gefasst hat, so verfährt er auch bei ihrer Lösung ungleich systematischer. Von dem allerabstraktesten Gottesbegriff aus soll der Uebergang zum Endlichen in regelmässiger Stufenfolge gemacht, alle Formen des sinnlichen und des übersinnlichen Seins sollen an ihrem Ort in das System der göttlichen Wirkungen eingereiht, und auch die letzte Spitze der Endlichkeit, die Körperlichkeit soll nicht aus einem zweiten Princip neben der Gottheit, sondern nur aus der natürlichen Abstufung der göttlichen Offenbarungen erklärt werden. So sehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. Die Betrachtung der menschlichen Natur ist für die Beschreibung des Weltganzen massgebend, sie bildet auch den Schlussstein der theoretischen Untersuchungen; indem sich der Mensch in seiner Doppelnatur an die Grenzscheide der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gestellt weiss, entsteht ihm die Forderung, sich von jener selbstthätig in diese zu erheben. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt war, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen, deren Beschreibung den Inhalt der neuplatonischen Ethik ausmacht. Ihr letztes Ziel wird diese Bewegung dann erreicht haben, wenn der Geist zur absoluten Einigung mit dem Urwesen gelangt und jeder Unterschied beider Seiten verschwunden ist; denn die Sehnsucht nach der Einheit mit dem Göttlichen war der Ausgangspunkt, der Zwiespalt des Geistes mit sich selbst, das Gefühl der Gottentfremdung, die Ueberzeugung von der Unwahrheit alles endlichen Seins und Bewusstseins war die Triebkraft

des Systems; nur in der vollständigen Aufhebung dieses Zwiespalts kann es zur Ruhe kommen. Je weniger aber diese während des irdischen Lebens vollständig gelingen kann, um so unentbehrlicher sind dem Menschen, der immer wieder in den Kampf mit seiner niederen Natur zurückgeworfen wird, jene äusseren Stützen, welche die positive Religion darbietet, und so schliesst sich an diese Seite der neuplatonischen Philosophie jene enge Verbindung derselben mit der polytheistischen Religion an, welche im späteren Neuplatonismus das rein philosophische Interesse nicht selten verdrängt und das ganze System beherrscht hat.

Fragen wir nun, an welche Vorgänger eine solche Philosophie sich zunächst anlehnen, von welcher Seite her sie die stärksten Anregungen zu ihrer eigenthümlichen Lehrbildung erhalten konnte, so verweisen uns die Neuplatoniker selbst auf die Männer der neupythagoreischen und platonischen Schule¹⁾. Missgünstige Zeitgenossen giengen selbst so weit, den Plotin des Plagiats an Numenius zu beschuldigen²⁾. Dieser Vorwurf wird jedoch von Plotin's Freunden mit Recht zurückgewiesen; was wir von Numenius wissen, zeigt eine weit geringere Ausbildung des Denkens, als die plotinische Philosophie³⁾. Wie unentwickelt erscheint nicht das, was jener über die drei Götter sagt, wenn wir es mit dem metaphysischen System des Plotin und seiner Schule vergleichen! Wie wenig passte zu Plotin's Spiritualismus die Behauptung, dass diese Welt selbst der dritte Gott sei! Und doch ist diese Lehre noch das eigenthümlichste, was von Numenius berichtet wird. Ich möchte daher den Einfluss dieses Philosophen auf den Neuplatonismus nicht so sehr hoch anschlagen. Die allgemeine Richtung seines Denkens war Plotin allerdings nicht blos

1) Nach PORPH. v. Plot. 14 las Plotin mit seinen Schülern (neben den platonischen und aristotelischen Schriften) die Werke (*ὑπομνήματα*, womit nicht blos Commentare, sondern auch selbständige Abhandlungen gemeint sein werden) eines Severus, Kronius, Numenius, Cajus und Attikus, der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus u. s. w.

2) Vgl. S. 235, 2.

3) Οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἑγγύς τε τὰ Νομηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θρασύλλου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκριβείαν. LONGIN. b. PORPH. a. a. O. 20.

durch Numenius, sondern durch die ganze pythagoraisirende Schule vorgezeichnet, die Unterscheidung des höchsten Gottes von den in der Welt wirkenden göttlichen Kräften ist das allgemeine Dogma dieser Schule; aber dass der oberste Gott auch über das Denken und die intelligible Welt hinausgestellt wurde, diess ist eine Bestimmung, welche sich erst bei Plotin findet. Erst dadurch war es aber möglich gemacht, den Unterschied des Ersten von dem Abgeleiteten genauer zu bestimmen, und die allgemeine Idee vermittelnder Kräfte nach einem festen Princip zu einer gegliederten Stufenreihe der göttlichen Wirkungen zu entwickeln. Nun kommt zwar unter den griechischen Philosophen vor Plotin Numenius jener Unterscheidung am nächsten, und derselbe nähert sich auch mit seiner Lehre über die Anschauung des Guten der neuplatonischen Theorie der Ekstase; aber ursprünglicher und schärfer entwickelt finden wir beides schon bei Philo. Während der erste Gott des Numenius nichts anderes ist, als der Nus in seinem Unterschied von der Weltseele, wird von Philo die Eigenschaftslosigkeit Gottes schon sehr bestimmt ausgesprochen, die göttliche Vernunft als eine zweite Hypostase vom absoluten Gott unterschieden, und die ekstatische Einigung mit der Gottheit, welche Philo mit denselben Zügen, wie Plotin, schildert, als eine höhere Stufe über das vernünftige Denken hinausgerückt. Dass auch Philo von der wissenschaftlichen Schärfe und Folgerichtigkeit des plotinischen Systems noch weit entfernt ist, habe ich schon bemerkt; aber doch ist er unter den Früheren immerhin derjenige, welcher das Eigenthümliche dieses Systems am bestimmtesten vorbildet. Und da nun die Lehre und die Schriften Philo's auch im dritten Jahrhundert aus der Vaterstadt desselben gewiss nicht verschwunden waren, da andererseits ein Plotin, welchen die Aussicht auf orientalische Weisheit selbst zu der gefährlichen Theilnahme an Gordian's Perserzug geführt hat¹⁾, die nahe und leichte Gelegenheit zur Befriedigung seiner Wissbegierde wohl schwerlich versäumt haben wird, so ist eine Einwirkung der philonischen Lehre auf den Neuplatonismus sehr wahr-

1) PORPH. vit. Plot. 3.

scheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht bloß durch Numenius ¹⁾ oder andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen Plotin's Uebereinstimmung mit Philo am auffallendsten hervortritt, suchen wir bei jenen vergebens.

Dass Plotin auch mit andern orientalischen Lehren bekannt war, ist möglich, ob sie aber auf sein System erheblich eingewirkt haben, möchte ich bezweifeln. Die Meinung, dass es einen wesentlich orientalischen Charakter trage ²⁾, scheint jedenfalls | unrichtig. Diese Meinung gründet sich weit weniger auf geschichtliche Spuren eines Einflusses, welchen die Stifter der neuplatonischen Lehre von Seiten orientalischer Spekulation erfahren hätten, als auf die innere Aehnlichkeit der beiderseitigen Lehren. Allein diese Aehnlichkeit erscheint um vieles geringer, wenn wir beide in ihrer vollen Bestimmtheit fassen, statt uns mit allgemeinen Vergleichspunkten und unsichern Vorstellungen über orientalische Philosophie zu begnügen. Man findet jene Verwandtschaft hauptsächlich in der Emanationslehre. Aber strenggenommen ist der Neuplatonismus, wie wir finden werden, gar kein Emanationssystem, da er nur eine dynamische Mittheilung der Gottheit an's Endliche behauptet, die substantielle dagegen grundsätzlich ausschliesst; anderer-

1) Auf den VACHEROT hist. de l'école d'Alex. I, 319 verweist. Seine Bekanntschaft mit Philo wird allerdings schon durch die so eben angeführten Züge wahrscheinlich gemacht.

2) Lange Zeit die herrschende Vorstellung; vgl. z. B. VACHEROT a. a. O. III, 250: *la philosophie des Alexandrins est essentiellement et radicalement orientale. Elle n'a de la philosophie grecque que le langage et les procédés; par le fond de sa pensée elle tient à l'Orient.* Als das Princip der „orientalischen Theologie“ bezeichnet V. (ebd. 288 f.) die Emanationslehre, oder die Lehre, dass Gott die unaussprechliche und unbewegte Einheit sei, aus welcher die ganze Stufenreihe der übersinnlichen Wesen und Kräfte durch einen Naturprocess hervorgehe. Auch hier wird aber viel zu unbestimmt von orientalischer Theologie überhaupt gesprochen, statt die fragliche Theorie in einzelnen Systemen nachzuweisen; die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten dieser Systeme, welche für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Neuplatonismus ganz wesentlich sind, verbergen sich unter dem allgemeinen Begriff der Emanationslehre, und die geschichtlichen Vermittlungen, wodurch diese Lehre zu den Neuplatonikern gelangt sein müsste, werden nicht genauer untersucht.

seits haben die orientalischen Theorien, an die man hier denken könnte, lange nicht die philosophische Haltung der plotinischen, und gerade bei denen, welche einen wissenschaftlicheren Charakter tragen, ist es grossentheils unsicher, ob sie dem Neuplatonismus der Zeit nach vorangiengen. Die beiderseitige Verwandtschaft wird sich daher am Ende darauf beschränken, dass sowohl orientalische Philosophen als Neuplatoniker den Versuch machen, die Welt unter der Voraussetzung eines abstrakt gedachten, transcendenten Gottes zu erklären, und dass beide hiefür die Lehre von einem stufenweisen Uebergang des Göttlichen an's Endliche zu Hülfe nehmen; wogegen die Stufenreihe selbst hier eine ganz andere ist, als dort, und die Emanation im strengen Sinn von den Neuplatonikern ausdrücklich verworfen wird. Jene allgemeine Aehnlichkeit kann aber für einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang um so weniger beweisen, je deutlicher sich die Entstehungsgründe und die Vorläufer des Neuplatonismus in der ganzen Entwicklung der griechischen Philosophie erkennen lassen, und je weniger eine äussere Berührung zwischen dem Stifter des Neuplatonismus und der sogenannten orientalischen Philosophie wahrscheinlich zu machen ist. Emanatistische Systeme finden wir, abgesehen vom jüdischen und christlichen Religionsgebiet, nur in Indien; dass aber Plotin mit indischer Philosophie bekannt war, lässt sich nicht annehmen; seine Reise zu den Magiern und Gymnosophisten ist bekanntlich misslungen¹⁾; und | keine Spur in seinen Schriften lässt eine anderweitige Ergänzung dieser Lücke vermuthen. Es findet hier überhaupt alles das seine Anwendung, was schon früher²⁾ über die Ableitung der alexandrinischen Philosophie aus dem Orient bemerkt wurde. Eher könnte die christliche Gnosis auf die Bildung des neuplatonischen Systems Einfluss gehabt haben. Von ihr wissen wir doch wenigstens, dass sich Plotin und seine Schüler in eingehender Weise mit ihr beschäftigt haben³⁾; und bezieht

1) PORPHYR vit. Plot. 3.

2) S. 89 ff.

3) PORPH. v. Plot. 16: γεγόνασι δὲ καὶ αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ

sich auch diese Nachricht zunächst nur auf die Bestreitung gnostischer Lehren | und Schriften, zu der sich Plotin in seinen späteren Jahren veranlasst fand¹⁾, und von der uns in seiner Abhandlung gegen die Gnostiker (Enn. II, 9) noch eine Probe vorliegt²⁾, so lässt sich doch die Möglichkeit nicht leugnen, dass er auch schon früher mit gnostischen Ansichten bekannt war, und durch dieselben zu eigenthümlichen Gedanken angeregt wurde. Für diese Annahme könnte man die Verwandtschaft geltend machen, welche zwischen der Lehre Plotin's und einigen gnostischen Systemen, namentlich dem valentinianischen, stattfindet, das von | ihnen allen in spekulativer Beziehung das bedeutendste ist, und das auch in Plotin's Streitschrift zunächst bekämpft wird. Diese Verwandtschaft zeigt sich hauptsächlich in drei eingreifenden Bestimmungen: in der Fassung des Gottesbegriffs, der Emanationslehre und der Ansicht von der Materie. An der Spitze des valentinianischen Systems steht das unnennbare Wesen, welches als solches noch weiter über alles Denkbare hinausliegt, und dem neuplatonischen Urwesen noch näher steht, als der Gott Philo's, da dem letzteren doch wenigstens der Name des Seienden zukommt³⁾; von einem Theil der Valentinianer

Ἀδελφίον καὶ Ἀκυλῖνον, οἳ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Αἰβύου καὶ Φιλοκώμον καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα χειρήμενοι (alle diese Namen sind uns nicht weiter bekannt), ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ τοῦ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων αὐτοὶ ἡπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνοῖσιν, γράφας δὲ καὶ βιβλίον (Enn. II, 9) . . . ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. In Folge dessen habe Amelius 40 Bücher gegen Zostrianus geschrieben, und Porphyry die Unächtheit des Zoroasterbuchs ausführlich erwiesen.

1) Als Porphyry zu ihm nach Rom kam, war er bereits 59 Jahre alt, als er gegen die Gnostiker schrieb, vielleicht noch einige Jahre älter.

2) Vgl. NEANDER „über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jhrg. 1843, philol. histor. Kl. S. 299 ff. VALENTINUS Plotin u. s. Enneaden nebst Uebers. von Enn. II, 9. Theol. Stud. u. Krit. 1864, 1, 118 ff. Doch ist nicht blos diese Abhandlung sehr unbedeutend, sondern auch die von Neander bringt weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte.

3) Nach IREN. c. hær. I, 1. 11, 1. EPIPHAN. hær. 31, 5 u. s. St. setzten die Valentinianer als das erste den *πρωῶν*, welcher als der *Ἀρχήτης*, *Προ-*

wurde es auch ausdrücklich, wie bei den Neupythagoreern, dem Einen der Neuplatoniker entsprechend, die Monas genannt, und als der Anfang vor dem Anfang in die äusserste Entfernung von allem Endlichen verlegt¹⁾. Aus diesem Urwesen soll ferner alles andere hervorgehen, ohne dass doch das Urwesen selbst dadurch getheilt würde, oder an das abgeleitete übergienge: es soll aus | ihm heraustreten, oder herausgeworfen werden²⁾; dieser Vorgang wurde aber freilich nicht näher erläutert, sondern nur in sinnlichen, von der geschlechtlichen Erzeugung hergenommenen Bildern geschildert³⁾. Dabei legte Valentin besonderen Werth darauf, dass alles von einem höheren abhängt, und so Ein stetiger Zusammenhang alle Theile des Weltganzen verknüpfe⁴⁾; derselbe Gedanke,

πάτωρ, *Βυθός* bezeichnet wurde. (Dass dasselbe Princip bei HIPPOLYT. Refut. hær. VI, 29 *Πατήρ* heisst, ist unerheblich.) Mit diesem sollte nach der gewöhnlichen Lehrform die *Ἔννοια* oder *Σιγή*, welche auch *Χάρις* heisst, (oder nach Ptolemäus b. IREN. I, 12, 1 die *ἔννοια* und das *ἡλημα*) durch Syzygie verbunden, und aus ihnen die weiteren Aeonen, zunächst der *Νοῦς*, der auch *Πατήρ* genannt wird, und die *Ἀλήθεια* hervorgegangen sein. Andere erklärten den Bythos für mannweiblich, oder für *ἄζυγον, μήτε ἄρρενα μήτε θήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι* (IREN. I, 11, 5. HIPPOLYT. VI, 29. X, 13). Auch diese Verschiedenheit hat nun zwar nicht so sehr viel auf sich (vgl. BAUR Gnosis 148); indessen ist die ältere Lehrweise, wie auch LIPSAUS annimmt (der Gnosticismus, Sep.-Abdr. aus d. Allg. Encykl. Sect. I, Bd. 71, S. 114, 6), unverkennbar die, welche den Bythos mit der Ennoia in eine Syzygie stellt; nur bei ihr kommt auch die Zahl von 30 Aeonen heraus, welche für das valentinianische System feststeht.

1) HIPPOL. a. a. O. nennt das valentinianische Urwesen die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* u. s. w.; IREN. I, 11, 3. 5 berichtet über eine Darstellung der valentinianischen Lehre von den Principien, welche das Urwesen als die *προαρχή προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀκατονόμαστος* oder die *Μονότης* bezeichnete, ein zweites ihm gepaartes Wesen als die *ἐνότης*, ihre ersten Erzeugnisse als die Monas und das *ἐν*, und ebd. 11, 5 über eine zweite, welche dem Bythos und der Sige noch acht höhere Aeonen vorangehen liess: die *προαρχή*, die *ἀρχὴ ἀνεννόητος* u. s. w.

2) *Προβάλλειν, προβολή* ist in den Berichten der stehende Ausdruck für diesen Vorgang.

3) S. u. 491, 1. BAUR Gnosis 149 f.

4) M. vgl. in dieser Beziehung, was HIPPOLYT. Refut. hær. VI, 37 S. 290 Dunck. aus einem Lied Valentin's anführt: *αἰθέρος πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' ὀχοῦμενα πνεύματι νοῶ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξοχουμένην* [was = *ἐκχερίσθαι* sein muss, wenn nicht etwa zu lesen ist *ἀέρ. ἐξ ὀχουμ.*, von der Luft aus ge-

welcher nach dem Vorgang des Aristoteles und der Stoiker auch die neuplatonische Weltanschauung beherrscht. Das gleiche Interesse konnte ihn nun auch veranlassen, die Materie als ein zweites selbständiges Princip neben der Gottheit aufzugeben; und so hören wir wirklich, dass er dieselbe, freilich in durchaus mythischer und phantastischer Weise, aus den Affekten der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth entstehen liess¹⁾. So merkwürdig aber diese Berührungspunkte der Gnosis mit dem Neuplatonismus auch sind, so fragt es sich doch immer, ob jene auf diesen bei seiner Entstehung eingewirkt hat. Was die Gnosis von philosophischen Gedanken enthält, das hat sie | jedenfalls ganz überwiegend von der hellenischen Philosophie, theils unmittelbar theils durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Schule, entlehnt²⁾, und gerade Valentin ist derjenige unter den Gnostikern, in dessen System der Einfluss dieser Philosophie am stärksten hervortritt, und der mit der grössten Einstimmigkeit für einen Schüler der platonischen und pythagoreischen Lehre erklärt wird³⁾. Unter diesen Umständen kann sein theilweises Zu-

tragen], ἀέρα δὲ ἔξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερούμενους, ἐκ μητρὸς δὲ βρέφος φερόμενον. Bei Valentin scheinen sich diese Worte (welche einigermassen an das erinnern, was Bd. II b, 363, 1. 364, 6³ aus Aristoteles angeführt ist) im eigentlichen Sinn auf die in ihnen bezeichneten Theile der Welt zu beziehen; bei Hippolytus werden sie jedoch, ohne Zweifel auf das Zeugniß eines jüngeren Valentinianers, so gedeutet, dass die ἀέρα die ὕλη überhaupt bezeichnen soll, die ψυχὴ, von der jene abhängt, den Demiurg, die Luft, von welcher die Seele getragen ist, den ausserhalb des Pleroma (der Aeonenwelt) befindlichen Theil des Pneuma oder der σοφία, der Aether die innerhalb desselben befindliche σοφία; das ἐκ βυθοῦ καρποὶ φέρονται sollte sich auf den Hervorgang der Aeonen aus dem Urwesen beziehen.

1) Vgl. BAUR Gnosis 161 ff., wo diese ganze Frage erschöpfend untersucht wird. Die Hauptbeweisstellen für die obige Darstellung finden sich bei IREN. I, 4, 5. 5, 2. EXC. e script. Theod. (im Anhang zu Clemens Alex.) S. 980 Pott.

2) Wie diess auch LIPSIVS anerkennt, a. a. O. 143; wiewohl er die ältesten Formen der Gnosis zunächst von der Berührung des Judenthums mit den Religionen Syriens und Phönicieus herleitet.

3) Schon IREN. II, 6 bemüht sich, die griechischen Quellen der valentinianischen Lehre nachzuweisen, wobei er freilich nicht immer das richtige trifft. HIPPOLYT. VI, 29. 37 u. 38. sagt geradezu, Valentin sei mit mehr

sammentreffen mit Plotin noch nicht beweisen, dass er von dem letzteren benützt wurde; und auch wenn sie sich in einzelnen von den Bestimmungen begegnen, durch welche Plotin über die bisherige Philosophie hinausgeht, bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass beide selbständig von gleichartigen Voraussetzungen aus zu ähnlichen Folgerungen gekommen seien. Und diess um so mehr, da der Unterschied zwischen ihnen doch auch da, wo sie sich berühren, immer noch gross genug ist. Der valentinianische Bythos hat im Vergleich mit Plotin's Urwesen doch ein sehr nebelhaftes Aussehen: die Ennoia, die ihm vermählt ist, die Zeugungslust, von der er einmal ergriffen wird, man sieht nicht, wesshalb und warum jetzt erst, die Bilder, in denen die Hervorbringung der Aeonen geschildert wird¹⁾ — alle diese Züge erinnern mehr an die alten und die späteren Theogonien, als an die streng philosophischen Untersuchungen Plotin's über das Urwesen und | den Hervorgang der übrigen Wesen aus demselben. Für seinen Gottesbegriff fand Plotin in den bekannten platonischen Aeusserungen über das Gute und in der Gottesidee der jüngeren Platoniker und Pythagoreer viel nähere Anknüpfungspunkte, als in dem gnostischen Bythos; und wenn es sich darum handelte, die Entstehung des abgeleiteten Seins zu erklären, bot ihm Valentin's mythische Symbolik kaum eine Stütze. Auch die jüngeren Valentinianer²⁾ haben sich aber von der mythologischen Form der Syzygieenlehre viel zu wenig losgemacht, als dass die Veränderungen, welche sie in der Metaphysik ihrer Partei vornahmen, stark in's Gewicht

Recht für einen Pythagoreer und Platoniker, als für einen Christen zu halten. Aber auch PLOTIN II, 9, 6. 203 F macht den Valentinianern, die er bestreitet, den Vorwurf, was sie wahres haben, verdanken sie Plato. Die neueren Gelehrten sind in dem obigen Urtheil über Valentin einig.

1) *Ἐννοηθῆναι ποτε ἅψ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην καταδέσθαι* (was in unserem Text zwischen diesen zwei Worten steht, scheint unächt, ändert übrigens am Sinn nichts) *ὡς ἐν μήτρᾳ τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγγῇ*. Diese, schwanger geworden, habe den Nus geboren (Iren. I, 1, 1). Noch sinnlicher wird dieser Hergang in dem Bruchstück einer valentinianischen Schrift bei EPIPH. hær. 31, 5 geschildert.

2) Vgl. S. 488, S. 489, 1.

fielen. Was endlich Valentin's Annahmen über die Entstehung der Materie betrifft, so hätten diese vielleicht Plotin darauf aufmerksam machen mögen, dass die Materie nicht als ein zweites Princip neben der Gottheit vorausgesetzt werden dürfe, sondern so gut, wie alles andere, aus der göttlichen Causalität erklärt werden müsse; wären sie nur nicht an sich selbst so phantastisch, dass sie einen Philosophen, welcher das Bedürfniss einer solchen Erklärung nicht vorher schon empfand, von derselben eher abzuschrecken, als dazu aufzumuntern, geeignet waren¹⁾. Es fragt sich aber überdiess, ob dieselben dem Plotin überhaupt bekannt waren²⁾; und da auch schon in der neupythagoreischen Schule die Ansicht auftritt, dass der Gegensatz von Form und Stoff erst ein ab-

1) Als die Sophia Achamoth, aus dem Pleroma ausgeschlossen, sich im leidensvollsten Zustande befand, sollte ihr der Paraklet zu Hülfe geschickt worden sein, der ihre Affekte von ihr nahm, und sie zuerst in eine *ἐλη ἀσώματος*, dann in *συγκρίματα* und *σώματα* verwandelte; aus ihren Thränen sei das Feuchte geworden, aus ihrem Lachen das Lichte, aus ihrem Schrecken und ihrer Betrübniß das Feste (Iren. I, 4, 5. 2. II, 18, 4). Erst die so entstandene Materie ist jener Stoff, aus dem der Schöpfer (nach Iren. II, 14, 4) die Welt bildet.

2) In seiner Schrift gegen die Gnostiker wird diese Ableitung nicht allein nirgends erwähnt, sondern es findet sich auch eine Stelle, die eine andere Ansicht von der Materie vorauszusetzen scheint. II, 9, 10 bespricht er nämlich die (valentinianischen) Annahmen über den Fall der *ψυχὴ καὶ σοφία τις* (er meint das Heraustreten der Sophia aus dem Pleroma, will es aber dahingestellt sein lassen, ob die *ψυχὴ* und die *σοφία* dasselbe seien oder nicht), und wirft den Gegnern vor: erst behaupten sie, *ψυχὴν τεῦσαι κάτω*, dann aber wieder: *μὴ κατελθεῖν . . . ἀλλ' ἐλλάμψαι μόνον τὸ σκότος, εἰς' ἐκεῖθεν εἰδωλον ἐν τῇ ὕλῃ γεγονέναι. εἶτα τοῦ εἰδώλου εἰδωλον πλάσσαντες ἐνταῦθα που δι' ὕλης ἢ ὑλότητος, ἣ ὃ τι ὀνομάζειν θέλουσι . . . τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γεννᾶσι*. Nach dieser Darstellung wäre die Materie nichts anderes, als die Finsterniss ausserhalb des Pleroma oder der Lichtwelt, welche der Entstehung der Sophia-Achamoth (denn diese muss mit dem *εἰδωλον ἐν τῇ ὕλῃ* der in der oberen Welt bleibenden Seele gemeint sein) schon vorangeht. Nun ist es zwar immerhin möglich, dass diess ein Missverständniss von Seiten Plotin's ist, und dass die Ansicht, welche er bestreitet, ihrer eigentlichen Meinung nach zwar das *σκότος* von Anfang an ausser dem Pleroma sein liess, aber die Materie erst aus den Leiden der Achamoth ableitete. Auch in diesem Fall würde aber unsere Stelle beweisen, dass wenigstens Plotin von dieser Ableitung der Materie nichts wusste.

geleiteter sei¹⁾, lag dieser Anknüpfungspunkt dem Stifter des Neuplatonismus jedenfalls weit näher, als der, welchen ihm Valentin darbot. Nach allem diesem erscheint es sehr zweifelhaft, ob er von dieser Seite her für die Bildung seines Systems einen erheblichen Anstoss erhalten hat.

Noch weniger Grund haben wir zu der Annahme, dass die christliche Religion als solche, und abgesehen von den gnostischen Spekulationen, bei der Entstehung des Neuplatonismus betheiligt sei. Das Christenthum ist allerdings mit dem Neuplatonismus nicht allein später in die folgenreichste Beziehung getreten, sondern beide sind sich auch von Hause aus nahe verwandt. Beide sind aus den Umständen einer Zeit hervorgegangen, in welcher die Völker, so weit das Römerreich sich erstreckte, ihre Selbständigkeit, die Volksreligionen ihre Macht, die nationalen Bildungsformen ihr eigenartiges Gepräge verloren, oder doch zu verlieren begonnen hatten; in welcher die Stützen des äusseren und inneren Lebens zusammenbrachen, und den bedeutendsten unter den bisherigen Kulturvölkern das Bewusstsein ihres Verfalls, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit sich aufdrängte; in welcher die Sehnsucht nach einer neuen befriedigenderen Gestalt des geistigen Daseins, nach einer alle Völker umfassenden Gemeinschaft, einer über alles Elend der Gegenwart hinausragenden, alle Bedürfnisse des Gemüths stillenden Glaubensweise allgemein war. Diesem ihrem Ursprung gemäss gehen beide von dem lebhaften Gefühl der Hilfsbedürftigkeit aus; sie sind von den Mängeln des irdischen Daseins, von der geistigen und sittlichen Unvollkommenheit des Menschen, von der Hinfälligkeit und Werthlosigkeit alles Aeussern, von dem unendlichen Abstand zwischen der Welt und der Gottheit, der Natur und dem Geiste durchdrungen. Eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht, und beide wissen dieselbe in letzter Beziehung nur in dem Vertrauen auf göttliche Hülfe, in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung zu finden. Aber das Christenthum erkennt diese Offenbarung in geschichtlichen Personen und That-

1) Vgl. S. 130 f.

sachen; dem Neuplatonismus fällt sie theils mit der natürlichen Ordnung der Dinge, der Welt und den Weltgesetzen zusammen, theils ist sie ihm das unerreichbare Ziel der mystischen Betrachtung. Jenes lehrt ein Herabsteigen der Gottheit bis in die untersten Tiefen der menschlichen Schwachheit; dieser verlangt eine Erhebung des Menschen zu übermenschlicher Göttlichkeit. Jenes bringt eine neue Religion, eine Umgestaltung des menschlichen Geisteslebens in seinem innersten Grunde; sofern es aber an ein gegebenes anknüpft, stellt es sich zunächst auf den Boden der jüdischen Dogmatik. Dieser will die Mängel der Zeit durch eine Spekulation heilen, welche alle Früchte der hellenischen Wissenschaft und Religion in sich vereinigen soll, welche aber gerade deshalb nicht die Kraft hat, der absterbenden hellenischen Bildung ein neues Leben einzuhauchen. Auf der Gleichartigkeit ihrer allgemeinen geschichtlichen Ausgangspunkte und ihrer letzten Ziele beruht es, dass der Neuplatonismus seit dem vierten Jahrhundert in die christliche Kirche eindringen und zu dieser gewaltigen Macht in ihr werden konnte; in der Verschiedenheit der Wege, auf denen sie ihrem Ziele zustreben, ist der tiefe Gegensatz beider begründet, welcher die Neuplatoniker zu den letzten und eifrigsten Vorkämpfern der alten Religion gegen die neue gemacht hat¹⁾. Nun würde dieser Gegensatz zwar allerdings einen ursprünglichen Einfluss des Christenthums auf den Neuplatonismus nicht nothwendig ausschliessen: es wäre an sich nicht undenkbar, dass die Stifter der neuplatonischen Schule bei der Ausbildung ihres Lehrgebäudes von der Absicht geleitet worden wären, dem immer kühner vordringenden Christenthum einen Riegel vorzuschieben, dass der Neuplatonismus seine Entstehung ganz oder theilweise einer Reaction des hellenischen Geistes gegen den christlichen zu verdanken hätte. Einen äusseren Anhaltspunkt für diese Ver-

1) Es wäre eine dankbare Aufgabe, (ist aber nicht dieses Ortes, das oben in seinen allgemeinsten Zügen geschilderte Verhältniss beider auch im einzelnen, z. B. an zwei so typischen Erscheinungen, wie die Systeme Plotin's und seines Zeitgenossen und Landsmanns Origenes, des grössten Theologen der morgenländischen Kirche, zu beleuchten.

muthung könnte man in der später zu besprechenden Angabe finden, Ammonius, der Lehrer Plotin's, sei ursprünglich Christ gewesen, und habe sein Christenthum erst in der Folge mit der hellenischen Religion vertauscht. Allein die Beschaffenheit des plotinischen Systems ist ihr nicht günstig. Kein Zug in demselben weist darauf hin, dass es im Gegensatz gegen das Christenthum oder in Nachahmung christlicher Lehrbestimmungen entstanden sei. Auch die Dreizahl der übersinnlichen Wesen, in der man ein augenscheinliches Abbild der christlichen Dreieinigkeit sehen wollte ¹⁾, ist diess so wenig, dass sie sich, den neuplatonischen Gottesbegriff einmal vorausgesetzt, aus dem Vorgang des Plato und Aristoteles vollständig erklärt ²⁾, wogegen sie mit der christlichen Trinität ausser der Gleichheit der Zahl kaum irgend etwas gemein hat ³⁾. Mögen daher auch in dem späteren | Verkehr

1) Cousin Hist. gén. d. philos. 191: *Le Dieu des Alexandrins est une trinité, risible imitation de la trinité chrétienne*. Cousin fügt dann aber selbst bei: *mais imitation trompeuse, qui diffère essentiellement de son sublime modèle et lui est profondément inférieure*. Wenn beide so verschieden sind: woher wissen wir, dass die eine überhaupt eine Nachahmung der anderen ist?

2) Plotin's übersinnliche Welt umfasst ausser dem Urwesen oder dem Guten, den Nus, welcher zugleich die Ideenwelt ist, und die Seele. Diese finden sich aber alle drei auch bei Plato, nur dass das Gute bei ihm als die oberste Idee mit zur Ideenwelt gehört, und mit dem Nus, den ja auch Aristoteles für die Gottheit erklärt hat, zusammenfällt (m. vgl. hierüber Bd. II a, 707 ff.). Die Transcendenz seiner Gottesidee nöthigte Plotin, das Gute über den Nus und die Ideenwelt hinaufzurücken. Sobald dieses geschah, war die übersinnliche Trias fertig. Drei Principien, welche allerdings weder mit den plotinischen, noch miteinander zusammenfallen, finden sich auch im 2. platon. Brief 312 E, bei Moderatus und Numenius (s. S. 143, l. 237 f.).

3) J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 308 ff. hat vollkommen Recht, wenn er zwischen der christlichen und der plotinischen Lehre nur *des analogies verbales* (S. 337) zugeben will. Denkt man bei der christlichen Trinität an die athanasianische Lehre, welche aber erst längere Zeit nach Plotin aufkam, so braucht es kaum bemerkt zu werden, dass die Annahme von drei sich gleichstehenden Personen im göttlichen Wesen mit dem neuplatonischen Gottesbegriff ganz unvereinbar ist, und auf Plotin nur einen abstossenden Eindruck hätte machen können. Aber auch die ältere, subordinatianische Trinitätslehre liegt von den plotinischen Bestimmungen über die übersinnliche Welt weit ab. Denn gerade bei dieser früheren Gestalt

der Parteien nicht bloß die Christen von den Neuplatonikern sondern auch diese von jenen das eine und andere angenommen haben: der ursprüngliche Neuplatonismus zeigt keine erkennbare Spur eines tiefergehenden christlichen Einflusses; so weit er sich vielmehr mit dem Christenthum berührt, wird man sich diess nur aus der allgemeinen geistigen Atmosphäre und den Zuständen der Zeit, in der er entstanden ist, zu erklären haben.

Als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten, zunächst die Neupythagoreer und die Platoniker der alexandrinischen Schule, weiterhin die Stoiker, Aristoteles und Plato¹⁾, und wegen ihres mittelbaren Einflusses die Skeptiker. Das Verhältniss der neuplatonischen Lehre zu diesen Vorgängern wurde in der Hauptsache bereits angegeben. Seine ganze Richtung ist dem Neuplatonismus zunächst durch den Neu-

jener Lehre lässt sich von der ursprünglichen Bedeutung derselben, die dem Stifter der christlichen Religion inwohnende und im religiösen Leben der Gläubigen sich offenbarende Gotteskraft darzustellen, noch weniger, als bei der späteren, abstrahiren, und es kann weder Plotin's Lehre von der Seele durch die christlichen Vorstellungen über den heiligen Geist, noch seine Lehre vom Nus durch die über den Sohn Gottes veranlasst oder mitveranlasst sein. Die erstere lag ihm ja schon bei Plato fertig vor, und wenn zu der zweiten die Logoslehre je einen Beitrag geliefert hätte, so würde diess immer noch eher die philonische, als die christliche, gewesen sein; denn gerade das unterscheidende Merkmal der letzteren, die Menschwerdung des Logos, stand mit allen Voraussetzungen des Neuplatonismus in schneidendem Widerspruch. Aus demselben Grunde kann auch nicht daran gedacht werden, dass die Trinitätslehre der sog. Patripassianer (Praxeas, Noëtus, Sabellius) auf Plotin eingewirkt habe, da sich bei ihr alles noch ausschliesslicher, als in der orthodoxen, um die Frage nach dem Göttlichen in Christus dreht. Davon nicht zu reden, dass auch schon die erste Person der christlichen Trinität von Plotin's bestimmungslosem und unpersönlichem Urwesen weit abliegt.

1) Vgl. PORPH. v. Plot. 14: *ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι* (Plotin's) *καὶ τὰ στωϊκὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικά τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.* Porphyri ist demnach nicht der Meinung (Richter Neuplat. Stud. I, 54), dass Plotin zu den Stoikern fast nur im Verhältniss des Gegensatzes stehe, sondern er erkennt die Thatsache an, welche sich auch kaum bestreiten lässt, dass sich in seinen Schriften eine ganze Reihe stoischer Bestimmungen findet.

pythagoreismus und den gleichzeitigen Platonismus, durch einen Moderatus, Plutarch, Numenius, Philo vorgezeichnet. Zu seiner negativen Voraussetzung | hat auch er, wie diese, die Skepsis, denn die Sicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins musste gründlich erschüttert sein, ehe der Versuch gemacht wurde, durch ein Hinausgehen über das wissenschaftliche Denken die Wahrheit zu ergreifen¹⁾. Für die positive Ausführung seines Standpunkts hat er die grossen Systeme der Vorzeit noch in weiterem Umfang benützt, als seine unmittelbaren Vorgänger, weil er ein ungleich entwickelteres System anstrebt; aber er verhält sich hiebei dennoch um vieles selbständiger, so dass er auch das fremde nicht bloss als überlieferte Lehre aufnimmt, und nicht bloss eklektisch zusammenträgt, sondern nach einem bestimmten Princip sichtet und umbildet. In Betreff der wissenschaftlichen Methode haben die Neuplatoniker unstreitig dem Aristoteles am meisten zu verdanken, dessen Schriften Plotin und Porphyry, Jamblich und Proklus, ebenso eifrig wie die platonischen studirt haben²⁾. In der Metaphysik legen sie die platonische Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die Lehren von den Ideen, der Weltseele und der Materie zu Grunde; aber sie überschreiten einerseits den platonischen Dualismus in der Richtung Philo's und der Neupythagoreer durch die Uebervernünftigkeit des Urwesens, welche sie zuerst in dieser strengen Fassung geltend gemacht haben, und durch die Identificirung der Materie mit dem Bösen; andererseits wird das platonische durchgreifend mit peripatetischen und stoischen Bestandtheilen versetzt, die Ideenwelt fasst sich zum aristotelischen Nus zusammen, die Ideen selbst werden aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften, die Weltseele zur Einheit der Keimformen, das Verhältniss des ursprünglichen Seins zum abgeleiteten wird mehr aus dem stoisch-aristotelischen Gesichtspunkt der wirkenden Ursache, als aus dem rein platonischen der Urbildlichkeit betrachtet.

1) Wie diess auch J. Simon Hist. de l'école d'Alex. I, 259. 559 u. 3. richtig bemerkt hat.

2) M. vgl. hierüber, was Plotin betrifft, S. 496, 1. 484, 1.

Wenn endlich der platonisch-aristotelische Dualismus hier in ein streng monistisches System aufgehoben, alles, mit Einschluss der Materie, aus der Gottheit abgeleitet wird, so lässt sich diess nur aus dem überwältigenden Eindruck des stoischen Pantheismus erklären¹⁾. Dagegen hat die pythagoreische Zahlenlehre für Plotin noch wenig Bedeutung, erst seit Jamblich wird ihr mehr Gewicht beigelegt. Noch stärker kommt das Stoische, wie bereits gezeigt wurde, in der Physik zum Vorschein; die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungsglaube | der Neuplatoniker trägt das entschiedenste Gepräge des Stoicismus, und ebenso stark ist es Plotin's Religionsphilosophie aufgedrückt, wogegen die Anthropologie allerdings fast ganz auf platonischem Boden steht, und nur in der Lehre vom Nus und in der Verwerfung der Wiedererinnerung Aristoteles einen erheblicheren Einfluss gestattet. Auch der Ethik des Systems wurde ihr stoischer Charakter bereits nachgewiesen; doch hält diesem Element hier die platonische Lehre vom Eros und von der Flucht aus der Sinnlichkeit das Gleichgewicht; in der Einseitigkeit der letzteren Forderung werden wir den neupythagoreischen Geist nicht verkennen; an Aristoteles erinnert Plotin's Ethik nur durch die Bestimmungen über das Verhältniss der praktischen Tugend zur theoretischen; der Schlusspunkt des Systems, der seine innerste Eigenthümlichkeit an's Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat ausser Philo bei keinem von den früheren Philosophen eine nähere Analogie. Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft; aber wie viel es auch von anderen entlehnt hat, es hat das fremde in eigenthümlicher Weise verschmolzen und umgestaltet: es entnimmt allen seinen Vorgängern sein Material, aber sein Princip und dessen systematische Ausführung gehört doch nur ihm selbst an.

Die geschichtliche Entwicklung der neuplatonischen Philosophie bewegt sich durch drei Stadien. Zuerst entwirft Plotin die Grundzüge des Systems, welche Porphyry nur formell überarbeitet, und in untergeordneten Punkten weiter ausführt.

1) Vgl. S. 476

Der Bau desselben ist in dieser seiner ersten Gestalt am einfachsten, die metaphysischen Grundbestimmungen treten klar auseinander, die wissenschaftliche Haltung der Lehre wird in der Hauptsache noch durch kein fremdartiges Interesse gestört. Dagegen ist allerdings das einzelne bei Plotin weniger durchgearbeitet, seine Darstellung ist ungleich und nicht ohne Lücken, die Geduld zur methodischen Ausführung steht bei aller dialektischen Gewandtheit mit der Kühnheit der leitenden Ideen und der Grossartigkeit der allgemeinen Anschauungen nicht im rechten Verhältniss. Eine neue Wendung, theilweise schon durch Porphyry vorbereitet, beginnt mit Jamblich. Während bisher das philosophische Interesse die Spekulation beherrscht hatte, wird es jetzt von dem positiv | religiösen überflügelt, die Restauration des Polytheismus wird der neuplatonischen Schule zur Hauptsache, und an dieses Bestreben schliessen sich auch Aenderungen des metaphysischen Systems an, die seinem wissenschaftlichen Charakter keineswegs zum Vortheil gereichen. Erst in der Schule von Athen kehrt der Neuplatonismus, durch ein eifriges Studium der aristotelischen Schriften unterstützt, zur strengeren Wissenschaftlichkeit zurück, und Proklus unternimmt es, seine ganze Errungenschaft mit einem seltenen Aufwand dialektischer Kraft zu einem umfassenden, in allen Einzelheiten gleichmässig gegliederten System zu verarbeiten¹⁾. Aber die philosophische Produktivität der Schule und des griechischen Alterthums überhaupt ist erschöpft; nicht einmal zur Ueberwindung der unreinen Elemente, welche sich aus der positiven Religion eingedrängt haben, reicht ihre Kraft aus, und so ist das letzte Ergebniss doch nur ein Scholasticismus, dessen scharfsinnige Ausführung wir bewundern müssen, von dem aber eine neue schöpferische Wirkung nicht zu erwarten war.

Die nachfolgende Darstellung des neuplatonischen Systems fasst vorzugsweise die ursprüngliche Gestalt in's Auge, die

1) KIRCHNER'S Behauptung (Philos. d. Plot. 215), dass wir kein Recht haben, zwischen der Schule von Athen und der des Jamblich zu unterscheiden, wird später geprüft werden.

ihm Plotin gab, da sich seine Eigenthümlichkeit aus dieser am besten erkennen lässt; doch soll auch über die späteren Umwandlungen desselben alles erheblichere mitgetheilt werden.

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas.

Den ersten Anstoss zur Entstehung der neuplatonischen Schule glaubte man früher nicht selten von jenem Potamo herleiten zu dürfen, welcher uns schon früher¹⁾ als Lehrer einer „eklektischen Philosophie“ vorgekommen ist²⁾. Allein es ist sehr fraglich, ob dieser Mann erst dem dritten Jahrhundert n. Chr. angehört; und was wir über seine Ansichten wissen, ist von der Art, dass wir bei ihm theils überhaupt keinen neuen | wissenschaftlichen Standpunkt, theils namentlich keine nähere Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus voraussetzen können³⁾. Mit mehr Recht kann der Alexandriner⁴⁾ Ammonius Sakkas⁵⁾ den Anspruch machen, für den Stifter des Neuplatonismus zu gelten. Dieser Mann war nach PORPHYR⁶⁾ der Sohn christlicher Eltern; aber von der Philosophie, deren Schüler er aus einem Tagelöhner geworden war⁷⁾, hatte er sich zu den hellenischen Göttern zurückführen

1) 1. Abth. 617 f.³

2) So BRUCKER Hist. crit. phil. II, 193 ff.

3) Vgl. 1. Abth. a. a. O.

4) Ἀλεξανδρεὺς nennt ihn HIEROKL. b. PHOT. Cod. 214, S. 173, 20. SUID. Ἀμμών.

5) Ueber ihn: VACHEROT Hist. de l'école d'Alex. I, 342 f. J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 204 f. RITTER IV, 573 f. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 318 f. KIRSCHNER Phil. d. Plotin 21 ff. vgl. 27. RICHTER a. a. O. I, 56 f. LYNG Die Lehre d. Amm. S. (Christiania, Videnskabs-Selskabs Verhandl. 1874). H. v. ARNIM Quelle d. Ueberlief. üb. Amm. S. Rhein. Mus. XLII, 276—285. DEHAUT Essai historique sur la vie et la doctrine d'A. S. (Brux. 1836) kenne ich nur aus dritter Hand.

6) B. EUS. K. G. VI, 19, 7, wo er dem bekannten Kirchenlehrer Origenes vorwirft, dass er, der Schüler des Ammonius, sich dem βάρβαρον τόλμημα angeschlossen habe, sagt er von jenem: Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.

7) THEODORÉT cur. gr. affect. VI, S. 96: ἐπὶ τούτου (Commodus

lassen¹⁾. Er selbst machte als Lehrer der Philosophie einen ungewöhnlichen Eindruck. Als ihn Plotin zum erstenmal hörte, rief er sofort aus: „Der ist mein Mann“²⁾; und während keiner von den andern alexandrinischen Philosophen ihn zu befriedigen vermocht hatte, fand er sich von Ammonius | so gefesselt, dass er sich bis zu seinem Tode nicht von ihm trennte³⁾. Die Schüler des Ammonius betrachteten, wie erzählt wird, seine Lehre als die Offenbarung einer höheren Weisheit, welche man den Uneingeweihten nicht mittheilen dürfe⁴⁾; als sie sich aber dazu entschlossen, soll es auch bei

180—192) δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπὶ κλην Σακκᾶς τοὺς σάκκους καταλιπεῖν, οἷς μετέγερε τοὺς πυρούς, τὸν φιλόσοφον ἡσπᾶσατο βλον. Suid. Πλωτίν. Den Beinamen Sakkas (= σακκαφόρος) bestätigt ausser Suid. Ἀμμών. Ὁριγ. auch AMMIAN. MARC. XXII, 8. 528 Bip.

1) Eus. a. a. O. 10 bestreitet diess, wie BAUR (Jahrb. f. wissensch. Kritik 1837 a, 678) glaubt, mit Recht; mir scheint es unverkennbar, dass er den Lehrer Plotin's mit einem gleichnamigen christlichen Gelehrten verwechselt; denn er führt von seinem Ammonius Schriften, und zwar theologischen Inhalts, an, während jener nach PORPHYR's (v. Plot. 3) und LONGIN's (b. PORPH. a. a. O. 20) bestimmter Versicherung keine Schriften hinterlassen hatte; oder wenn der Kirchenlehrer Origenes wirklich nicht den Platoniker Ammonius, sondern den von Eusebius bezeichneten Christen zum Lehrer gehabt haben sollte (s. u. 513, 2), so hat Euseb jedenfalls übersehen, dass Porphyrs Aussage sich nicht auf diesen bezieht.

2) Τοῦτον ἐξήτουν.

3) PORPH. v. Plot. 3. Dass Plotin erst nach dem Tode des Ammonius Alexandria verliess, wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur, dass er 11 Jahre mit ihm zusammengewesen sei, und sich dann bei Gordian's Perserzug an dessen Heer angeschlossen habe, um die Wissenschaft der Perser und Inder kennen zu lernen. Da er aber nach dem Misslingen dieses Unternehmens nicht nach Alexandria zurückkehrt, sondern sich mit andern Schülern des Ammonius nach Rom wendet, um eine eigene Schule zu errichten, so ist das wahrscheinlichste, dass jener eben damals, im J. 242, oder während des Perserzuges, gestorben ist.

4) PORPH. a. a. O.: Ἐρηνίῳ δὲ καὶ Ὁριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυῶν, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀρχαῖσιν αὐτοῖς ἀνεκαθάρατο, (als Mysterium mitgetheilt war, καθαρμοὶ heissen die Mysterien ja oft) ἐλέμεν καὶ ὁ Πλωτίνος, συνὼν μὲν τισὶ τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκλυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Herennius habe die Verabredung zuerst verletzt, dann Origenes, und nun habe auch Plotin sich durch sein Versprechen nicht mehr gebunden geglaubt, doch ἄχρῃ μὲν πολλοῦ γράφων οὐδέν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς.

Plotin nur die Lehre des Ammonius gewesen sein, welche er vortrug¹⁾. Ammonius erscheint demnach hier in einer ähnlichen Stellung, wie sie Pythagoras in der Vorstellung der späteren Zeit einnimmt²⁾: durch ihn wird der Welt eine neue Philosophie geoffenbart, aber diese Aufschlüsse, zu erhaben für die Menge, sollen als strenges Schulgeheimniss bewahrt werden; nachdem sie jedoch einmal durch die Schuld eines der Schüler unter die Leute gekommen | sind³⁾, wird alles was seine Nachfolger von tieferem Wissen besitzen, auf ihn zurückgeführt. Nun wird freilich gerade durch diese Uebereinstimmung mit der Pythagorassage die ganze Sache verdächtig, und es fragt sich, ob sich nicht schon zu Porphy'r's Zeit die Vorstellungen der plotinischen Schule über den Mann, den sie als ihren Stifter verehrte, und über sein Verhältniss zu Plotin, in der durch jene Sage bezeichneten, ihrem philosophischen Ideal entsprechenden Richtung von der Wirklichkeit entfernt hatten⁴⁾. Für Ammonius' wissenschaftliche Bedeutung zeugt aber auch LONGINUS⁵⁾, und Plotin's Be-

1) Vor. Anm. und PORPH. 14: Plotin habe mit seinen Schülern die platonischen und peripatetischen Commentare gelesen; *ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν*. Mit dieser und der vor. Anm. angeführten Angabe ist aber nicht (wie LYNCO glaubt, die Lehre des Amm. S. S. 1 f.) gesagt: „dass Plotin besondere Vorträge über die Lehre des Ammonius gehalten habe“, sondern nur, dass er in seinen eigenen Vorträgen dieser Lehre gefolgt sei; man kann daher auch nicht daraus folgern (was freilich auch bei jener Annahme viel zu weit gehen würde), dass sich in der neuplatonischen Schule eine zuverlässige Tradition über dieselbe bis zu den Zeiten des Nemesius habe erhalten können.

2) Vgl. Bd. I, 323 f.

3) Auch dieser Zug findet sich zuerst in der pythagoreischen Sage: vgl. Bd. I, 285 f. 287 m. BöCKH Philol. 18 f. und oben S. 127 f.

4) Wie es sich in dieser Beziehung mit der angeblichen Verabredung Plotin's und seiner Mitschüler zur Geheimhaltung der Lehre des Ammonius verhält, ist ziemlich unerheblich; Porphy'r's Voraussetzung, dass Plotin in Rom keine andere Lehre, als die des Ammonius, vorgetragen habe, wird sogleich geprüft werden; dass aber sein Zeugniss in dieser Sache nicht unbedingt entscheidend sein kann, wird man zugeben müssen, wenn man erwägt, dass er selbst den Ammonius nicht gekannt und dieser keine Schrift hinterlassen hatte. Erzählt er doch v. Plot. 10 selbst über Plotin einiges, was genau so nicht vorgekommen sein kann.

5) B. PORPH. a. a. O. 20: *Ἀμμωνίους καὶ Ὀριγένης, οὓς ἡμεῖς τὸ*

wunderung gegen denselben lässt sich schon nach dem oben-angeführten nicht bezweifeln. Worauf sich jedoch diese Bedeutung näher gründete, und inwieweit schon Ammonius den Standpunkt gewonnen und die Ansichten aufgestellt hatte, welche wir in der Folge bei Plotin finden, lässt sich schwer sagen. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hatte der bekannte HIEROKLES¹⁾ im siebenten Buche seiner Schrift von der Vorsehung²⁾ über die Schule des Ammonius des „gottgelehrten“ gehandelt³⁾, welcher zuerst die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer Reinheit wiederhergestellt, dem lang-jährigen verderblichen Streit ihrer Schulen ein Ende gemacht, und gezeigt habe, dass sie in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen⁴⁾. Allein ehe wir auf dieses Zeugniß hin die Vereinigung des Plato und Aristoteles als die eigentliche That des Ammonius preisen⁵⁾, müssten wir doch erst wissen, welches denn nun die ächte Lehre des Plato und Aristoteles sein sollte; noch vorher aber, woher Hierokles das hatte, was er über Ammonius berichtete. Da dieser Philosoph keine Schriften hinterlassen hatte⁶⁾, und auch von keinem seiner

πλείστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῳ τῶν καὶ ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διετρεχούσιν.

1) Ein Schüler Plutarch's (um 430 n. Chr.), von dem tiefer unten noch zu sprechen sein wird.

2) Welche wir durch die ausführlichen Auszüge b. Phot. Cod. 214 251 näher kennen.

3) Nachdem er nämlich in den früheren Büchern theils seine eigenen Ansichten entwickelt, theils die Uebereinstimmung derselben mit Plato und allen namhaften Philosophen zwischen Plato und Ammonius, mit den Göttersprüchen, den hieratischen Satzungen, den homerischen und orphischen Gedichten darzuthun gesucht hatte, handelte er im 7ten περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου . . . καὶ ὡς Πλωτίνος τε καὶ Ὠριγένης, καὶ μὴν καὶ Πυθαγόριος καὶ Ἰάμβελιχος καὶ οἱ ἑτεροί, ὅσοι τῆς τεράς (ὡς αὐτὸς φησὶ) γενεᾶς ἐτυχον φύντες, ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ἐν καὶ καθήγητήν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαρμένη συνήδουσι φιλοσοφίᾳ. Phot. Cod. 214, S. 173 a.

4) Phot. Cod. 251, S. 461 a, 24 ff.

5) KIRCHNER Phil. d. Plot. 22, wo noch weiter behauptet wird, Am. habe in beiden Systemen nur die verschiedenen Formen eines einzigen universalen und absoluten gefunden, dessen Aufstellung er sich zur Aufgabe machte, und ebendamit sei die Zusammenfassung aller grossen Philosophien zu Einem Ganzen gegeben gewesen.

6) Wie diess Longinus b. Porph. v. Plot. 20 ausdrücklich bezeugt.

Schüler eine Darstellung seiner Lehre bekannt ist¹⁾, so kann man sich nicht denken, wie Hierokles, zwei Jahrhunderte nach ihm, die Mittel zu einer urkundlichen Ueberlieferung seiner Ansichten hätte haben sollen. Es geht ja aber auch aus der Mittheilung des Photius hervor, dass er die ganze neuplatonische Schule mit Ammonius, als ihrem Stifter, unterschiedslos zusammenwarf, und dass er sich überhaupt in seinen Ausführungen über die älteren Philosophen ganz und gar von dem Wunsche leiten liess, bei ihnen allen, mit Einschluss der Dichter, nur ein und dasselbe zu finden. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, den Aussagen des Hierokles über Ammonius den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses zuzuerkennen; sondern es wird sich damit verhalten, wie mit den neupythagoreischen Angaben über Pythagoras und seine Philosophie: alles, was einer Schule für Wahrheit gilt, legt sie ihrem Stifter in den Mund. Hierokles, der Schüler Plutarch's, war allerdings von der durchgängigen Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles unbedingt überzeugt²⁾, und so verstand es sich für ihn von selbst, dass

1) H. v. ARNIM versuchte zwar in der S. 500, 5 genannten Abhandlung eine solche in der von PRISCIANUS Solut. ad Chosr. (Supplement. Arist. Ib, 42, 15) angeführten „Collectio Ammonii scholarum“ nachzuweisen, deren Verfasser, einen uns sonst unbekannten THEODOTUS, A. mit dem gleichnamigen, von LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20 erwähnten, platonischen Diadochen in Athen, und zugleich mit dem Theodosius identificiren wollte, den PORPH. Plot. 7 als Schüler des Ammonius Sakkas bezeichnet. Ich habe jedoch schon 1894 im Arch. f. Gesch. d. Phil. VII, 300 f. nachgewiesen, dass wir kein Recht haben, in der von Priscian angeführten Schrift etwas anderes zu sehen als die Wiedergabe von Vorträgen des bekannten Neuplatonikers Ammonius Hermias' Sohn (über den unten, S. 829² ff.); dass der von Longin genannte Theodotus nach dessen bestimmter Aussage keine Schrift hinterlassen hatte; dass diess mithin auch von dem Theodosius bei PORPH. Plot. 7 gelten müsste, wenn man diesen, anscheinend in Rom lebenden, Mann überhaupt mit dem Athener identificiren dürfte, der nicht Theodosius, sondern Theodotus hiess. Diese Combination war daher in jeder Beziehung unhaltbar.

2) Bei PHOT. a. d. a. O. S. 173 a. 461 a. ereifert er sich aufs lebhafteste gegen die *γὰυλοι καὶ ἀποτρόπαιοι*, welche einen Widerstreit zwischen Plato und Aristoteles behaupten, und beschuldigt sie, dass sie nur deesshalb selbst Schriften dieser Philosophen zu verfälschen (oder für unächt

auch schon Ammonius die gleiche Ueberzeugung ausgesprochen habe; aber so wahrscheinlich es auch immerhin ist, dass dieser Philosoph dem Plotin in der Verknüpfung aristotelischer und platonischer Studien, der Benützung aristotelischer Begriffe und Methoden vorangiege, so wenig lässt sich doch diese Thatsache durch ein so unzuverlässiges Zeugniß, wie das des Hierokles, erweisen, und auch ihre Richtigkeit im allgemeinen zugegeben, fragt es sich doch immer noch, ob Ammonius in der Vereinigung des Plato und Aristoteles schon so weit gieng, wie die späteren Neuplatoniker; diess erscheint aber um so zweifelhafter, da auch noch Plotin sehr eingreifende Abweichungen zwischen beiden unbedenklich einräumt¹⁾).

Auch die Berichte des NEMESIUS über unsern Philosophen führen uns nicht weiter. Wenn dieser Schriftsteller eine ausführliche Widerlegung der materialistischen Ansicht von der Seele, und insbesondere des stoischen Materialismus, „aus Ammonius und Numenius“ mittheilt²⁾, so liesse sich damit schon | desshalb wenig anfangen, weil uns nicht gesagt wird, was von dieser Ausführung dem Numenius und was dem

zu erklären? νοθεύσαι) sich erdreistet haben, um ihre Behauptung desto leichter aufrecht halten zu können.

1) Vgl. S. 475, 1.

2) Nachdem Nemes. De nat. hom. c. 2 die verschiedenen Annahmen über die Seele aufgezählt hat, fährt er S. 29 fort: κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρξέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ (d. h. von Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und von Numenius, nicht: von Amm., dem Lehrer des Plotin und des Numenius) εἰρημένα. εἰσὶ δὲ ταῦτα. Und nun folgt ein Auszug, von dem man aber zweifelhaft sein könnte, wie weit er geht: ob nur bis zu den Worten εἰς ἀσώματον S. 29 g. E., oder bis οὐ σῶμα ἡ ψυχὴ S. 31, oder bis S. 35: χωρίζεται ἀσώματος οὐσα. Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 92 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleanthes und Chrysippus gesagt ist: ἐκδεῖτον καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλυσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, denn diess weist darauf hin, dass auch diess noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen sei. Allein dieser Platoniker war ohne Zweifel (s. u.) Hierakles bzw. Porphy. Die Ausführung, für welche sich Nemesius auf Numenius und Ammonius beruft, wird S. 31 (72 Matth.) mit den ihrem Anfang (κοινῇ μὲν οὖν u. s. w.) entsprechenden Worten abgeschlossen: καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχὴν.

Ammonius gehört, ob der letztere die Gründe des ersteren nur wiederholt oder mit neuen vermehrt hatte, und worin diese bestanden¹⁾. Einer zweiten Mittheilung des Nemesius²⁾ stünde dieses Bedenken nicht im Wege; nur um so stärker drängt sich dagegen bei ihr die Frage nach der Quelle auf, der er seine Angaben über Ammonius entnommen hat. Ammonius löste, dieser Darstellung zufolge, die Schwierigkeit, wie die Seele mit dem Körper eins sein könne, ohne selbst körperlicher Natur zu sein, folgendermassen. Das Uebersinnliche, sagte er, könne mit dem, was zu seiner Aufnahme geeignet sei, vollkommen eins werden, ohne sich doch mit ihm zu vermischen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verlieren, oder überhaupt in seinem Wesen eine Veränderung zu erleiden (*κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι*); denn es sei seiner Natur nach keiner Wesensveränderung fähig, und behalte daher auch in der Verbindung mit anderem seine Eigenschaften³⁾. Diess bestätige denn auch der Augenschein. Dass eine wirkliche Einigung der Seele mit dem Leibe stattfinde⁴⁾,

1) Der Hauptgedanke der ganzen Erörterung liegt in dem Satze, dass die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit und einem unablässigen Wechsel unterworfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können. Eben dieser Satz ist uns aber schon S. 239, 5 bei Numenius vorgekommen, welcher selbst hiemit nur stoische Bestimmungen (s. I. Abth. 196, 1⁸) gegen den stoischen Materialismus kehrt. An ihn hält sich unser Abschnitt so genau, dass er in seinem ersten Theil nur eine etwas freie Bearbeitung der Stelle aus Numenius ist, und so mag es sich auch mit dem weiteren ähnlich verhalten.

2) A. a. O. c. 3, S. 56 u. — 59 u. (129—137 Matth.).

3) *Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοισ αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ συν-ψαρυμένα* (dass es mit seinem Substrat eben so innig verbunden werde, wie die Stoffe, die zu Einem Stoff zusammengehen, und daher durch die Mischung ihre Eigenthümlichkeit verlieren, die chemisch gemischten Stoffe; — diese Bedeutung des Ausdrucks ergibt sich aus dem folgenden und S. 56: *καὶ ἡ κρᾶσις δὲ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος ἀμφότερα συνδιαφθείρει*; vgl. Th. III a, 126² f.) *καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα ὡς τὰ παρακείμενα* (wie die bloss mechanisch verbundenen Dinge s. folg. Anm.).

4) *Ὅτι ἥνωται*; m. vgl. über die *ἔνωσις*, im Unterschied von der blossen *παράθεσις* (dem *παρακείμενον*; s. vor. Anm.), was I. Abth. 127, 1. 97² in Betreff des stoischen Sprachgebrauchs nachgewiesen wurde, den wir auch hier haben.

sehe man aus ihrer | Theilnahme an seinen Zuständen (ihrer *συμπάθεια*); dass sie sich nicht mit ihm vermische, aus ihrer Zurückziehung vom Leibe im Schlafe, im Traume (namentlich den weissagenden Träumen) und bei der Betrachtung unsinnlicher Dinge. Vermöge ihrer Unkörperlichkeit könne die Seele den ganzen Leib durchdringen, und doch dabei in ihrem eigenen Wesen beharren¹⁾; denn sie werde nicht vom Leibe zusammengehalten, sondern dieser von ihr, sie sei daher auch nicht im Leibe, wie in einem Gefässe, sondern der Leib vielmehr in ihr. Wie das Uebersinnliche überhaupt nicht in einem körperlichen, sondern nur in einem intelligibeln Ort (*ἐν νοητοῖς τόποις*) sei, entweder in sich selbst, oder in dem über ihm stehenden Uebersinnlichen, so sei auch die Seele theils in sich selbst, theils im Nus: jenes beim vermittelten, dieses beim unmittelbaren Denken²⁾. Wenn wir daher so sprechen, als ob sie im Leibe wäre, so heisse diess nur, sie setze sich in Beziehung zum Leib und neige sich zu ihm; man müsste eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern: sie wirkt hier³⁾. Diese Bestimmungen finden sich nicht allein in Plotin's Anthropologie Zug für Zug wieder⁴⁾, sondern sie setzen auch eine mit der plotinischen wesentlich übereinstimmende Metaphysik voraus; denn nur aus einer solchen erklärt es sich, wenn gesagt wird, alles Uebersinnliche sei entweder in sich selbst oder in dem, was über ihm stehe, die

1) *Δι' ὅλου κενώρηται, ὡς τὰ συνερπασμένα* (s. vorl. Anm., und die vollkommene Mischung, die *σύγχυσις*, betreffend 1. Abth. 127, 1^a), *μένουσα ἀδιάφθορος, ὡς τὰ ἀσύγχυτα*, was dann weiter ausgeführt wird.

2) *Ἡ ψυχὴ ποτὶ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, ποτὶ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῇ.* Zur Erläuterung vergleiche man, was S. 609². 654² über die entsprechenden Bestimmungen Plotin's und Porphyry's mitgetheilt ist.

3) *Ἐπὶν οὖν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει καὶ τῷ παρῆναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν· καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι ὁπῇ καὶ διαθέσει δεδεδῆσθαι φασὲν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης τὸν ἐραστὴν u. s. w. Ὡς οὖν ἐν σχέσει γένηται τὸ νοητὸν τόπου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν, ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι, διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ . . . δεόν γὰρ λέγειν, ἐκεῖ ἐνεργεῖ, λέγομεν, ἐκεῖ ἐστίν.*

4) Wie diess VACHNROT I, 350 f. im einzelnen nachweist, und ich im Arch. f. Gesch. d. Ph. VII, 299 zeige.

Seele entweder in sich, oder im Nus; und | wenn bei dieser Gelegenheit allerdings auf plotinischem Standpunkt auch dessen, was über dem Nus ist, und der Erhebung der Seele zu demselben hätte erwähnt werden können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass diess nothwendig hätte geschehen müssen, wenn dasselbe dem Verfasser bekannt war¹⁾. Diese Stelle des Nemesius würde es daher nicht bloß rechtfertigen, wenn Plotin's Psychologie auf Ammonius zurückgeführt wird²⁾, sondern sie würde auch die Behauptung³⁾ unterstützen, dass die Ordnung der kosmischen Mächte, wie sie bei Plotin hervortritt, schon bei Ammonius vorhanden gewesen sei⁴⁾; wenn wir nämlich der Urkundlichkeit dessen, was Nemesius mittheilt, versichert sein könnten. Aber wer bürgt uns für diese? So verwickelte dialektische Ausführungen, wie wir sie hier haben, könnten unmöglich anders, als schriftlich, überliefert sein; Ammonius selbst aber hat nichts geschrieben; man müsste daher annehmen, einer seiner persönlichen Schüler habe einen Abriss seiner Lehre, oder wenigstens einen Bericht über diesen Theil derselben verfasst, den Nemesius mittelbar oder unmittelbar benützt habe. Nun wird man freilich die allgemeine Möglichkeit dieser Annahme nicht bestreiten können; aber ebenso möglich ist es auch, dass Nemesius eine viel spätere und unzuverlässigere Quelle benützt hat, und dass die Aeusserungen des Ammonius, die er berichtet, mit Plotin's

1) Auch Plotin spricht z. B. V, 3, 3, indem er das *διανοεῖσθαι* und das *νοεῖν* unterscheidet, nur davon, dass jenes die eigene Thätigkeit der Seele, dieses die Wirkung des Nus sei, ohne dass das Urwesen hier berührt würde. Aehnlich V, 1, 10. 491 B f. V, 9, 3. 557 B.

2) Wie diess von LING a. a. O. geschieht, welcher auf diesen Bericht die Ansicht gründet, dass die Seele ihre Substantialität und Ursächlichkeit nach Amm. gerade in ihrer Idealität habe, und in dieser Bestimmung das Princip der spiritualistischen Weltansicht Plotin's findet. Ob damit der Sinn dessen, was Nemesius dem Ammonius beilegt, genau wiedergegeben wird, kann hier ununtersucht bleiben.

3) KIRCHNER Phil. d. Plot. 27.

4) Was dagegen KIRCHNER weiter beifügt, dass namentlich die Lehre von dem Einem und von der Ekstase ihm angehöre, diess folgt aus Nemesius nicht, sondern es würde ihm nur nicht widersprechen; Kirchner's Beweis dafür ist die Stelle PORPHYR'S v. Plot. 14, von der aber schon S. 502, 4 gezeigt wurde, wie wenig sie dazu ausreicht.

Ansichten nicht deshalb so genau | übereinstimmen, weil sich diese schon bei Ammonius fanden, sondern nur deshalb, weil der spätere Schriftsteller, dem er folgt, die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfang nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte. Und es sprechen wirklich überwiegende Gründe dafür, dass dem so ist, und dass Nemesius seine Mittheilungen über Ammonius Sakkas lediglich aus Hierokles geschöpft hat, der ihm als älterer Zeitgenosse¹⁾ und als Alexandriner zeitlich und räumlich nahe stand. Hierauf weist schon der Umstand, dass diese zwei Schriftsteller die einzigen sind, welche uns, mit einander durchaus übereinstimmend, über die Lehre des Ammonius etwas näheres mittheilen; denn es wäre doch ein gar zu seltsamer Zufall,

1) Hierokles schrieb (vgl. S. 753, 3^e) noch in der ersten Hälfte, und vielleicht selbst noch im ersten Drittheil des fünften Jahrhunderts. Nemesius wurde nun allerdings früher gewöhnlich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufgerückt. Indessen scheint mir RITTER (Gesch. d. Phil. VI, 462) seine Schrift, die nicht vor dem sechsten Jahrhundert benützt wird, mit mehr Grund in die Mitte des fünften zu setzen. Schon seine Erörterungen über die Verbindung des *θεός λόγος* mit dem Menschen Jesus (c. 3, S. 60—62), in denen er nicht allein die Eunnomianer, sondern auch Theodor von Mopsvestia und die antiochenische Schule berücksichtigt (ihr gehört nämlich die S. 62 an gewissen *ἐνδοξοὶ ἄνθρωποι* getadelte Annahme, dass der *τρόπος τῆς ἐνώσεως* in jener Verbindung blosse *εὐδοκία* sei; vgl. BAUR Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 706 ff.), weisen auf die Zeit, in welcher der nestorianische Streit der christologischen Frage das lebhafteste Interesse zugewandt hatte. Bestimmter führt uns in die Mitte des Jahrhunderts, in die nächsten Jahre vor, oder wahrscheinlicher die nach dem chalcedonensischen Concil v. J. 451, der Nachdruck, mit dem Nemesius a. a. O. hervorhebt, dass der Logos bei der Vereinigung mit dem Menschen *παντάπασις ἄμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος καὶ ἀμετάβλητος*, dass er *ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος* geblieben sei. Denn diess sind eben die Schlagwörter des chalcedonensischen Symbols und der für dasselbe massgebenden Erklärungen Leo's d. Gr.: das *ἄτρεπτος*, *ἀσύγχυτος* hat in dem Symbol selbst Aufnahme gefunden; diese Schlagwörter treten aber mit voller Bestimmtheit erst in den letzten Jahren vor dem Concil auf. Vgl. BAUR a. a. O. 806 ff. Dass aber bei dieser Gelegenheit S. 61 nur die Eunnomianer, nicht Eutyches, genannt werden, durfte RITTER nicht auffallen: die Annahme, welche zu ihrer Erwähnung Anlass gibt, *ἠνώσθαι τὸν θεὸν λόγον τῷ σώματι οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἐκατέρου δυνάμεις* (dieselbe, welche auch schon Theodor von Mopsvestia bestreitet, bei BAUR S. 707), steht der eutychianischen diametral entgegen.

wenn eine Schrift aus dem dritten Jahrhundert, wie diess das Werk eines Schülers von Ammonius hätte sein müssen, von zwei Gelehrten aus der ersten Hälfte und der Mitte des fünften unabhängig von einander benützt worden wäre, während sie im übrigen so verschollen war, dass sich sonst bei niemand vor- oder nachher eine Spur von ihr entdecken lässt. Noch beweisender ist es aber, dass in dem angeblichen Auszug des Nemesius aus dieser Schrift Worte vorkommen, welche er selbst später, ohne jede Hindeutung auf Ammonius, aus Porphy's „Vermischten Untersuchungen“ anführt, und welche sich diesem um so weniger absprechen lassen, da sie auch Priscian oder der, den er ausschreibt, bei Porphyr gelesen hatte¹⁾. Dieser Sachverhalt stellt es ausser Zweifel, dass Nemesius das, was er bei Ammonius gefunden haben will, aus einer viel jüngeren, auf Porphy's Schrift fussenden Darstellung entnommen hat; und dass diese von keinem andern als Hierokles herrührte, dem einzigen vor und ausser Nemesius, welcher über die Ansichten des Ammonius Sakkas

1) In dem Bericht des Nemesius über Ammonius' Erklärung der Verbindung von Seele und Leib wird S. 58 (133 Matth.) von der Seele gesagt: *ἀσώματος γὰρ οὐσα δι' ὅλου κειώσκειν ὡς τὰ συνδιεφθαρμένα, μένουσα ἀδιάφθορος ὡς τὰ ἀσύγχυτα καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσας, καὶ ἐν οἷς ἂν γένηται τρέπουσα ἔχεινα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ζωὴν.* Bald darauf aber (S. 60. 139, 4 ff. Matth.) führt Nem. eine Stelle aus dem 2. Buch von Porphy's *σύμμικτα ζητήματα* an, in der mit Bezug auf die Verbindung der Seele mit dem Leibe bemerkt wird, *ἐνδέχισθαι τινα οὐσας παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας . . . μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν . . . ἐν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσας, καὶ τὸ μείζον („und was noch mehr ist“), αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἔχεινα ἐν οἷς ἂν γένηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ.* Mit diesen Stellen trifft aber auch PRISCIAN Solut. ad Chosr. S. 51, 9 ff. Byw. in Gedanken und Worten so auffallend zusammen, wie diess nur möglich war, wenn auch seine Auseinandersetzung in letzter Beziehung aus derselben Schrift Porphy's geflossen ist, mag er auch diese vielleicht nicht direkt, sondern nur durch Theodotus (s. o. 504, 1) gekannt haben. Eingehender ist dieses Verhältniss der drei Darstellungen von ARNIM, der zuerst darauf aufmerksam gemacht hat, Rhein. Mus. XLII, 278 ff. und von mir Arch. f. Gesch. d. Phil. VII, 302 ff. besprochen worden. Ebd. S. 309 f. habe ich auch Porphy's Terminologie in Hierokles' und Nemesius' Berichten über den Lehrer Plotin's nachgewiesen.

berichtet, ist um so wahrscheinlicher, da dieser Neuplatoniker in seiner Schrift über die Vorsehung seinen neuplatonischen Vorgängern ein eigenes Buch gewidmet, und mit den anthropologischen Fragen sich besonders eingehend beschäftigt hatte¹⁾. Jedenfalls aber wird die Aussicht, von Nemesius etwas urkundliches über die Lehre des Ammonius Sakkas zu erfahren, durch die Thatsache, dass er auf ihn überträgt, was nachweislich Porphyry angehörte, vollständig abgeschnitten. Es kann aber überhaupt in der neuplatonischen Schule von einem für zuverlässig gehaltenen Bericht über die Philosophie des Ammonius nichts bekannt gewesen sein. Wenn es einen solchen gegeben hätte, so hätte er doch sicher für alle Mitglieder der Schule, die Ammonius nicht selbst gehört hatten, den höchsten Werth gehabt. Wie wäre es dann aber denkbar, dass mit Ausnahme des Hierokles und des von ihm abhängigen Nemesius in der ganzen Masse neuplatonischer Bücher und Fragmente, die wir besitzen, auch nicht eines uns über die Lehre des Ammonius oder auch nur über einzelne von ihm herrührende Bestimmungen Auskunft gibt? dass vollends die Schrift, aus der Hierokles und Nemesius ihre Kenntniss dieser Lehre geschöpft haben müssten, nicht allein von keinem andern sondern auch von ihnen selbst nicht, auch nur einmal genannt wird?²⁾ Gelehrten wie Porphyry, Jamblich, Proklus, Simplicius u. s. w. hätte dieses für die Geschichte ihrer Schule so wichtige Dokument, das einzige, welches über den Stifter der Schule Aufschluss gegeben hätte, doch unmöglich unbekannt sein können; an Veranlassung seiner zu erwähnen hätte es ihnen auch nicht gefehlt; diese Erwähnung wäre vielmehr nicht bloß in den Fällen gefordert gewesen, in denen unter Plotin's Nachfolgern abweichende Ansichten hervorgetreten waren, sondern es lässt sich überhaupt nicht absehen, warum sie in einer Schule hätte vermieden werden sollen und wie sie in ihr hätte vermieden werden können, welche auf Auktoritäten, und daher doch wohl auch auf die

1) Vgl. über jenes S. 505, 2, über dieses Phot. Cod. 214. S. 172 b, 20 ff. Cod. 251. S. 461 b, 1 f. 463 b, 14—38. 465 a, 40 ff.

2) Vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. VII, 305 f.

ihres eigenen Stifters, so viel hielt wie die neuplatonische. Wenn die Aufzeichnungen, worin ein Schüler von Ammonius Sakkas über den Inhalt seiner Vorträge berichtete, in der ganzen, mehr als drei Jahrhunderte umfassenden Litteratur der neuplatonischen Schule niemals erwähnt werden, lässt diess eben nur die eine Erklärung zu: sie werden nicht erwähnt, weil sie in Wirklichkeit gar nicht vorhanden waren¹⁾.

Das gleiche erhellt aber auch daraus, dass Plotin's Mitschülern, wie wir sogleich hören werden, von tief eingreifenden Bestimmungen seines Systems, welche Nemesius schon dem Ammonius beilegt, noch nichts bekannt war und Plotin wegen derselben von ihnen bestritten wurde. Wie wäre diess möglich gewesen, wenn sie von ihrem Lehrer wirklich gehört hätten, was sie nach Nemesius und Hierokles von ihm gehört haben müssten? Alle Anzeichen vereinigen sich so zu dem Ergebniss, dass erst Hierokles auf Ammonius übertragen hat, was er bei Plotin und Porphyry gefunden hatte²⁾, und dass Nemesius alle seine Angaben über den Lehrer Plotin's nur von Hierokles bezogen hat.

1) ARNIM Rhein. Mus. XLII, 278 glaubt zwar, Plotin möge die Aufzeichnung der Lehren des Ammonius, die — „von unberufener Hand ohne rechtes Verständniss des Lehrers vollzogen“ — seine Gedanken vielleicht noch als unentwickelt wiedergab, missbilligt, und dadurch das Verhalten seiner Nachfolger beeinflusst haben. Allein zur Missbilligung jener Aufzeichnung hätte Plotin nicht den geringsten Grund gehabt, wenn das in ihr stand, was Hierokles und Nemesius Ammonius beilegen, denn dieses stimmt ja mit seinem eigenen System vollständig überein. Wäre andererseits den neuplatonischen Gelehrten eine Schrift über die Vorträge des Ammonius bekannt gewesen, deren Glaubwürdigkeit sie wegen ihrer Abweichungen von Plotin's Lehre verwarfen (welche dann aber freilich unmöglich die Grundlage von Hierokles' und Nemesius' Darstellung hätte bilden können, deren Existenz daher für uns absolut unerweislich wäre), so sollte man denken, sie hätten dieselbe erst recht nicht unerwähnt lassen dürfen, um nicht falsche Vorstellungen über den Lehrer Plotin's, den Wiederhersteller des „ächten Platonismus“ aufkommen zu lassen.

2) Auch von den Worten, mit denen Nemesius S. 29. 56 (69. 129 M.) seine beiden Berichte über Ammonius einführt, ist zu vermuthen, dass er sie mit dem übrigen von Hierokles übernommen, dieser aber bei Porphyry, den er ausschreibt, nicht *παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου* und *Ἀμμωνίος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου* gefunden hatte, sondern: *παρὰ Πλωτίνου* und *Πλωτίνος δέ*.

| Die namhaftesten Schüler des Ammonius Sakkas sind ausser Plotin: Herennius, die beiden Origenes und Longinus¹⁾. Ueber Herennius wird uns jedoch nichts näheres mitgetheilt²⁾. Von den zwei Origenes kann der christliche, wenn er überhaupt den Ammonius Sakkas gehört hat³⁾, hier nicht weiter in Betracht kommen. Der andere | Origenes, mit jenem nicht zu verwechseln⁴⁾, gilt neben Plotin für Ammonius'

1) Sonst nennt PORPH. v. Plot. 7 noch Theodosius, und PROKL. in Tim. 187 B Antoninus, wohl den gleichen, von welchem SYRIAN (s. u. S. 518, 4 g. E.) anführt, er habe über die Ideen eine ähnliche Ansicht gehabt, wie Longinus; auf die Ideen und den Nus bezieht sich auch die Notiz bei Proklus. Plotin's Gegner Olympius (s. u. 524, 1) hatte den Ammonius nur kurze Zeit gehört.

2) Das einzige, was wir von ihm wissen, wurde schon S. 501, 4 angeführt.

3) PORPHYR sagt diess (s. o. 500, 6), und wenn auch Origenes (geb. 185) wohl höchstens 15—20 Jahre jünger war als Ammonius, und dieser nicht allzu jung als Lehrer aufgetreten sein kann, erscheint es doch chronologisch nicht unzulässig, zumal da auch Origenes bereits am Beginn des Mannesalters gestanden zu haben scheint, als er die Philosophenschule besuchte (REDEFENNING Origenes 226 f.). Dagegen ist es auffallend, dass EUSEBIUS (K. G. VI, 19, 10) versichert, Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei bis zu seinem Tode Christ geblieben, wie man diess aus seiner Schrift über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus und anderen sehe. Es fragt sich daher: hat Eusebius sich geirrt, wenn er dem Origenes statt des Ammonius Sakkas den ihm bekannten christlichen Schriftsteller dieses Namens zum Lehrer gab? oder hat umgekehrt Porphyry die ihm zugekommene Angabe, dass Origenes einen Ammonius zum Lehrer gehabt habe, missverständlich auf Ammon. Sakkas bezogen? oder hat am Ende der christliche Origenes zwei Ammonius zu Lehrern und Ammon. Sakkas zwei Origenes zu Schülern gehabt? In den beiden letzteren Fällen hätte freilich der Zufall ein seltsames Spiel getrieben.

4) Diess geschah früher nicht selten (vgl. REDEFENNING Orig. 421 f.), es wird aber durch alles, was uns über den Mitschüler Plotin's berichtet wird, vollständig widerlegt. Der Kirchenlehrer war ja keinesfalls gleichzeitig mit Plotin Zuhörer des Ammonius, kann nicht bei Plotin in Rom gewesen sein, hat die Ansichten, welche wir bei dem Platoniker treffen werden, nicht gehabt, und die Schriften, welche jenem als einsige beigelegt werden, nicht verfasst, statt deren aber andere in grosser Zahl. Ebenso unstatthaft ist aber auch die Annahme von HEIGEL (der Bericht des Porphyrios über Orig. Regensburg 1835 — ich kenne diese Schrift nur aus der Baur'schen Anzeige), welcher BAUR Jahrb. f. wissensch. Kritik 1837 a, 672 ff. bestimmte, dass Porphyry mit seinem Origenes niemand anders, als den berühmten Kirchenlehrer, gemeint, aber alles das, was er von ihm aussagt,

bedeutendsten Schüler¹⁾, wiewohl er nur unerhebliches ge-

in christenfeindlichem Interesse erdichtet habe. Denn für's erste haben wir nicht den mindesten Grund, einem Porphyry, welcher sich sonst in allen seinen geschichtlichen Angaben als einen wahrheitsliebenden Mann darstellt, eine solche Erdichtung schuldzugeben, und dass ihn Euseb (K. G. VI, 19, 10 s. o. S. 500, 6) in Betreff des Ammonius der Lüge beschuldigt, würde uns selbst dann dazu noch lange kein Recht geben, wenn er sich wirklich über das Verhältniss des christlichen Origenes zu Ammonius Sakkas getäuscht haben sollte. Sodann sind unter den Aussagen Porphyry's über Origenes, den Mitschüler Plotin's, nicht wenige so beschaffen, dass sie, auf den Kirchenlehrer bezogen, seiner christenfeindlichen Tendenz nicht allein nicht gedient, sondern ihr geradezu widersprochen hätten; und es ist unter Voraussetzung der Heigl'schen Hypothese schwer zu sagen, ob er den Origenes als einen falschen oder als einen ächten und mit Plotin einverstandenen Schüler des Ammonius darstellen wollte. Wollte er jenes, so hätte er weder Plotin noch Longinus so anerkennende Aeusserungen über ihn in den Mund legen können, wie wir sie bei ihm lesen (s. S. 515, 1. 2), und er hätte keinen Grund gehabt, die ihm (schon nach Eus. K. G. VI, 19, 7 f.) wohlbekannte Schriftstellerei des Origenes zu leugnen; wollte er das andere, so sieht man nicht ein, was ihn veranlasste, dem Origenes Schriften anzudichten, welche dieser nicht verfasst hatte, und welche mit Plotin's Lehre in keinem Fall so durchgängig übereinstimmten, dass sie seiner Behauptung zur Stütze gedient hätten, von denen überdiess eine unter Gallienus, also nach dem Tode des Kirchenvaters, verfasst sein soll. Wie hätte er es ferner wagen können, die allbekannte und von ihm selbst anderswo (b. Eus. a. a. O.) besprochene Thatsache, dass Origenes nicht allein Christ, sondern auch der erste christliche Schriftsteller seiner Zeit war, in Abrede zu ziehen? Es ist ja aber gar nicht blos Porphyry, welcher von dem Platoniker Origenes spricht, sondern wir haben über ihn auch die Aussagen des Longin, Hierokles und Proklus. Wie lässt sich annehmen, dass Porphyry die Stelle aus einer Schrift des Longinus, welche er anführt, diesem so bekannten und ihm selbst befreundeten Gelehrten unterschoben habe, und welchem Zweck hätte das meiste darin, und so namentlich auch die Aeusserung über Origenes, dienen sollen? Wenn endlich auch Hierokles das, was er über Origenes sagt, möglicherweise aus Porphyry hätte entnehmen können, so ist diese Auskunft doch bei den Angaben des Proklus (worüber S. 516, 1. 3. 4) nicht zulässig. M. vgl. zum vorstehenden auch REDPENNING Orig. 423 ff.

1) LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20: von den Philosophen seiner Zeit haben die einen Schriften verfasst, die anderen nicht; zu der zweiten Klasse gehören *Πλατωνικοί μὲν Ἀμμωνίου καὶ Ὁριγένους, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγῃ τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκοῦσιν*, ferner Theodotus und Eubulus (über die 1. Abth. 802, 3^a g. E.); denn wenn auch einzelne von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes *τὸ περὶ δαιμόνων*, und Eubulus einiges, *οὐκ ἐχέγγυα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐξεργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμεῖν ἂν γένοιτο, παρέργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γρά-*

schrieben hatte¹⁾, und Plotin selbst scheint die | Gleichheit ihres beiderseitigen Standpunkts vorauszusetzen²⁾; aber was uns über seine Ansichten mitgetheilt wird, zeigt doch eine sehr eingreifende Verschiedenheit zwischen beiden. Denn durch PROKLUS erfahren wir, dass er so wenig, als die übrigen Platoniker bis auf Plotin, die Gottheit über die gesammte übersinnliche Welt hinausgerückt hatte; auch ihm war viel-

φειν ὁρμὴν λαβόντων. HIEROKL. b. PHOT. Cod. 251, S. 461 a, u.: Ammonius habe Plato und Aristoteles versöhnt, und die Philosophie als eine ἀστασίατο; seinen Nachfolgern überliefert, μάλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῶ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὁριγένῃ καὶ τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων. Ders. ebd. 173 a, m., gleichfalls über Ammonius: οὐ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιμανέστατοι Πλωτίνος τε καὶ Ὁριγένης.

1) LONGIN a. a. O. nennt nur die Schrift über die Dämonen. PORPH. a. a. O. 3 sagt von Origenes: ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα, καὶ ἐπὶ Γαλιήνου (259—268), ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς. Ueber die Bedeutung dieses letzteren Titels ist viel gerathen worden, und VALESIIUS (zu Eus. h. e. VI, 19) kam sogar auf den unglücklichen Einfall, welchen REDEPENNING a. a. O. 422 f., und etwas verändert WOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. rel. 21, wiederholt hat, ihn zu übersetzen: „Dass der König (d. h. Kaiser Gallienus) allein ein Dichter sei.“ Richtiger erklären BRUCKER Hist. crit. phil. II, 216. CREUZER (Plot. Opp. I, XCIV, wo auch über die früheren Erklärungen) u. a.: „Dass Gott (oder näher: der höchste Gott) allein Weltschöpfer sei.“ Βασιλεὺς wird — zunächst auf Grund des zweiten platonischen Briefs 312 E vgl. Phileb. 28 C. 30 D — die Gottheit im absoluten Sinne genannt (vgl. S. 237, 5). APULEIUS De mag. c. 64), und Numenius insbesondere hatte sich dieser Bezeichnung bedient, und von dem βασιλεὺς den Weltschöpfer als δημιουργός oder ποιητής unterschieden (s. o. 237 f.). Gegen diese Lehre des Numenius war ohne Zweifel die Schrift des Origenes gerichtet. Ob dieser auch noch einen Commentar zum Timäus verfasst hatte, wird sogleich untersucht werden; dass der Schrift ὅτι μόνος u. s. w. von Longinus nicht gedacht wird, erklärt man sich am besten durch die Annahme, sie sei zu der Zeit, als Longin sein von Porphy angeführtes Buch schrieb, noch nicht verfasst, oder wenigstens ihm noch nicht bekannt gewesen.

2) PORPH. a. a. O. 14 erzählt, als einmal Origenes zu Plotin's Lehrvortrag kam, sei dieser vor Verlegenheit roth geworden, und habe sich geweigert, zu sprechen, indem er sagte: ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, όταν εἰδῇ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἐρεῖ ἢ αὐτὸς μέλλει λέγειν. Doch darf man aus dieser Aeusserung nicht zu viel schliessen: sie setzt wohl voraus, dass Plotin dem Origenes im allgemeinen seine eigene Auffassung der platonischen Philosophie zuschrieb, daraus folgt aber nicht, dass derselbe auch in der ganzen systematischen Ausbildung ihrer gemeinsamen Ueberzeugungen mit ihm übereinstimmte.

mehr der Nus der höchste Begriff, welcher ihm mit dem der Gottheit zusammenfiel¹⁾; und wenn wir hinzunehmen, dass er auch des Numenius Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Welterschöpfer bestritt²⁾, dagegen ganz im gewöhnlichen Sinn von guten und bösen Dämonen redete³⁾, so müssen wir urtheilen, mit der Erhebung des Urwesens über den Nus sei ihm auch die | Stufenreihe der zwischen der Gottheit und der Welt vermittelnden Wesen, es seien ihm also gerade die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems fremd geblieben⁴⁾.

1) PROKL. Theol. Plat. II, 4 Anf.: es sei zu verwundern, dass die Erklärer des Plato, wenn sie auch die übersinnliche Welt zugaben, doch das Eine, welches über ihr ist, nicht zu finden gewusst hätten. *καὶ δὴ διαγερόντως [θανάζω] Ὁριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μειασχόντα παιδέας· καὶ γὰρ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρωτίστον ὄν, τὸ δὲ ἐν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι.*

2) Vgl. S. 515, 1.

3) PROKL. in Tim. 24 C: Den Krieg der Athener und Atlantiden erklären die einen so, die andern anders; *οἱ δὲ εἰς δαιμόνων τιῶν ἐναρτίωσιν, ὡς τῶν μὲν ἀμεινόνων τῶν δὲ χειρόνων, καὶ τῶν μὲν πλήθει τῶν δὲ δυνάμει κρείττονων, καὶ τῶν μὲν κρατούντων τῶν δὲ κρατουμένων, ὥσπερ Ὁριγένης (wohl in der Schrift über die Dämonen) ὑπέλαβεν.* In Plotin's strenggeschlossenem metaphysischem System würden solche Vorstellungen keinen Raum finden.

4) Was wir sonst noch von Origenes wissen, beschränkt sich auf Bemerkungen über einzelne Stellen des Timäus, welche von PROKLUS in Tim. 10 E. 19 C. 20 D. 21 F. 26 C. 27 B f. 29 B. 50 C angeführt werden. In philosophischer Beziehung ist keine derselben von Erheblichkeit; für den Mann aber ist bezeichnend, was S. 20 C nach Porphyry erzählt wird: Gegen die Annahme, dass sich Plato's ungünstiges Urtheil über die Dichter, Tim. 19 E, auch auf Homer beziehe, habe sich Origenes so sehr ereifert, ὥστε τριῶν ὁλῶν ἡμερῶν διατελέσαι βωῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἰδρωῖτι πολλῷ κατεχόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν u. s. w. Welcher Unterschied zwischen dieser kleinlichen Pedanterie und dem immer noch freien Geiste Plotin's! Was Proklus über Origenes' Erklärungen mittheilt, hat er wohl (mit Ausnahme des vor. Anm. berührten) keiner Schrift desselben entnommen, denn diese müsste von denen, welche ihm Porphyry als einzige beilegt, noch verschieden, eine förmliche Erklärung des Timäus gewesen sein; es scheint sich vielmehr auf den mündlichen Unterricht dieses Philosophen zu beziehen, der ja wohl nach der Sitte seiner Schule hauptsächlich in Erklärung platonischer Schriften bestand, und war Proklus wohl theils durch Porphyry, theils und besonders durch Longin zugekommen, der bei diesen Anführungen fast immer neben Origenes erwähnt wird;

Noch bestimmter können wir diess von dem gemeinsamen Schüler des Ammonius und Origenes, von Longinus¹⁾ sagen. | So entschieden dieser ausgezeichnete Mann der platonischen Lehre anhieng²⁾, ohne doch selbst Plato gegen-

desshalb steht auch die Citationsformel meist im Präteritum (*συνεχώρει* u. dgl.).

1) Die Nachrichten über Longin hat RUHNKEN in seiner *Dissertatio de vita et scriptis Longini* (1776, in seinen Opuscula und in WEISKE's Ausgabe von Longin *De sublimitate* wiederabgedruckt) gesammelt. — Cassius Longinus (SUID. *Λογγίν.* PHOT. Lex. *Σέβηροι*), vielleicht aus Athen gebürtig (SUID. *Φέρων*), hatte schon in seiner Jugend verschiedene Philosophen, am längsten jedoch den Ammonius und Origenes, zu Lehrern gehabt (Long. b. PORPH. v. Plot. 20 vgl. S. 514, 1). Er selbst stand als Lehrer der Philologie, Rhetorik und Philosophie, als Gelehrter und Kritiker im höchsten, so weit wir urtheilen können wohlverdienten, Ansehen (PORPH. Plot. 20. 21. EUNAP. v. Soph. Porph. S. 7 u. a. s. RUHNKEN § 9); seinen Unterricht genoss, nach PORPH. b. EUS. pr. ev. X, 3, 1 vgl. PROKL. in Remp. I, 233, 29 ff. Kr. (1. Abth. 692^s m.) in Athen, mit vielen andern Porphyrius, mit dem er auch, trotz ihrer späteren Meinungsverschiedenheit, bis zu seinem Tode im freundschaftlichsten Verhältniss blieb (PORPH. v. Plot. 17. 19. 20. EUNAP. a. a. O.). Aus einer uns unbekannten Veranlassung gieng er nach Syrien, kam hier in enge Verbindung mit der Königin Zenobia, deren Lehrer und Rathgeber er wurde (PHOT. Cod. 266, S. 492 a, 29. VOFISC. Aurel. 30), zog sich aber dadurch auch eine solche Ungunst Aurelian's zu, dass ihn dieser nach der Eroberung Palmyra's (273) hinrichten liess. Die Standhaftigkeit, mit der er in den Tod gieng, wird gerühmt (VOFISC. a. a. O. ZOSIM. I, 56. SUID. *Λογγ.*). Von seinen zahlreichen Schriften sind (da die Abhandlung *περὶ ὑψους* nicht von ihm, sondern viel älter ist) nur wenige Bruchstücke übrig (ihr Verzeichniss, so weit wir sie kennen, bei RUHNKEN § 14). Als Zeugnisse für seine Beschäftigung mit der Philosophie werden mehrere Abhandlungen metaphysischen, psychologischen und moralischen Inhalts (b. PORPH. v. Plot. 14. 17. 20. EUS. pr. ev. XV, 21) und Commentare zum Timäus (PROKL. in Tim. öfters, s. den Schneider'schen Index) und Phädo (Schol. in Phädon., in OLYMPIOD. Schol. in Phäd. ed. Finckh S. 83, Nr. 101) genannt. Dem zum Timäus kann auch entnommen sein, was DAMASC. De princ. II, 173, 6. 316, 7 R. anführt. Ein Schüler Longin's war wohl der Kleodamus, dem er b. PORPH. v. Plot. 17 zugleich mit Porphyrius eine Schrift widmet.

2) In diesem Sinn bestreitet er in dem Bruchstück b. EUS. pr. ev. XV, 21 den epikureischen, namentlich aber den stoischen Materialismus, und in der von PORPHYRIUS b. PROKL. in Remp. I, 233, 29 ff. berichteten Unterredung mit dem Stoiker Medius die stoische Annahme von acht Seelentheilen; um untergeordnete Punkte, worin er Plato lobt oder ihm folgt (wie bei PROKL. in Tim. 28 C), zu übergehen.

über auf sein eigenes Urtheil zu verzichten¹⁾, so wenig war er, bei aller Anerkennung von Plotin's Geist und Bedeutung, mit seiner Auffassung und Fortbildung der platonischen Lehre einverstanden²⁾; Plotin seinerseits wollte ihn gar nicht für einen Philosophen gelten lassen³⁾. Als besonderer Streitpunkt zwischen ihnen wird die Frage bezeichnet, ob die Ideen ihr Dasein im Nus selbst haben, wie Plotin, oder ausser demselben, wie Longin wollte⁴⁾. Doch | kann diese Frage, so

1) M. vgl. die stilistischen und sonstigen Ausstellungen b. PROKL. in Tim. 21 C. E auch 26 C. 63 B.

2) Bei PORPH. v. Plot. 19 (vgl. ebd. 20) schreibt er an Porphyrt, indem er ihn um Plotin's Schriften bittet: *ὅτι τῶν μὲν ὑποθέσεων οὐ πάντῃ με τὰς πολλὰς προσέσθαι συμβέβηκε, τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τὰνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἀγαμαὶ καὶ φιλῶ u. s. w.*

3) Ebd. 14 äussert Plotin über eine Schrift Longin's: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγίνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς.*

4) Dass diese Frage zwischen beiden streitig war, sieht man schon aus PORPHYR's Erzählung a. a. O. 18: Als er Plotin zuerst hörte, habe ihn dieser so wenig überzeugt, dass er vielmehr eine eigene Streitschrift gegen ihn verfasst habe, *δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκεν νοητά*. Auf Plotin's Antrieb habe Amelius darauf geantwortet, er habe replicirt, und erst auf eine zweite Erwiderung des Amelius *συνεῖς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μετεθέμην καὶ παλινῳδῶν γράψας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγνων*. Bis dahin war Porphyrt seinem Lehrer Longinus gefolgt; jenes *μετατίθεσθαι* ist dasselbe, worauf sich Longinus b. PORPH. a. a. O. 20 bezieht, wenn er sagt, sein und Plotin's gemeinsamer Schüler (*ἐταῖρος*) *Βασιλεύς* (= Malchus, wie Porphyrt eigentlich hiess) aus Tyrus habe, den Plotin seiner Schule vorziehend, in einer Schrift zu zeigen versucht, dass jener eine richtigere Ansicht über die Ideen habe, als er; er glaube ihn jedoch *μετρίως ἀντιγραφῇ διελέγξαι οὐκ ἐν παλινῳδῶσιν*. Die betreffende Schrift Porphyrt's ist ohne Zweifel die, welche TIMÆUS Lex. Platon. s. v. *Οὐχ ἥκιστα u. d. T. πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ νοῦ χωριζομένους τὸ νοητὸν* anführt. Auf den gleichen Streitpunkt bezieht sich SYRIAN in Metaph. Schol. in Arist. 892 b, 18 mit den Worten: *οὔτε τοῖς λεκτοῖς τοῖς πολυθριλλήτοις ἀνάλογον τῇ νῷ παρυφίσταται* (sc. τὰ εἶδη, d. h. man kann nicht sagen, die Ideen müssen dem Nus ebenso als Objekt gegenüberstehen, wie die λεκτὰ dem Denken; — hierüber s. m. 1. Abth. S. 86²⁾), *ὡς ἡγεῖτο Λογγίνος πρεσβεύειν. οὐδὲν γὰρ ὅλως παρυφίσταται τῷ νῷ, εἴπερ ἀνοούσιόν ἐστι τὸ παρυφιστάμενον* (wie die Stoiker von den λεκτὰ annahmen, da diese unkörperlich, nur die Körper aber οἶσα sein sollen). Ebendahin gehört endlich PROKL. in Tim. 98 C: *τῶν παλαιῶν οἱ μὲν αὐτῶν (l. αὐτῶν) τὸν δημιουργὸν ἐποίησαν ἔχοντα τὰ παραδείγματα τῶν ὄλων, ὡς Πλωτίνος, οἱ δὲ οὐκ αὐτόν, ἀλλ' ἦτοι πρὸ αὐτοῦ τὸ παράδειγμα ἢ μετ' αὐτόν, πρὸ*

gross ihre Bedeutung für Plotin's System war ¹⁾, | weder den einzigen noch den tiefsten zwischen ihnen obwaltenden Gegensatz betroffen haben; wir werden vielmehr mit Sicherheit annehmen dürfen, dass auch die Unterscheidung des Nus von dem Urwesen, und ebendamt die plotinische Lehre von der Ekstase, Longin fremd war: nicht blos, weil sich diess bei Longin's | Lehrer Origenes findet, sondern auch weil er selbst seine Abweichung von Plotin andernfalls nicht als eine so durchgängige bezeichnen könnte ²⁾. Hat aber weder Origenes noch Longinus diese unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems gutgeheissen, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihr Lehrer Ammonius dieselben aufgestellt hatte; wie bedeutend daher auch immerhin die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen sein mag, als der eigentliche Stifter der neuplatonischen Schule wird nur Plotin zu betrachten sein.

αὐτοῦ μὲν, ὡς ὁ Πογγύριος, μετ' αὐτὸν δέ, ὡς ὁ Λογγίνος. Longinus liess den welt schöpferischen Verstand, oder den Nus, den er so wenig, wie Origenes, von dem höchsten Gott unterschieden haben kann, zunächst die Ideen, als Urbilder der Erscheinungswelt, hervorbringen; diese dachte er sich aber nicht, wie Plotin, als Theile des Nus in ihm befasst, sondern er stellte sie ihm als Gegenstände seines Denkens gegenüber. — Neben Longinus wird von Syrian Kleanthes als Gegner der neuplatonischen Ideenlehre genannt; seine Ansicht habe Antoninus mit der des Longinus verschmolzen. (Syrian's Worte Z. 21 f. lauten: οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς — den Platonikern — αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὑστερον εἰρηκεν, οὐδ' ὡς Ἀντωνίνος, μὲν γὰρ τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῷ νῦν παρυσταίνονται κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας). Dieser Antoninus wird wohl der von Proklus (s. o. 513, 1) als Schüler des Ammonius (Sakkas) genannte sein; und dem entsprechend könnte man auch in dem Kleanthes einen, sonst freilich ganz unbekannten, Philosophen aus der gleichen Zeit und Schule suchen. Wahrscheinlich ist aber mit demselben nur der bekannte Stoiker gemeint; vgl. 1. Abth. S. 79^a.

1) Vgl. S. 512^a f.

2) Vgl. S. 518, 2. Für die gegentheilige Ansicht könnte man zwar anführen, dass PROKL. a. a. O. fortfährt: ὅν (den Longinus) ἡρώτα (l. ἐρώτα als Imperativ) πόττερον ὁ δημιουργὸς εὐθὺς μετὰ τὸ ἐν εἶναι, ἢ καὶ ἄλλαι τάξεις εἶναι νοηταὶ μετὰ τὸ τε δημιουργοῦ καὶ τοῦ ἐνὸς u. s. w.; allein Proklus macht diesen Einwurf von seinem eigenen Standpunkt aus; dass auch Longin den Welt schöpfer von dem Einen unterschieden hatte, folgt nicht daraus.

2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems¹⁾.

Dieser merkwürdige Mann war bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts²⁾ in Aegypten³⁾ zur Welt gekommen, und | hatte bereits das Mannesalter erreicht, als er sich der Philosophie zuwandte⁴⁾. Elf Jahre lang war er der Schüler des Ammonius, dem er mit der höchsten Verehrung ergeben war; hierauf versuchte er in die östlichen Länder zu gelangen, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen; nachdem dieses Unternehmen missglückt war, begab er sich (24^{4/5}) nach Rom⁵⁾. In den philosophischen Vorträgen und Besprechungen, welche er hier eröffnete⁶⁾, soll

1) Für Plotin's Leben ist PORPHYR's Biographie, welche aber erst längere Zeit nach Plotin's Tod verfasst ist (vgl. c. 29), fast unsere einzige Quelle. Neben ihr kommt die angebliche EUDOCIA (Violar. in VILLOISON Anecd. I, 368) gar nicht, EUNAPIUS und SUIDAS kaum in Betracht. Von neueren Arbeiten über Plotin, seine Schriften und sein System vgl. m. ausser den S. 468 genannten: STEINHART Plotinus in Pauly's Realencyklop. V, 1753—1772. Ders. De dialectica Plot. ratione. Naumb. 1829. Meletemata Plotiniana ebd. 1840. ARTH. RICHTER Neuplatonische Studien. H. 1: Ueber Leben und Geistesentwicklung d. Plotin. H. 2: Plotin's Lehre vom Sein. H. 3: Die Theologie und Physik d. Plot. H. 4: Die Psychologie d. Plot. Auch K. VOET Neuplatonismus und Christenthum 1ster (und einziger) Th. Berl. 1836 handelt von Plotin, beschränkt sich aber auf ziemlich unverarbeitete Auszüge. Weitere Erörterungen, über einzelne Punkte der plotinischen Lehre, werden später noch angeführt werden.

2) Näher 204 oder 205, da er am Schluss von Claudius' zweitem Regierungsjahr 66jährig starb (PORPH. v. Plot. 2). Doch ist möglicherweise auch diese Angabe, welche sich auf die Aussage des Eustochius stützt, ungenau; seinen Geburtstag wenigstens hatte Plotin, wie a. a. O. bemerkt ist, seinen Freunden verheimlicht.

3) Und zwar in Lyko, wie EUNAP. v. soph. S. 6, oder Lykopolis, wie DAVID Schol. in Arist. 18 a 43. SUID. *Πλωτ.* sagt. PORPHYR scheint jedoch seinen Geburtsort nicht gekannt zu haben, da er c. 1 ausdrücklich bemerkt, Plot. habe nie über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Vaterstadt gesprochen. Erst c. 3 nennt er Alexandria als den Ort, wo er seine Studien machte.

4) Er war damals, wie er selbst bei PORPH. 3 erzählt, 28 Jahre alt.

5) PORPH. a. a. O. S. o. 501, 3.

6) Nach Porphyry könnte er diess erst gethan haben, nachdem Herennius und Origenes mit der Veröffentlichung der Lehre des Ammonius den Anfang gemacht hatten, wenigstens, wenn das Versprechen, *μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν*

sich Plotin durchaus an die Lehre des Ammonius gehalten haben¹⁾; und er selbst mag hievon zeitlebens überzeugt gewesen sein; hat doch auch Plato sein ganzes System Sokrates in den Mund gelegt und von den Neuplatonikern keiner bezweifelt, dass die Lehre seiner Schule nichts anderes sei als der ächte Platonismus. In Wirklichkeit geht aber freilich, wie bereits nachgewiesen wurde, Plotin, so wie er sich uns in seinen Schriften zeigt, über Ammonius weit hinaus. Dagegen weist sein anfängliches Einvernehmen mit Origenes, der doch später weit genug hinter ihm zurückblieb (s. o. 515 f.), darauf hin, dass beim Beginn seiner römischen Lehrthätigkeit die Annahmen, welche sein System von dem seines Lehrers unterscheiden, noch nicht mit Bestimmtheit herausgearbeitet waren, und so mögen es gerade die zehn ersten, seiner Schriftstellerei vorangehenden²⁾ Jahre seines römischen Aufenthalts sein, in denen sein System allmählich Gestalt gewann. Plotin's Unterricht fand vielen Beifall auch bei Leuten aus den höheren Ständen³⁾; in der Folge gehörte selbst der Kaiser Gallienus und mit andern Frauen⁴⁾ die Kaiserin Salonina zu Plotin's Verehrern⁵⁾. Er hatte diesen Erfolg nicht blos dem Umfang seines Wissens⁶⁾, der Originalität und Bedeutung seiner Gedanken⁷⁾, der geschickten und |

Ἀμμωνίου δογματῶν, streng zu nehmen, und nicht (wie ich vermuthete) auf Schriften zu beschränken ist. Dies wurde jedoch schon S. 502, 4 in Zweifel gezogen, und man sieht auch nicht, wesshalb Plotin nach Rom gieng, wenn nicht in der Absicht, hier als Lehrer aufzutreten.

1) Vgl. S. 502, 1.

2) S. u. 525, 3.

3) PORPH. 7, welcher eine Reihe plotinischer Schüler aufzählt, auf die ich später zurückkommen werde, und namentlich auch bemerkt, dass sich nicht wenige Senatoren unter seinen Zuhörern befunden haben.

4) A. a. O. 9.

5) A. a. O. 12, wo auch des wunderlichen (von HEGEL Gesch. d. Ph. III, 34 ganz richtig beurtheilten) Planes erwähnt wird, die Gunst des Kaiserpaars zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten.

6) PORPH. 14 versichert wenigstens, er sei ausser der Philosophie auch in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik, Musik vollkommen zu Hause gewesen.

7) Worüber auch a. a. O.; s. o. 502, 1.

anregenden Art seines Unterrichts¹⁾, sondern auch seiner gediegeuen, vertrauenerweckenden Persönlichkeit²⁾, dem sitt-

1) In Porphyry's Schilderung seiner Lehrthätigkeit treten gerade die Züge hervor, von welchen der Erfolg eines Lehrers, neben dem inneren Werth dessen, was er bietet, vorzugsweise abhängt: Plotin ist seinen Schülern nicht nur selbst ein unerreichtes Vorbild unablässiger und begeisterter wissenschaftlicher Arbeit, sondern er gibt auch das, was er gibt, in der gewinnendsten Art, und weiss die befähigten unter seinen jüngeren Freunden selbstthätig an seinen Forschungen zu betheiligen. Vgl. c. 13: *Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνουσίαις φράσαι μὲν ἱκανὸς καὶ εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δὲ τισὶ λήξαι ἀμαρτάνων*· so habe er z. B. statt *ἀναμνησθήσεται* regelmässig (wohl einer dialektischen Aussprache folgend) *ἀναμνημίσχεται* gesagt. *ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἐνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσωποῦ αὐτοῦ τὸ ὡς ἐπιλάμποντος, ἐράσμιος μὲν ὑφ' ἑᾶς, καλλίων δὲ τότε μάλιστα ἐρώμενος, καὶ λεπτὸς τις ἰδρὼς ἐπέθει καὶ ἡ πραότης διέλαμπε καὶ τὸ προσήνὲς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἐδείκνυτο καὶ τὸ εὖτονον*. Als Beweis der letzteren Eigenschaft führt P. an, dass er selbst sich einmal drei Tage lang mit Plotin über das Verhältniss der Seele zum Leib unterhalten habe; darüber sei jemand gekommen, welcher von ihm einen Vortrag über die Kategorien hören wollte, um ihn für eine Schrift zu benützen, und über der Besprechung mit Porphyry ungeduldig wurde, Plotin aber habe ihm gesagt: *ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λύσωμεν τὰς ἀπορίας εἰπεῖν τι κατ' ἑκάστης εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνατόμεθα*. Porphyry bemerkt dabei c. 3 unter Berufung auf Amelius, in der ersten Zeit von Plotin's römischer Wirksamkeit habe die Herbeiziehung seiner Schüler zur wissenschaftlichen Besprechung sogar zu mancherlei Unordnungen geführt (*ἦν δὲ ἡ διατριβὴ ὡς ἂν αὐτοῦ ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνύπας ἀτακίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας*); sei es, dass er selbst noch nicht den rechten Ton gefunden hatte, oder dass jene sich erst an diese, damals, wie es scheint, ausser Uebung gekommene Behandlung des philosophischen Unterrichts gewöhnen mussten. Nicht selten veranlasste er seine Zuhörer auch zur Abfassung von Schriften, welche der Vertheidigung seiner Ansichten gewidmet waren; Beispiele finden sich a. a. O. 15. 16. Einen Haupttheil seines Unterrichts scheint die Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften gebildet zu haben, deren frühere Commentatoren er mit seinen Schülern fleissig las, ohne sich jedoch von ihnen abhängig zu machen. Seine eigenen Erklärungen waren kurz und prägnant. Ebd. 14 vgl. S. 502, 1.

2) Der Ernst und die Anstrengung seiner Gedankenarbeit spricht aus Plotin's Schriften; *τὴν γε πρὸς ἑαυτὸν προσοχὴν*, sagt auch Πορφ. 8, *οἷα ἂν ποτε ἐχάλασεν ἢ μόνον ἐν τοῖς ὕπνοις, ὃν ἂν ἀπέκρουεν ἢ τε τῆς τροχῆς ὀλιγότης (οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤφατο) καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν διαρκὲς αὐτοῦ ἐπιστροφή*. Dadurch liess er sich aber nicht abhalten, auch seinen sonstigen Obliegenheiten gewissenhaft nachzukommen, und namentlich für die Erziehung und Vermögensverwaltung der zahlreichen Mündel beiderlei Geschlechte, die ihm sterbende Freunde anvertraut hatten,

lichen Ernst und der religiösen Weihe zu danken, die | sich in seiner ganzen Erscheinung aussprach¹⁾. Die Reinheit seines Charakters²⁾, die hohe Begeisterung, von der er sich erfüllt zeigte³⁾, der überraschende Scharfblick, mit dem er die Menschen durchschaute⁴⁾, die Enthaltungen, die er nach pythagoreischem Vorgang mit aller Strenge beobachtete⁵⁾ —

Sorge zu tragen (a. a. O. c. 9); und während er dabei, wie Porph. wiederholt, *τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτε ἂν ἐγρηγορότως ἐχάλασεν*, war er *πρὸς καὶ πᾶσιν ἐκκείμενος τοῖς ὁπωσοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἰσχυρόσι*, so dass er während seines 26jährigen Aufenthalts in Rom selbst unter den vielen, deren Streitigkeiten er zu schlichten hatte, niemand zum Feinde gehabt habe.

1) Wie viel gerade diese Eigenschaften zu Plotin's Ansehen beitrugen, sieht man schon an dem lebhaften Interesse mancher Frauen für ihn; ihre Begeisterung für die „Philosophie“ (PORPH. 9) hatte gewiss weit mehr religiöse als wissenschaftliche Motive und galt mehr dem Philosophen als der Philosophie.

2) Von welcher ausser dem vorl. Anm. angeführten auch die Erzählung über Diophanes b. PORPH. 15 Zeugniß gibt.

3) PORPH. 14: *ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύτοις, βραχύς τε καὶ νοήμασι πλεονάζων ἢ λέξει, τὰ πολλὰ ἔνθουσιων καὶ ἐκπαθῶς φράζων καὶ μετὰ συμπαθείας ἢ παραδύσεως* („und mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung,“ mehr erbaulich als didaktisch). Als Porphyry ein Gedicht, *ἱερὸς γάμος*, vortrug, welches einer der Anwesenden *διὰ τὸ μυστικῶς πολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως εἰρησθαι* verrückt nannte, belobte ihn Plotin mit den Worten: *ἔδειξας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην* (ebd. 15.).

4) PORPH. 11 erzählt mehrere Beweise dieses Scharfblicks, welche er selbst allerdings nur als *περιουσία ἡθῶν κατανοήσεως* bezeichnet, welche aber doch schon nach seiner Schilderung ganz geeignet waren, auf ein übernatürliches Wissen zurückgeführt zu werden.

5) Plotin's Ansicht vom Sinnenleben, die von der neupythagoreisch-platonischen nicht verschieden ist, fand auch in seinem persönlichen Verhalten ihren bezeichnenden Ausdruck. „Er schien sich ordentlich zu schämen, dass er einen Leib habe“, sagt PORPHYR c. 1; und aus diesem Grunde redete er nicht allein nie von seinen Eltern und seiner Herkunft, sondern er weigerte sich auch beharrlich, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen: ob es denn an dem Scheinbild (*εἰδωλον*), in welches die Natur uns gehüllt habe, nicht genug sei, dass man von demselben noch ein zweites dauernderes Scheinbild hinterlassen solle? Dieser Stimmung entspricht nun nicht allein die übertriebene Schamhaftigkeit, die ihm verbot, in seiner letzten Krankheit ein Klystier zu nehmen, und die Gleichgültigkeit, mit der er überhaupt diese Krankheit behandelte (a. a. O. 12), sondern auch die Ascese, die er sich zur Pflicht machte. Er war unverheirathet, enthielt sich der Thier-

alle diese Züge machten einen solchen Eindruck auf seine Umgebung, dass selbst seine nächsten Freunde sich ihm nur mit verehrungsvoller Scheu | zu nahen wagten und auch das ausserordentlichste bei ihm nicht unglaublich finden konnten¹⁾. Als den vollgültigsten Beweis seiner höheren Natur betrachteten sie aber die Leichtigkeit, mit welcher er zu jener unaussprechlichen Einigung mit dem Urwesen gelangte, die das höchste Ziel aller neuplatonischen Mystik ist²⁾. | Uns

kost so streng, dass er deshalb Theriak zu nehmen verweigerte (ebd.), und lebte überhaupt auf's mässigste (s. o. 522, 2). Als einer seiner Freunde, der Senator Rogatianus, seine Prätur niederlegte, sein Vermögen weggab, seine Sklaven freiliess, das Leben eines Cynikers führte und jeden andern Tag fastete, wurde er von Plotin höchlich belobt (ebd. 7).

1) M. vgl. die Erzählung bei PORPH. 10: Der Alexandriner Olympius, welcher die Schule des Ammonius gleichfalls, aber nur kurze Zeit, besucht hatte, sei in seiner Eifersucht auf Plotin so weit gegangen, dass er durch magische Künste verderbliche Einflüsse der Gestirne auf ihn zu leiten suchte. Diese Versuche haben jedoch auf Plotin keine weitere Wirkung ausgeübt, als dass er sie durch eine eigenthümliche Zusammenziehung seines Leibes empfand; dagegen sei die Sache für Olympius so übel abgelaufen, dass er die Macht der Seele Plotin's selbst anerkennen musste. — Ein ägyptischer Priester habe Plotin's Dämon herbeibeschworen; statt des Dämon sei aber ein Gott höherer Ordnung erschienen, leider jedoch in Folge einer Störung der Handlung alsbald wieder verschwunden. — Als Amelius einmal den Plotin aufforderte, ihn zu einem Opfer zu begleiten, habe dieser es mit den Worten abgelehnt: *ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους*. Hat Plotin diess wirklich gesagt, so wollte er damit ohne Zweifel ausdrücken, die Gottheit müsse im Innern des Menschen einkehren, nicht ausser ihm in den Tempeln aufgesucht werden. Seine Freunde vermutheten aber in diesem *μεγαλγορεῖν* einen verborgenen Sinn, ohne dass doch einer gewagt hätte, ihn darüber zu befragen. In dem Augenblick, als Plotin den Geist anshauchte, sollte eine Schlange (die Erscheinung des Genius) sich unter seinem Bett gezeigt haben, und in eine Mauerritze geschlüpft sein (s. a. O. 2). Nach seinem Tode befragte Amelius das delphische Orakel, wo seine Seele hingegangen sei, und erhielt zur Antwort ein wortreiches Lobgedicht auf den Philosophen, das versichert, er sei ein Dämon, *δαίμονος αἰσῇ θειοτέρῃ πελάων*, geworden. Porphyr, welcher bekanntlich auf Orakel besonders viel hielt, commentirt dieses schwache Machwerk als das unantastbarste Zeugniß für die Grösse seines Meisters.

2) PORPH. 23: οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φῶτι πολλάκις ἀνάγοντι ἐαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐννοαῖαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑψηλόμενους ὁδοὺς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκείνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφήν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἰδρυμένος. Er selbst, Porphyr, habe diese Vereinigung Einmal, in

wird diese Thatsache ein Anzeichen der Gewalt sein, welche das abstrakte Denken und das erregte Gefühl zugleich über Plotin ausübten; wir werden daraus erkennen, wie energisch er sich in seinen Gegenstand versenken und seiner selbst in ihm vergessen konnte, wie die wissenschaftliche Betrachtung für ihn mit der religiösen zusammenfloss und mit aller Gluth der Andacht sich erfüllte; wie leicht ihm aber auch in einem solchen Zustand der Erregung die Klarheit des Bewusstseins und die Bestimmtheit des besonnenen Denkens verloren gieng.

Im Jahr 270 erlag Plotin nach längeren Leiden auf einem Landsitz in Campanien, wohin er sich zurückgezogen hatte, einer Krankheit¹⁾. Seine Ansichten hat er in zahlreichen Abhandlungen niedergelegt, welche sein Schüler Porphyrius nach seinem Tod in seinem Auftrag herausgab²⁾. Alle diese Abhandlungen stammen aus Plotin's späteren Jahren³⁾, und sie zeigen, wie sich schon hiernach erwarten lässt, den gleichen philosophischen Standpunkt⁴⁾, wenn sich auch in

seinem 68sten Jahr, erreicht, Plotin, während er bei ihm war (263—268), viermal.

1) Das nähere hierüber bei PORPH. 2.

2) A. a. O. 24. 7. 18. Auch Inhaltsübersichten zu allen, ausser dem Buche *π. τοῦ καλοῦ*, und Erläuterungen zu mehreren hatte Porphyrius verfasst (a. a. O. 26, wo RITTER IV, 582, wie mir scheint, ohne Noth eine Schwierigkeit findet); dieselben haben sich jedoch nicht erhalten. Nach dem Scholion zu ENN. IV, 4, 29 Schl. (II, 786 Creuz. I, 301 Kirchh.) gab es noch eine zweite Ausgabe Plotin's, welche Eustochius (ohne Zweifel der von PORPH. a. a. O. 27 genannte Schüler und Freund desselben) besorgt hatte; wir wissen aber nicht, ob sie gleichfalls alle Schriften umfasste. Für CREUZER's Vermuthung (III, 79 f. s. Ausg.), dass unsere Recension derselben aus der porphyrischen und der eustochischen gemischt sei, sehe ich keinen genügenden Grund. Ein Theil von Plotin's Schriften war schon bei seinen Lebzeiten, doch zunächst nur für einen gewählten Kreis, herausgegeben worden (PORPH. a. a. O. 4. 19 f.).

3) Nach PORPH. a. a. O. 4 f. begann Plotin mit der Abfassung von Schriften im ersten Jahr Gallien's (254), also in seinem 50sten Lebensjahr. Neun Jahre später, als Porphyrius mit ihm bekannt wurde, hatte er schon 21 Bücher fertig, welche dort aufgezählt sind; nach weiteren 5—6 Jahren, als Porphyrius nach Sicilien gieng, hatten sich diese um 24 vermehrt; in den 2 Jahren bis zu Plotin's Tod kamen dazu noch neun.

4) Die Abfassungszeit der einzelnen Schriften ist daher für ihren Gebrauch von geringer Erheblichkeit; und wenn auch KIRCHHOFF in seiner

der Behandlung eine gewisse Ungleichheit unter ihnen findet¹⁾. Sorgfältig durchdacht, aber rasch niedergeschrieben und jeder nachträglichen Feile entbehrend²⁾, stellen sie durch ihre gedrängte, oft fast räthselhafte Ausdrucksweise dem Verständ-

so werthvollen Ausgabe (Lpz. 1856) die herkömmliche, von Porphyry beim ersten Erscheinen der Sammlung festgestellte Anordnung und Eintheilung verlassen hat, um statt der sechs Enneaden Porphyry's (welche freilich nur künstlich, durch Zerlegung einzelner Abhandlungen, gewonnen wurden) 48 Stücke in chronologischer Ordnung aufzuführen, die sich aber nicht immer mit Sicherheit feststellen lässt, scheint es mir doch besser, nach der Eintheilung Porphyry's und nach den Seitensahlen der Basler Ausgabe von 1580 zu citiren, welche auch in den sämtlichen späteren angegeben sind. (Die Unterabtheilungen der Seiten, A, B u. s. w., beginnen in derselben, wenn ein neues Kapitel kommt, in der Regel aufs neue mit A). Eine Anordnung der sämtlichen Bücher nach ihrem Inhalt versucht RICHTER Neupl. Stud. IV, 4 ff.; da sie aber eben nicht in der Ausführung eines einheitlichen Planes geschrieben sind, stößt er dabei auf manche Schwierigkeiten. Die erste Ausgabe der Enneaden nach der Basler ist die CREUZER'sche (Oxf. 1835, in verbessertem Abdruck ihres Textes, besorgt von MOSER, Par. 1855). Ihr folgte 1856 die KIRCHHOFF's, dieser 1878, 1880 H. F. MÜLLER's Ausgabe und Uebersetzung, 1883 f. VOLKMAN's Ausgabe. Ein Auszug aus Plotin ist (wie ROSE D. Lit. Z. 1883, Sp. 843 f. gezeigt hat) die sog. Theologie des Aristoteles, die DIETERICI 1882 arabisch, 1883 deutsch herausgegeben hat, deren griechische Urschrift aber gewiss nicht (wie jene vermuthen) von Porphyry, sondern von einem viel jüngeren Neuplatoniker herrührte.

1) ΠΟΡΦ. 6: ὥσπερ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρῶτην ἡλικίαν (zwischen dem 50sten und 59sten Jahr!), τὰ δὲ ἀκμάζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονουμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Die ersten 21 seien *ελαφροτέρας δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρχοῦν μέγεθος ἐχούσης*, die zweite Klasse zeige den Höhepunkt seiner Leistung und enthalte mit wenigen Ausnahmen die vollendetsten Werke, die neun spätesten Bücher, und besonders die vier letzten von ihnen, lassen die Abnahme seiner Kraft erkennen. Doch wird dieses Urtheil in Betreff der einzelnen Stücke vielfach zu beschränken sein.

2) ΠΟΡΦ. 8: Plotin habe, was er einmal niedergeschrieben, nicht bloß nicht geändert, sondern es auch wegen seiner schwachen Augen nicht wieder durchgelesen. Seine Handschrift sei ferner undeutlich gewesen, und er habe sich nie, so lang er lebte, um die Rechtschreibung, sondern immer nur um den Sinn bekümmert. *Συντελέσας γὰρ παρ' ἑαυτῷ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σκέμμα, ἐπειτα εἰς γραφὴν παραδιδούς ἃ ἐσκέπτετο, συνείρεν οὕτως γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ συνδιέθικεν, ὥς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραγόμενα*. Auch wenn er durch ein Gespräch im Schreiben unterbrochen wurde, habe er in Gedanken sich fortwährend mit seinem Gegenstand beschäftigt, und nach Beendigung des Gesprächs seine Arbeit fortgesetzt, ohne das niedergeschriebene erst nachzusehen.

niss manche Schwierigkeit entgegen; und da es bei ihnen nicht auf die fortlaufende Entwicklung eines philosophischen Lehrgebäudes, sondern nur auf die Erörterung einzelner Fragen, theilweise aus Anlass platonischer Stellen, abgesehen ist, | tritt der Zusammenhang und die Gliederung des plotinischen Systems nicht immer klar hervor. Doch sind diese Schwierigkeiten schwerlich von der Art, dass wir nicht über Plotin's Ansichten, so weit er selbst sie zu wissenschaftlichen Ueberzeugungen entwickelt hatte, wenigstens bei allen wichtigeren Fragen in's reine kommen könnten.

Die subjektive Grundlage dieser Philosophie bildet jene Sehnsucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit, jenes Hinausstreben über alles endliche, beschränkte und bestimmte, und über die ganze Welt unseres Bewusstseins überhaupt, worin wir schon früher die innerste Wurzel des Neuplatonismus erkannt haben. Sein objektiver Ausgangspunkt liegt in der Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, welche der platonischen Schule von jeher für das sicherste Merkmal ihrer Abkunft gegolten hat. Diese Unterscheidung steht den Neuplatonikern so zweifellos fest, dass es Plotin gar nicht nöthig findet, sie ausdrücklich zu begründen; so leicht sich auch übrigens eine solche Begründung aus seinen vielfachen Ausführungen über die Unwahrheit und Wesenlosigkeit der Sinnenwelt entwickeln liesse. Der Geist kann, wie er glaubt, nicht denkend in sich gehen, ohne zugleich sich zur übersinnlichen Welt zu erheben; seine Zurückziehung aus dem Aeussern ist unmittelbar Berührung mit der Gottheit¹⁾. Die Realität jenes Uebersinnlichen erst zu beweisen, kommt ihm nicht in den Sinn: sie ist ihm in seinem Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben, durch das Bedürfniss des Geistes, der in der Sinnenwelt nirgends festen Fuss fassen kann, unbedingt gefordert. Mit der Betrachtung der übersinnlichen Welt fängt auf diesem Standpunkt die Philosophie an; sie bildet daher den ersten Haupttheil des Systems, und es geht ihr keine propädeutische oder erkenntnistheoretische Grundlegung voran, vielmehr erhält die Er-

1) Vgl. S. 481 f.

kenntnisslehre umgekehrt erst aus der Methaphysik ihre nähere Bestimmtheit, die Methode des Erkennens ist von der Auffassung seines Gegenstandes abhängig¹⁾. Der übersinnlichen Welt steht die Erscheinungswelt entgegen, sie geht aber zugleich auch aus ihr hervor, und wir können die eine nicht betrachten, ohne durch sie zu der andern geführt zu werden. An jenen ersten Theil des Systems schliesst sich daher als zweiter die Lehre von der Erscheinungswelt an. In ihr findet sich der Mensch vor; aber vermöge seiner höheren Natur strebt er aus ihr heraus, und eben diess ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Streben zu leiten und die Rückkehr der Seele zum Uebersinnlichen zu vermitteln. Von dieser Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt wird der dritte Haupttheil des Systems zu handeln haben²⁾. |

1) BRANDIS eröffnet seine Darstellung des plotinischen Systems (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 322) mit einer Erörterung über Plotin's Erkenntnisslehre. Indessen bemerkt er selbst S. 330, dieselbe gehe, im Unterschied von der platonisch-aristotelischen, nicht von dem erkennenden menschlichen Subjekte, sondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntnisse aus; und wenn wir die Abhandlungen näher ansehen, welche er als die Hauptsitze dieser Erkenntnisslehre bezeichnet, Enn. V, 3 und 5, so zeigt sich, dass beide Plotin's ganze Metaphysik voraussetzen, und mehr noch vom göttlichen, als vom menschlichen Erkennen handeln.

2) Diese Anordnung des Stoffes ist durch den Charakter des plotinischen Systems so nahe gelegt, dass ihr die meisten Darstellungen im wesentlichen folgen, wenn sie auch die Haupttheile nicht immer ausdrücklich unterscheiden. Auch KIRCHNER entfernt sich schliesslich nicht so weit von derselben, als man nach der vorläufigen Auseinandersetzung S. 29 ff. erwarten könnte. Nach dieser Darstellung gieng Plotin von dem Gegensatz der Ideen- und Sinnenwelt aus, und indem er zwischen beide als vermittelndes die Seele einschob, erhielt er zunächst drei Gebiete des Wirklichen: der Geist, die Weltseele und die Natur; zu diesen kamen dann aber noch die zwei höchsten metaphysischen Principien, die Gottheit und die Materie, welche beide ausserhalb der gesammten Wirklichkeit stehen, jene über, diese unter ihr, und so erhält man die fünf Stufen des Seins, mit denen sich Plotin's „Construction des Universums“ (S. 35—114) beschäftigt. An diese schliesst sich dann bei Kirchner u. d. T. „der Mensch und seine Bestimmung“ ein zweiter Abschnitt an, welcher zuerst den vorirdischen Zustand und Fall der Seele, dann den irdischen Zustand, und als drittes das Dasein nach dem Tode bespricht; Nr. 2 umfasst a) „die allgemeinen Bedingungen“, b) „die Stufen der Befreiung“, d. h. die psychologischen und die ethisch-religiösen Lehren. Allein so erscheinen Plotin's Ansichten über die Natur und die

A. Die übersinnliche Welt.

3. Plotin's Lehre über das Urwesen.

Plato hatte von der sinnlichen Erscheinung die Gedanken- oder Ideenwelt unterschieden, und die Seele zwischen beide in die Mitte gestellt. Die Entstehung der Seele hatte er aber nur mythisch geschildert, ohne eine strengere Ableitung derselben aus der Idee zu versuchen; und ebensowenig hatte er die Ideen selbst aus einem höheren, über ihnen stehenden Princip abgeleitet, sondern er war bei denselben als einem höchsten und letzten stehen geblieben¹⁾. Für die Erscheinungswelt vollends hatte er in dem, was man die platonische Materie nennt, einen eigenthümlichen, von der Idee unabhängigen Erklärungsgrund nöthig gefunden. Plotin weicht in allen diesen Beziehungen erheblich von ihm ab. Ihm genügt es in seiner Ueberschwänglichkeit nicht an den Ideen und an dem göttlichen Denken, in das er sie verlegt, sondern er

Bestimmung des Menschen nur als eine nachträgliche Anwendung seiner Metaphysik; während doch diese nicht bloß an der Betrachtung des menschlichen Wesens ihr Vorbild hat, sondern auch erst in der Erhebung des Menschen zur Gottheit das Ziel erreicht, auf das sie von Anfang an angelegt ist; während, mit Einem Wort, die Idee des Urwesens und die Rückkehr des menschlichen Geistes zu demselben die zwei sich gegenseitig voraussetzenden Pole sind, zwischen denen das ganze System sich bewegt. Ungenau ist es ferner, wenn die Seele hier zwischen Idee und Erscheinung schlechtweg in die Mitte gestellt wird, denn Plotin selbst rechnet sie, wie wir finden werden, noch zur übersinnlichen Welt. Dass endlich von der Natur früher gesprochen wird, als von der Materie, während die Natur doch nur die von der Seele gestaltete Materie ist, gereicht dieser Construction gleichfalls nicht zur Empfehlung.

1) Plato hatte zwar die Idee des Guten über alle andern hinausgehoben (vgl. Bd. II a, 707 ff.), und Plotin's Lehre vom Urwesen konnte daran allerdings anknüpfen; aber beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, dass das Gute Plato's nur die höchste unter den Ideen ist, das Urwesen Plotin's ein über die gesammte Ideenwelt und den sie umfassenden Nus hinausliegendes, seinem ganzen Wesen nach von den Ideen verschiedenes Princip. Ebensowenig kann man dasselbe (mit KIRCHNER S. 34. 185) mit dem Einem zusammenstellen, welches nach Aristoteles (s. Bd. II a, 947 f. 750, 2. 751, 3) nebst dem Unbegrenzten Element der Ideen sein soll. Denn dieses Eine ist als Bestandtheil der Ideen in ihnen, das Eine Plotin's dagegen als transcendente Ursache derselben ausser und über ihnen.

nimmt seinen Standpunkt noch jenseits der Ideenwelt, und setzt als den Urgrund alles Seins dasjenige, was über das Denken und die Denkbarkeit hinaus liegt. Dafür aber lässt er aus diesem transcendenten Princip alles ohne Ausnahme und selbst die Materie, in geordneter Abfolge hervorgehen; und wenn hiebei zwischen der Körper- und Geisterwelt immer noch eine unausgefüllte Kluft bleibt, so wird dagegen die Seele mit | dem, was über ihr steht, noch ausdrücklicher, als bei Plato, zur übersinnlichen Welt zusammengefasst. Während daher Plato zwei ursprüngliche Principien gehabt hatte, ein positives, die Ideen, und ein negatives, die Materie, so haben wir bei Plotin zwar ähnlich, wie dort, zunächst das Uebersinnliche von dem Sinnlichen zu unterscheiden, dessen allgemeine Grundlage die Materie ist; dagegen wird einerseits die ursprüngliche Zweiheit der Principien aufgegeben, indem alles in letzter Beziehung aus Einer höchsten Ursache hergeleitet wird; andererseits aber stuft sich die übersinnliche Welt in eine Dreiheit ab: das erste ist das Urwesen, welches über alles Sein und Denken erhaben ist; das zweite das Denken und die reinen Gedanken, in die es sich auseinanderlegt, die Ideen; das dritte das zur Materie hinneigende übersinnliche Wesen, die Seele. In diesen drei Principien sind alle jenseitigen Kräfte beschlossen¹⁾.

Was nun zunächst Plotin's Lehre über das Urwesen, oder über die Gottheit im absoluten Sinne betrifft, so knüpft sich diese ganz an die Unterscheidung des Einheitlichen von dem Mannigfaltigen, des Gedachten von dem Denkenden. Plato hatte an die Spitze der Ideenwelt das Gute gestellt, welches aber für ihn, seiner eigentlichen Meinung nach, mit der göttlichen Vernunft zusammenfällt²⁾, und welches auch abgesehen davon keinesfalls absolute, alle Vielheit von sich ausschliessende Einheit sein könnte, da ja alle Ideen eine Mehrheit von Bestimmungen in sich haben³⁾. Dieselbe Stelle

1) Vgl. II, 9, 1, wo Plotin gegen die Gnostiker ausführt, dass diess die naturgemässe Ordnung sei, μήτε πλεῖω τούτων τίθεσθαι ἐν τῇ νοητῇ μήτε ἐλάττω.

2) Vgl. Bd. II a, 708 ff.

3) A. a. O. 653 ff. Ebendesshalb bezeichnete Plato neben dem Eins

nimmt bei Aristoteles der göttliche Geist oder das Denken ein ¹⁾, und soll auch dieses Denken nur sich selbst zum Inhalt haben, so ist es doch immerhin beides, denkendes und gedachtes. Auch von den späteren Platonikern | war keiner mit seiner Gottesidee über den Begriff der Vernunft hinausgegangen, nicht einmal Philo hatte diess, streng genommen, gethan; denn er behauptet zwar die Eigenschaftslosigkeit Gottes, aber er behandelt ihn zugleich als ein persönliches und durch persönliche Willensakte in den Weltlauf eingreifendes Wesen, zu dessen immanenten Attributen die Weisheit, also das vollkommenste Denken, gehört ²⁾. Erst Plotin ist es, welcher die Gottheit, um alle Vielheit aus ihrem Begriff ganz auszuschliessen, von der höchsten Vernunft ausdrücklich unterscheidet, und über sie hinausrückt. Das erste, sagt er, kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten ³⁾, und alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist ⁴⁾; im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, des Wesens und der Thätigkeit ⁵⁾; das | erste wird daher nicht das Denken sein können,

das Unbegrenzte oder das Grosse und Kleine als Bestandtheil der Ideen; ebd. 750 f.

1) Diess auch insofern, wiefern der aristotelische Nus als höchster Weltzweck ebenso mit dem Guten zusammenfällt, wie das platonische *ἀγαθόν* mit dem Nus; vgl. Bd. II b, 373³.

2) S. o. S. 471.

3) V, 3, 12. 509 B: *δεῖ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀγ' οὐ καὶ τὸ πολὺ· ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον*. V, 6, 3 Anf.: *οὐ δύναται γὰρ πολλὰ [sc. εἶναι] μὴ ἐπὶ ὄντιος, ἀγ' οὐ, ἢ ἐν ᾧ [sc. τὰ πολλὰ ἔστιν], ἢ ὅλως ἐνός, καὶ τούτου πρῶτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον*. VI, 6, 13. 683 C: *εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἓν, ἐπεὶ καὶ ὅταν πληθος λέγῃ πλείω ἐνός λέγῃ*.

4) VI, 9, 1 Anf.: *Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἔστιν ὄντα καὶ ὅσα ὑποσῶν λέγεται ἐν τοῖς οὖσι εἶναι· τί γὰρ ἂν καὶ εἴη εἰ μὴ ἐν εἴη; ἐπεὶ περ ἀφαιρεθέντα τοῦ ἐν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἔχειν* — was dann im folgenden weiter ausgeführt wird. Vgl. VI 6, 13. 684 C.

5) III, 8, 7 (8). 349 E: *Ἰνwiefern ist der Nus eine Vielheit? ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἓν· εἰ δὲ μὴ, οὐ γίνεται νοῦς*. ebd. c. 8 (9). 350 B: *[νοῦς] οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπ' ἐκείνῃ αὐτοῦ . . . πρῶτον μὲν ὅτι πληθος ἐνός ὑστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιοῦτου τὸ ὄντως ἓν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοη-*

sondern nur das, was über dem Denken ist¹⁾). Oder wenn wir das Urwesen als das Gute bestimmen wollen, so hat das

τὸν ἄμα, ὥστε δύο ἄμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. VI, 9, 5. 763 A: τοῦτο δὲ (der Nus) κυριώτερον ψυχῆς, οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἐν μηδὲ ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ τὸ ἐν καὶ ἡ πάντων ἀρχή . . . δεῖ τι πρὸ τοῦ εἶναι ἐν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἐν, ἐνοειδούς δέ, ὅτι αὐτῷ μὴ διεσχέδασται ὁ νοῖς, ἀλλὰ σύνηστιν ἐκείτῳ ὄντως οὐ διαρτήσας ἐαυτὸν τῇ πλησίον μετὰ τὸ ἐν εἶναι, ἀποσιτῆναι δὲ πως τοῦ ἐνὸς τολμήσας. V, 8, 10. 506 B f.: damit der Nus sich selbst anschaut, muss er ein vielfaches sein und sich auf ein anderes beziehen (ἐτέρου εἶναι), das er anschaut (sich selbst, sofern er Objekt der Anschauung ist, als anderer gegenübertreten). Was schlechthin Eins ist, hat nichts, auf das seine Thätigkeit sich beziehen könnte, denn alle Thätigkeit (alles ἐνεργεῖν) ist Fortgang zu etwas (προβαίνειν εἰς τι, προέρχεσθαι ἐπὶ τι): διὸ δεῖ τὸ ἐνεργοῦν ἢ περὶ ἄλλο ἐνεργεῖν ἢ αὐτὸ πολὺ τι εἶναι, εἰ μέλλοι ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ. Das Denken aber ist Thätigkeit. δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυοῖν εἶναι καὶ ἡ ἔξω θάύτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἄμφω. Aehnlich führt Plotin VI, 7, 39 aus, dass das Urwesen nicht denken könne, denn jedes Denken setze eine ἐτερότης, die Unterscheidung des Denkenden von seinem Gegenstande voraus; auch wenn der νοῦς sich selbst denke, werde er πολὺς, νοητὸς, νοῶν, κινούμενος, καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ. Ebd. c. 37. 729 A wird gegen den aristotelischen νοῦς ἐαυτὸν νοῶν eingewendet: εἰ μὲν οὐσία ἐστὶν αἰεὶ νοοῦσα . . . δύο ὅμως λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἀπλοῦν λέγουσιν. V, 1, 4. 485 D: Der Nus ist zugleich νοῦς καὶ ὄν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον . . . οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἐτερότητος μὴ οὔσης καὶ ταυτότητος δέ.

1) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11 Schl.: εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολὺς ἐστι, . . . πληθύνει, δεῖ τὸ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἐσται· ἀλλὰ εἰ νοῦς ἐσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἐσται. Hiegegen lässt sich nun Plotin c. 12 einwenden: Das Erste könnte immerhin trotz der Einheit seines Wesens eine Mehrheit von Wirkungen haben. Darauf erwiedert er jedoch: ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσαι, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πλῆθος μὲν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ (so ist es seinem Wesen nach zwar keine Vielheit, aber ehe es gewirkt hat unvollkommen), εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια (wie beim aristotelischen Nus), ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πλῆθος, τοσαύτῃ ἐσται ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πλῆθος. τοῦτο δὲ τῷ μὲν νῷ συγχοροῦμεν, ὃ καὶ τὸ νοεῖν ἐαυτὸ ἀπεδίδωμεν, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντων οὐκέτι, denn jeder Vielheit müsse die Einheit vorangehen (s. S. 531, 3). Wollte man aber das letztere nur in Betreff der Zahl, nicht in Betreff der Dinge selbst einräumen, so wird dem Gegner zu bedenken gegeben, dass das Viele doch nicht zufällig zu einem Weltganzen (denn diess ist gemeint) verbunden sein könne, dass es mithin eine einheitliche Ursache voraussetze. Wollte man endlich annehmen, ἐξ ἐνὸς τοῦ νοῦ ἀπλοῦ ὄντος τὰς ἐνεργείας προελθεῖν, so würde man, wie Plotin bemerkt, bereits ein einfaches zu-

Denken an dem Guten seinen Inhalt und Gegenstand, ebendeshalb aber kann es nicht das Gute selbst sein; es wird gut durch die Theilnahme am Guten, wie es durch die Theilnahme an der Einheit eins | wird; es bedarf des Guten und Einen, also ist es nicht selbst die bedürfnisslose Güte und Einheit¹⁾. Das gleiche gilt auch von dem Sein oder dem Wesen, welches dem Plotin ohnediess, wie wir finden werden, in letzter Beziehung mit dem Denken zusammenfällt: es hat immer eine Mehrheit von Bestimmungen in sich, die reine Einheit kann nur jenseits des Seins liegen²⁾. Ganz allgemein endlich ist zu sagen: allem zusammengesetzten muss das schlechthin einfache vorangehen³⁾, jeder abgeleiteten und beziehungsweisen Einheit die absolute⁴⁾, allem bestimmten Sein

geben, welches den Thätigkeiten in der Art vorangieng, dass die letzteren als eigene Hypostasen von ihm verschieden wären; und diesem ersten und einfachen dürfte man keine Thätigkeit beilegen, da man ihm sonst auch Vielheit beilegen müsste; man dürfte es daher (wie des näheren gezeigt wird) auch nicht als Nus fassen.

1) III, 8, 10. 352 C: wie das Gesicht von dem Wahrnehmbaren, so erhält das Denken von dem Denkbaren seine Erfüllung und Vollendung: *τῇ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθόν, τί ἔδει ὀρᾶν ἢ ἐνεργεῖν ὅλως; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνεργεῖαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐθενὸς δεῖται· διὸ οὐδὲν ἔστιν αὐτῷ ἢ αὐτό . . . ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου* u. s. w. V, 3, 17. 515 A: man muss über den νοῦς hinausgehen, *διὰ τε ἄλλα πολλὰ . . . καὶ ὅτι ἕκαστον τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς μετέληκε, καὶ μετέχει ἐνός, οὐκ αὐτὸ ἐν* (an dem αὐτοῦ, dem Eins-an-sich bloß theilnimmt, nicht es selbst ist) u. s. w.

2) VI, 2, 17. 610 D: *ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος* (denn eben desshalb müssen wir etwas jenseits des Seienden liegendes annehmen), *ἐπειδὴ τὸ ὄν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτὸ ἔχειν ταῦτα* [τὰ, wie Kirchh. mit Recht beifügt] *ἡριθμημένα γένη* (die Kategorien) *καὶ εἶναι ἐν πολλὰ*. Weiteres später.

3) V, 4, 1. 516 B: *δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν τοῦτο καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό*.

4) V, 5, 4. 523 A: *ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἐν, καὶ ἀληθῶς ἐν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἐν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἐνὸς ἐν· δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῇ ἐν λαβεῖν, μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἐν ἢ πολλὰ*. καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἐν τῶν ἄλλων καὶ οὐδὲν ἑγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἐνός, οἱ μὲν τὸ καθαρῶς ἐν, εἰρηται. V, 6, 4. 536 A: *οὐχ οἷόν τε τοῦτο τὸ ἐν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἐν* (das Eine, im absoluten Sinn) *εἶναι, ἀλλ' ἔδει ἐν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι . . . πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο;*

dasjenige, was kein bestimmtes¹⁾, allem Sein und Denken überhaupt das, was Ursache des Seins und Denkens, der | Gesamtheit das, was weder die Gesamtheit noch ein Theil derselben ist²⁾. Durch alle diese Erörterungen zieht sich als Grundvoraussetzung die Behauptung durch, dass das ursprüngliche Sein ausser dem abgeleiteten, die Ursache ausser der Wirkung, die Einheit ausser der Vielheit, das Gedachte ausser dem Denkenden sein müsse³⁾; d. h. die Transcendenz

1) V, 3, 12 Schl.: Das Erste ist *ἐπέκεινα γνώσεως*: *ἐν γὰρ τι καὶ τὸ γινώσκειν, τὸ δὲ ἐστὶν ἄνευ τοῦ τί ἐν· εἰ γὰρ τί ἐν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἐν* (wenn es eine bestimmte Einheit ist, ist es nicht die Einheit an sich) *τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τί* (denn das Ansich, das Absolute, geht dem τί voran).

2) III, 8, 8. 351 B: wenn der νοῦς das allbelebende und alldurchdringende (*ζωὴ καὶ ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων*) ist: *ἐκ τίνος ἄλλου αὐτὸν εἶναι ἀνάγκη, ὃ οὐκ ἐστὶ ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ τοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. αὐτὴ δὲ οὐκ ἐστὶ τὰ πάντα οὐδὲ τί τῶν πάντων, ἵνα γεννησθῇ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλήθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἀπλούστερον. εἰ οὖν τοῦτο νοῦς ἐγέννησεν, ἀπλούστερον νοῦς δεῖ αὐτὸ εἶναι. Meint man aber (stoisch), αὐτὸ τὸ ἐν τὰ πάντα εἶναι, so müsste es entweder aus der Collectiveneinheit aller Dinge (den *πάντα σινηθροισμένα*) bestehen, dann wäre es aber später, als diese, oder wenn man es ihnen auch gleichzeitig setzen wollte, könnte es doch keinenfalls ihre ἀρχὴ sein; oder es müsste mit allen einzelnen Dingen identisch sein, dann könnten aber diese nicht als einzelne von einander verschieden sein. Ebd. c. 10. 353 A: *ὡς οὐκ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸ τῶν ἀστρῶν ὡμίχλος ἰδὼν τὸν ποιήσαντα ἐνθιμείται καὶ ζητεῖ, οὕτω χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον ὅς ἐθεάσατο... τοῦ κακείνου ποιητῆν... ζητεῖν... πάντως τοι οὔτε νοῦς ἐκείνος οὔτε κόσμος ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόσμου. (Κόσμος ist hier, wie öfters, Name des Nus nach PLATO Krat. 396 B: κόσμον γὰρ σημαίνει... τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκέραιον τοῦ νοῦ vgl. Prokl. Theol. Plat. V, 3, S. 253 u. Plotin freilich gibt ihm hier und V, 1, 7. 489 B die Bedeutung: Sohn, Jüngling, und V, 9, 8. 561 B, im Anschluss an den Bd. I, 708 besprochenen heraklitischen Sprachgebrauch, die Bedeutung: Sättigung.) III, 9, 3. 358 A: *δεῖ πρὸ πάντων ἐν εἶναι, πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν (das Urwesen) καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ. Ebd. B: τὸ μὲν πρῶτον δύναμις ἐστὶ κινήσεως καὶ στάσεως, ὥστε ἐπέκεινα τούτων, τὸ δὲ δεύτερον ἐστι καὶ κινεῖται περὶ ἐκείνο, καὶ νοῦς δὲ περὶ τὸ δεύτερον. VI, 9, 3. 760 E: *γεννητικὴ γὰρ ἔστι τοῦ ἐνὸς φύσις οὕσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν.****

3) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11. 508 C: Der Nus gelangt zum Denken, indem er sich mit dem νοητὸν erfüllt. *τὸ δὲ πρὸ τούτων ἢ ἀρχὴ τούτων οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὰ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἀπάντων. οὐ τοίνυν ἐν τι τῶν πάν-*

des | Uranfänglichen wird immer schon vorausgesetzt. Andernfalls hinderte nichts, statt des abstrakten, alle Vielheit von sich ausschliessenden Eins, mit Plato die durch sie gegliederte und erfüllte Einheit, statt des Gedachten, welches jenseits des Denkens liegt, mit Aristoteles die sich selbst denkende Vernunft, statt der Ursache, die schlechthin ausser der Gesamtheit ihrer Wirkungen steht, mit den Stoikern die dem Weltganzen selbst inwohnende wirkende Kraft als Urwesen zu setzen. Fragen wir aber, woher diese Voraussetzung stamme, so werden uns die Stellen den besten Aufschluss geben, in denen sich Plotin über die Nothwendigkeit ausspricht, das Urwesen auch jenseits des Denkens selbst zu suchen, denn gerade dieser Punkt ist es, wodurch er sich am bestimmtesten von seinen Vorgängern unterscheidet. Das Denken erscheint hier so in sich gebrochen, dass es seinen Inhalt nicht mehr sich selbst, sondern nur der Mittheilung eines höheren Wesens zu verdanken glaubt: weil es das Gute zum Objekt hat, kann es selbst nicht das Gute sein; die allgemeine und die individuelle Seite des Geistes, der Grund der Einheit und der Vielheit in unsern Vorstellungen, fallen an verschiedene Subjekte auseinander: weil das Denken als selbstbewusstes nicht ohne den Gegensatz ist, muss die Einheit ausser ihm selbst, in dem, was über das Denken und Bewusstsein hinausliegt, begründet sein¹⁾; das besondere und

των, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὥστε καὶ πρὸ νοῦ. VI, 7, 17. 710 A: οὐκ ἀνάγκη, ὁ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιοῦτοις τὸ μὲν διδόν μείζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἑλαττον τοῦ διδόντος. VI, 9, 6. 765 B: τὸ δὲ αἰτιον οὐ ταῦτὸν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἰτιον οὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Aehnliche Aeusserungen werden uns noch öfters begegnen.

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem oben angeführten und sogleich noch anzuführenden auch V, 6, 1, wo Plotin den Satz, dass dem Ueberseienden kein Denken zukomme, durch die Bemerkung begründet: alles Denken setze die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraus, und es selbst bestehe eben in der Einigung dieser beiden, das Denken dürfe daher kein schlechthin einfaches sein. *Μᾶλλον δ' ἂν τις*, fährt er nun 533 C fort, *αὐτὸ τοιοῦτον ἐν ἑλοὶ ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀναβαίνων· ἐνταῦθα γὰρ διαιρεῖν ῥέδιον, καὶ ῥᾶον ἂν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσῃ, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἥτιον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἰτα ποιήσῃ καὶ τὸ ὁρῶν ἴσον εἶναι φῶς τῷ ὁρωμένῳ, οὐκ ἔχων εἰτε χωρίζειν τῇ διαφορᾷ, ἐν τὰ δύο θήσεται... οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν αἰρήσει.*

das allgemeine, das gewirkte | und das wirkende sollen nothwendig getrennt von einander gedacht werden. Diese Voraussetzungen weisen auf eine solche Stimmung des Philosophen zurück, wonach dieser in seinem Denken als solchem nur etwas getheiltes, bedingtes und endliches findet, seinen höheren Inhalt dagegen, das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Mittheilung eines andern und höheren Wesens zuschreibt. Die Transcendenz des neuplatonischen Absoluten ist die unmittelbarste Folge von jener Richtung des Denkens auf eine jenseitige Wahrheit, aus welcher der Neuplatonismus hervorgieng: dieses Streben kann nur in der Annahme eines Urwesens zur Ruhe kommen, welches über das Denken und alles durch's Denken erkennbare, über alles getheilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist.

Hiemit ist nun auch der weiteren Untersuchung über das Urwesen ihr allgemeiner Gang vorgezeichnet. Da der Gedanke desselben wesentlich aus der Ueberzeugung von der Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewusstsein, entsprungen ist, so wird es sich zunächst nur unter der negativen Bestimmung darstellen können, dass es von allem bestimmten Sein nichts ist, und auch die geistigen Prädikate des Lebens, des Denkens, der Thätigkeit u. s. f. von sich ausschliesst: es ist das überschwängliche, das unerkennbare, das unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. Aber doch kann man bei diesen Verneinungen als solchen nicht stehen bleiben; gerade deshalb sollen wir ja über das endliche und bestimmte hinausgehen, weil diesem die volle Wahrheit des Seins fehle; das erste ist nothwendig das allerrealste und

Was Plotin hier als Beispiel zur Erläuterung seiner metaphysischen Bestimmungen anführt, ist in Wahrheit der Grund derselben; die Unterscheidung des Denkenden und Gedachten ist der Beobachtung des Selbstbewusstseins entnommen, und das erste Gedachte wird nur deshalb als besonderes, über das Denken hinausliegendes Wesen gesetzt, weil dem Philosophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen, und der Gegenstand desselben zu etwas für sein Denken jenseitigem geworden ist.

positivste. Dieses sein positives Wesen in sachgemässen Begriffen auszudrücken, muss wenigstens versucht werden; Plotin versucht es mittelst der Begriffe des Einen und des Guten. Aber als positive sind diese Begriffe nothwendig auch bestimmte, das Urwesen aber soll über jede Bestimmung hinaus sein. Selbst diese höchsten Begriffe erweisen sich mithin unzureichend, und wir erhalten durch sie ebensowenig eine wirkliche Erkenntniss, als | durch die früheren verneinenden Bestimmungen. Woher wissen wir dann aber überhaupt von ihm? In Wahrheit nur durch den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, nur dadurch, dass wir uns genöthigt fanden, den Grund der Vielheit in der Einheit, den Grund des Endlichen im Unendlichen zu suchen. So wird auch das, was wir von ihm wissen, nur seine unendliche Ursächlichkeit sein, und dieser Begriff wird uns nach der Einsicht in die Unangemessenheit aller Wesensbestimmungen als das einzige positive übrig bleiben. In dieser dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Causalität, fassen sich alle Aussagen Plotin's über dasselbe zusammen¹⁾.

Als dasjenige, was über alles bestimmte und getheilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung der Ueberschwänglichkeit und Unendlichkeit²⁾. Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran³⁾; es kann ihm keine von allen den Eigenschaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen: es ist nicht bloß ohne Gestalt, sondern

1) Insofern bedient sich schon Plotin thatsächlich der drei Wege zur Gotteserkenntniss, welche später durch seine christlichen Nachfolger (Dionysius Areopagita und Erigena; vgl. STRAUSS Glaubensl. I, 533) in die Dogmatik gekommen sind; er selbst jedoch spricht nirgends von einer solchen dreifachen Erkenntnissweise, wiewohl schon Albinus (I. Abth. 813, 5³) dieser Unterscheidung nahe gekommen war.

2) VI, 8, 11. 745 E: *ἐν ἀγκυρώσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.*

3) I, 7. 1. 61 D: Das Gute ist *ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐτεργείας, καὶ ἐπέκεινα τοῦ καὶ νοήσεως.* I, 8, 2. 72 E: Gott ist *ὑπέρχαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων.* VI, 8, 16 Schl.: *αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐτέργεια ὑπὲρ τοῦν καὶ ὑρότησιν καὶ ζωήν.*

schlechtweg ohne Grenze, nicht bloß ohne Tugend, sondern auch ohne Willen und Thätigkeit; weder Sein noch Leben, weder Denken noch Bewusstsein dürfen wir ihm zuschreiben. Das Urwesen, oder die Gottheit, ist unbegrenzt¹⁾, unendlich und gestaltlos²⁾, denn keine Form | vermag es zu umfassen, und welche Bestimmung man ihm auch geben mag, so ist es immer darüber hinaus; und da nun alle Schönheit auf der Gestalt beruht, so darf es auch, streng genommen, nicht schön genannt werden: es ist Ursache aller Schönheit, und insofern auch selbst als die Schönheit zu bezeichnen, aber es ist nicht schön, sondern ein überschönes³⁾. Ebenso wenig kann ihm

1) IV, 3, 8. 378 B: ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος. VI, 7, 17. 710 C: Die ζωὴ (der νοῦς), nach dem Ersten blickend, ὥρξετο, ἐκείνου ὅρον οὐκ ἔχοντος. VI, 9, 6. 764 A: ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξήγητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως. ὅτι γὰρ αὐτὸν νοήσης οἶον νοῦν ἢ θεὸν πλέον εἶναι. V, 5, 10 Schl.: Gott ist ἄπειρος nicht der Größe, sondern der Kraft nach; er ist (c. 11) unbegrenzt und unermesslich, weil er keine Vielheit ist. VI, 5, 11. 669 A f. Noch unmittelbarer liegt am Tage, dass Gott nicht im Raume ist und keinen Ort hat; doch beweist es Plotin auch ausdrücklich VI, 9, 6. 764 D. V, 5, 9.

2) VI, 7, 17. 710 C. E: Der νοῦς erhielt durch das Erste seine Form, τὸ δὲ μορφώσαν ἄμορφον ἦν . . . ὁ δὲ (Gott) ἐπιχάθεται αὐτοῖς [τοῖς παῖσι] οὐχ ἵνα ἰδρυσῇ, ἀλλ' ἵνα ἰδρυσῇ εἶδος εἰδῶν (Kirchh. weniger gut: εἰδῶν) τῶν πρώτων, ἀνείδειον αὐτό. Ebd. 32. 723 A: δεῖ δ' αὐτὸν εἶναι τούτων μηδὲ ἓν. τί γὰρ αὐτῶν ἔσται, μέρος τε ἔσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφή οὐδὲ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πάσαι αἱ γεγενημέναι καὶ οὔσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσας εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσας μορφάς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδειον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ' ἅψ' οὐ πάσα μορφή νοερά. c. 33. 724 C: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ [sc. εἶναι], τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπέρχαλον μὴ μεμετρηθῆναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφώσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδειον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρώτον. VI, 8, 11. 745 E: weder das ὅσον komme dem Ersten zu, denn es sei nicht zu umfassen, noch das ποῖον: οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ αὖ εἴη. VI, 9, 3 Anf.: τί αὖ οὖν εἴη τὸ ἓν, καὶ τίνα φύσιν ἔχον; ἢ οὐδὲν θαυμαστόν μὴ ῥέξιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μηδὲ τὸ ὄν [sc. εἰπεῖν] ῥέξιον μηδὲ τὸ εἶδος. ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνώσις εἰδεοῖν ἐπεριδομένη, ὥσθ' δ' αὖ εἰς ἀνείδειον ἢ ψυχὴν εἴη . . . ἐξολισθάνει καὶ γοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ. Vgl. V, 5, 6 (s. u. 543, 1).

3) V, 8, 8. 549 A. (und ähnlich c. 13. 554 B): Das erste Schöne ist die übersinnliche Welt; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν ἐθέλει εἶναι. Das Urwesen ist das Ueberschöne, oder die Schönheit, erst das zweite (der νοῦς und die intelligible Welt) ist ein Schönes. I, 6, 6. 54 E: τὸ πρῶτον δεύτερον τὴν καλλονήν, ὅπερ καὶ τὰγαθόν, ἅψ' οὐ νοῦς εὐθύς τὸ καλόν.

eine andere Eigenschaft, auch die geistigste nicht, zukommen. Es hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Begehren des Guten, das Urwesen aber bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner ebenso, wie das Denken, den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit¹⁾. | Nicht einmal das allgemeinere Prädikat der Thätig-

c. 9. 58 A: Wer sich zum *νοῦς* erhebt, *φήσει τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας . . . τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν· ὥστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ (unbestimmter gesprochen) τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητά, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ebenso wird der Unterschied des ἀγαθοῦ und καλὸν V, 5, 12 bestimmt. VI, 7, 32. 723 D: Das Erste ist gestaltlos: ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. οὐδὲν γὰρ ὦν τί κάλλος [sc. ἂν εἴη]; . . . δύναμις οὖν παντὶς καλοῦ ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλοποιόν· καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιεῖ τῇ παρ' αὐτοῦ περιουσίᾳ τοῦ κάλλους u. s. w. I, 8, 2; s. o. 587, 3. Wenn das Erste VI, 7, 33 Schl. ἡ καλοῦ φύσις ἡ πρώτη genannt wird, so ist diess eben jene I, 6, 9 erwähnte unbestimmtere Ausdrucksweise.*

1) VI, 9, 6. 764 E: Da das Eine nichts bedarf und nichts bedürfen kann, wenn es nicht das Bedürfniss haben soll, nicht mehr Eines zu sein, jedes Bedürfniss aber Verlangen nach dem Guten ist, so folgt, dass τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός. Ausführlicher wird VI, 8, 12 die Frage untersucht, ob das Erste κύριον ἑαυτοῦ, d. h. ob es das, was es ist, durch seinen Willen ist. Die Antwort lautet 746 C: εἰ μὲν οὖν ἐστὶ τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θησόμεθα οὐδ' ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἕτερον αὐτοῦ, καὶ οἷα αὐτὸς αὐτοῦ κύριος ἀφ' οὗ ἡ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἕτερον ἐνέργεια καὶ αὐτός· εἰ δ' ὅλως ἐνέργεια οὐ δώσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τὰλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, ἔτι μᾶλλον οὐτε τὸ κύριον οὐτε τὸ κυριεύμενον ἐκεῖ εἶναι δώσομεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ αὐτοῦ κύριος, οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον τῇ οὐσίᾳ (dem zweiten Princip) ἀπέδομεν, τὸ δὲ (jenes dagegen d. h. das Erste) ἐν τιμωτέρῳ ἢ κατὰ τοῦτο ἐθέμεθα. Das κύριον αὐτοῦ setze nämlich den Unterschied der οὐσία und ἐνέργεια voraus (die Selbstbestimmung ist Bestimmung der οὐσία durch die Thätigkeit); ὅπου δὲ οὐ δύο, ὡς ἐνός (wo wir nicht zwei haben, die sich als Theile Eines Wesens verhalten), ἀλλὰ ἓν (ἡ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἡ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια) οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ὁρθῶς. Nur uneigentlich könne daher (c. 13), wie von einer Thätigkeit, so auch von einem Willen des Urwesens gesprochen und gesagt werden (747 B): οὐ μᾶλλον ὡς πέφυκε βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τε καὶ ἐνεργεῖ ἡ οὐσία ἐστὶν αὐτοῦ. Nur als uneigentlichen Ausdruck werden wir es daher auch anzusehen haben, wenn es im folgenden (besonders c. 15) von Gott heisst, er sei ποιῶν ἑαυτόν, κύριος ἑαυτοῦ, er sei γινόμενος ὡς θέλει αἰτίς, er selbst sei Gegenstand seiner Liebe oder seines Begehrens u. dgl.,

keit (*ἐνέργεια*) dürfen wir ihm beilegen, denn wie der Wille, so ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf ein anderes, Fortgang von dem einen zum andern, Streben nach etwas, was dem strebenden noch fehlt, nach einem Guten, welches ausser ihm liegt¹⁾; ein Wesen, in dem keinerlei Vielheit, kein Fortgang zu einem andern, schlechterdings nichts unvollendetes ist, kann wohl schöpferisch wirken, aber es kann nicht thätig sein, sich nicht bewegen, es muss, während es schafft, zugleich in vollkommener Ruhe in sich verharren²⁾). Noch weniger kann natürlich an sittliche Eigenschaften des

und wenn c. 21 aus dem Begriff der göttlichen *βούλησις* gegen die Vorstellung argumentirt wird, als ob Gott wahlfrei oder von einem bestimmten Zeitpunkt an wirkte. Wollen wir es dagegen mit den Worten genau nehmen, so kann nicht gesagt werden (STEINHART in PAULY's Realencykl. V, 1762 unt.), Plotin's Urwesen sei nichts als schaffender Wille und nur insofern man bei dem Wollen an Willkür und Wahl denkt, könne es nicht Wille genannt werden. Es ist schaffende Kraft, aber nicht Wille. Vgl. auch VI, 8, 8, Anf. (Das *αὐτεξούσιον* könne der Gottheit nur im uneigentlichen Sinn beigelegt werden.) V, 3, 12 (s. u. Anm. 2). V, 1, 6. 487 B: alles bewegte muss etwas haben, zu dem es sich bewegt; was dagegen kein solches hat, kann sich auch nicht bewegen. *δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος* (ohne dass es sich zu demselben hinneigte) *οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινήθέντος ὑποστῆναι αὐτό.*

1) I, 7, 1. 61 C: *εἰ οὖν ἔξεις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μὴδ' ἐκείμνον ἄλλου ἐν ἡσυχῇ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιοῦσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκεῖνα ἐνεργείᾳ· ἐκεῖνα γὰρ πρὸς αὐτήν· οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τάγαθόν εἶναι, ἀλλ' αὐτῇ τῇ μονῇ τάγαθόν εἶναι. καὶ γὰρ ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. καὶ γὰρ αὐ τοῦτο δεῖ τάγαθόν τιθισθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. . . δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα.* VI, 7, 17. 710 A: Das gebende muss höher sein, als das gegebene; *εἴ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς* u. s. w. VI, 8, 12; s. vor. Anm. V, 6, 6 Anf.: *οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῷ νοοῦντι τὸ ἀγαθόν εἶναι· ἀνενέργητον οὖν.* vgl. S. 537, 3. 538, 1. 539, 1. An andern Stellen wird das Urwesen allerdings auch wieder als die reine Energie beschrieben; wie wir uns diess zu erklären haben, wird S. 552 f. untersucht werden.

2) S. vor. Anm. und V, 3, 12. 509 E: Um den Nus hervorzubringen, kann das Erste sich diess nicht vorgenommen haben, *οὐδ' αὖ ὅλως προϋθυμήθη· οὕτω τε γὰρ ἂν ἦν ἰτελής καὶ ἡ προθυμία οὐκ εἶχεν ὃ τι προθυμήθη. οὐδ' αὖ τὸ μὲν εἶχε τοῦ πράγματος, τὸ δὲ οὐκ εἶχεν· οὐδε γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἔκτασις. ἀλλὰ δῆλον, ὅτι, εἴ τι ὑπέστη μετ' αὐτοῦ, μένοντος ἐκείνου ἐν τῷ αὐτοῦ ἥθει* (PLATO Tim. 42 E) *ὑπέστη. δεῖ οὖν,*

Uranfänglichen gedacht werden¹⁾. | Aber auch das Denken findet Plotin, selbst abgesehen davon, dass das Erste überhaupt kein bestimmtes Wesen sein soll²⁾, mit seiner Idee nicht vereinbar. Denn alles Denken ist Zusammenfassung einer Vielheit zur Einheit, und auch das reinste Denken hat immer noch eine Zweiheit, theils die des Denkenden und des Denkens, theils die des Denkenden und des Gedachten in sich³⁾. Ebendesshalb aber verhält sich das Denkende nicht schlechthin bedürfnisslos, sondern es bedarf des Gedachten und seiner Erfüllung mit demselben, d. h. des Denkens, und auch dasjenige, was sich selbst denkt, wie der Nus, bedarf wenigstens seiner selbst, d. h. seines Sichselbstdenkens; das Urwesen aber muss schlechthin bedürfnisslos und selbstgenugsam sein, es kann kein höheres Princip haben, dem es sich zuwendet, wie das Denkende dem Gedachten⁴⁾. | Wir dürfen ihm daher natürlich auch

ἵνα τι ἄλλο ὑποστῇ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκείνο· εἰ δὲ μὴ, ἣ πρὸ τοῦ κινήσῃναι κινήσεται καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσῃ, ἣ (so Kirchb. mit Recht) ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελὴς ἔσται, ὁρμὴ μόνον οὐσα.

1) I, 2, 3 Schl.: ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα, wozu die ausführlichere Erörterung c. 1 zu vgl. Dem νοῦς, seiner Gottheit, hatte schon Aristoteles die praktische Thätigkeit abgesprochen, s. B. II b, 365^a.

2) VI, 9, 3. 760 E: Das Erste ist nicht νοῦς, sondern πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν ὁ νοῦς, ἐκείνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου V, 3, 12; s. o. 534, 1.

3) V, 6, 2. 534 C: εἰ νοήσῃ τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ, οὐκ ἄρα πρῶτον ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλὰ ἤδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσῃ. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτὸ (sc. νοήσῃ), πολλὰ ἔσται. Ebd. c. 1. 5. 6. III, 8, 8. 350 C: παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητὸν . . . τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι. VI, 9, 6. 764 E: [τῷ ἐν] οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Weiteres folg. Anm. und S. 531, 5. 532, 1.

4) III, 8, 10 (s. o. 533, 1). III, 9, 3. 358 E: Das Denken ist wesentlich Anschauen des Ersten, τὸ οὖν παρέχον ταύτην [τὴν ἐνέργειαν] ἐπέκεινα ταύτης . . . ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τὰγαθόν. Wendet man aber ein, dann hätte das Gute kein Bewusstsein (οὐ παρακολουθήσῃ αὐτῷ), so ist zu antworten: das Gute kann doch nicht erst durch's Bewusstsein gut werden, sonst wäre es nicht an und für sich gut; τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετόν, ἣ γὰρ προσθήκη ἀγαθρεῖν καὶ ἑλλειψιν ποιεῖ. V, 3, 11 Schl.: Da im νοῦς gerade durch sein Denken eine Vielheit entsteht, δεῖ τὸ πάντη ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσῃ, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ,

kein Selbstbewusstsein zuschreiben ¹⁾. Ist aber dem Höchsten

ἀλλὰ νοὺς ἔσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἔσται. Ebd. 12 Schl.: τὸ δέ, ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτω καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδενός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρῳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. ἐν γὰρ τῇ u. s. w. s. o. 534, 1. Ebd. c. 13 (s. u. Anm. 1). V, 6, 2. 534 B: Der νοὺς bedarf zum wirklichen Denken des νοητόν, dieses aber muss vor dem Denken schon vollkommen sein; οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν, αὐταρχικὸς γὰρ πρὸς τούτου, οὐκ ἄρα νοήσει. c. 4 Anf.: εἰ το ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ ἀνευδέες δεῖ εἶναι, οὐδ' ἂν τοῦ νοεῖν δεόιτο· οὐ δὲ μὴ δεῖ οὐ παρέσται αὐτῷ. ἐπεὶ καὶ ὅλως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ. Da nicht das Denken dem Guten, sondern nur dieses jenem seinen Werth gibt, so ist das Gute vor dem Denken und ohne dasselbe vollkommen, und bedarf seiner nicht; nur das Abgeleitete bedarf des Ersten, nicht umgekehrt. Ebd. c. 41: Das Denken ist eine Hülfe für die φύσεις θειότεραι μὲν, ἐλάττωρες δέ, das höchste Wesen bedarf desselben so wenig als das Licht des Auges, und es kann so wenig als irgend etwas anderes ihm zukommen. Für uns, auch für den Nus, ist es ein Vorzug, ihm wäre es eine Minderung seiner Vollkommenheit; ὁ γὰρ ἂν προσθήῃ, ἡλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενός δεομένην (sc. φύσιν). Im Denken sind drei: νοὺς, νόσις, νοητὸν, und diese drei können nie vollständig eins werden, da mit ihrer Unterscheidung das Denken selbst aufhörte, das Urwesen aber ist reine Einheit. VI, 9, 2. 759 C: ὅτι δὲ οὐχ οἷόν τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδε ὁ λόγος ἔσται. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γε ἄριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ ἔξω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφει· εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐκ ἀπλοῦς οὐδὲ τὸ ἓν· εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρείττον καὶ πρὸ αὐτοῦ· εἰ δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρείττον, καὶ οὕτω δεύτερον. c. 6. 765 A: Wenn dem Guten ein Denken seiner selbst zukäme, so wäre es vor dem Denken in Unwissenheit über sich selbst und des Denkens bedürftig: τὸ δὲ μότον οὔτε τι γιγνώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὅν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ... οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτόν, ἀλλὰ κατὰ τὴν νόσιν. νόσις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταυτόν τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον αὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Mit der νόσις wird das Urwesen hier verglichen, sofern es ebenso, wie diese, einem anderen Ursache des Denkens ist, ohne selbst zu denken. Aber es ist keine νόσις vgl. V, 6, 6 Anf.: οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως ἡπεινοῦν τὸ ἀγαθόν, denn wenn es auch πρώτη ἐνέργεια sei, so sei doch ἡ τοιαύτη ἐνέργεια οὐ νόσις. οὐ γὰρ ἔχει ὃ νοήσει. αὐτὸ γὰρ πρῶτον. ἔπειτα οὐδ' ἡ νόσις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόσιν. δύο οὖν πάλιν αὐτῷ ἐν τῷ νοοῦντι γίνεται· τοῦτο δὲ (das Gute) οὐδαμῇ δύο. Es ist daher unrichtig, oder mindestens ungenau, wenn KIRCHNER S. 38 sagt, als Urquell aller Gedanken sei das Urwesen „das höchste Denken“.

1) Ausser dem, was soeben angeführt wurde, vgl. man hierüber VI, 7, 41. 732 B: οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ, οὐ γὰρ δεῖται. 735 B: εἰ δὲ τί ἔστιν αὐτῷ, μειζύνως ἔστιν ἢ κατὰ γνώσιν καὶ νόσιν καὶ συναίσθησιν

weder Thätigkeit noch | Denken und überhaupt keine Bestimmtheit beizulegen, so kann ihm auch weder Leben noch Sein zukommen. Auch das Sein nicht, denn alles Sein ist Totalität, es schliesst eine Vielheit in sich, das Erste dagegen kann nur das sein, was die Vielheit schlechthin von sich ausschliesst; alles Sein ist bestimmtes Sein, das Princip dagegen muss jeder Bestimmtheit vorangehen; das Sein ist das verursachte, seine Ursache muss von ihm verschieden, über das Sein hinaus sein¹⁾. Das Erste ist also überhaupt von |

αὐτοῦ (l. αὐτ.). V, 3, 13. 510 A: ἀλλ' ὅταν ἀπορῶμεν· ἡνα(σθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθοῖν ἑαυτῷ οὐδὲ οἰδεῖν αὐτόν) . . . ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ καὶ ἐναντία. πολὺ γὰρ αὐτὸ ποιοῦμεν γνωστὸν καὶ γινώσκιν ποιοῦντες (indem wir aus ihm die Zweiheit des erkennenden und erkannten machen) καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν ποιοῦμεν. Alles Sichselbstdenken ist πολλῶν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναισθήσεως τοῦ ὅλου, und gerade dieses Sichselbstdenken ist κυρίως νοεῖν, das Denken eines andern ist ἐνδεές τι καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. τὸ δὲ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ αὐταρχεῖς ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐταρχεῖς, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτό . . . ἢ συναισθήσεως πολλοῦ τινος αἰσθησῆς ἔστι· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοῦνομα. Schon die einfache Aussage: ὄν εἰμι schliesst eine Vielheit in sich; denn alles Seiende ist ein vielfaches. εἰ δὲ τοῦτο, εἴ τι ἐστιν ἀπλούστατον ἀπάντων, οὐχ ἔξει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ ἔξει, τὸ πολὺ (so Kirchh. statt ποῦ) εἶναι ἔξει. οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ. VI, 7, 38; s. folg. Anm. V, 6, 5 Anf.: τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ ἐθέλοι ἔν συνευεῖν καὶ συναισθάνεσθαι αὐτοῦ. ὃ δ' ἐστὶ πάντῃ ἓν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὐτό; ποῦ δ' ἂν δέοιτο συναισθήσεως; ἀλλ' ἐστὶ τὸ αὐτὸ καὶ συναισθήσεως καὶ πάσης κρείττον νοήσεως. Ebd. c. 6. 538 B: οὐ τοίνυν οἷδ' ἐκεῖνο ἄτοπον, εἰ μὴ οἰδεῖν ἑαυτόν, οὐ γὰρ ἔχει παρ' ἑαυτῷ, ὃ μάθῃ, εἰς ὧν.

1) III, 6, 6. 309 B: Der νοητὴ οὐσία kommt das Leben, das Denken, die Begrenzung u. s. f. zu; τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τοῦτο εἰς τὸ ἓν οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων. III, 8, 9 Anf.: τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἰτιον ζωῆς u. s. w. ebd. 10. 352 B: Das Eine ist nichts von dem, dessen Ursache es ist, sondern τοιοῦτον, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, 2, 1 Anf.: τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν [sc. πάντων], ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα . . . ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ. V, 4, 1. 516 B: ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. V, 5, 6 Anf.: τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἰδους οὐσης . . . καὶ εἰδους οὐ τινὸς ἀλλὰ παντός, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνελθεῖν ἐκεῖνο [τὸ ἓν] εἶναι, ἀνελθεῖν δὲ ὄν οὐκ οὐσία· τότε γὰρ τι διὰ τὴν οὐσίαν εἶναι, τοῦτο δὲ ὠρισμένον. τὸ δὲ (jenes aber) οὐκ ἐστὶ λαβεῖν ὡς τότε, ἥδη γὰρ οὐκ ἀρχή. VI, 7, 16 f. ebd. c. 38: man dürfe kein ἐστὶ vom

allem andern schlechthin verschieden, es ist weder etwas von allem, was wir sonst kennen, noch auch alles zusammen, es ist ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken, ohne Sein¹⁾. Es ist aus diesem Grunde der Sprache wie dem Denken unerreichbar; kein Name bezeichnet, kein Begriff umfasst es; wir können nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, dass es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise weiter zu beschreiben, kann nur dazu führen, dass wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen²⁾.|

Ersten aussagen, οὐδὲν γὰρ ὑπὸ τοῦτου δεῖται, mithin auch nicht ἀγαθόν ἐστι, sondern nur τἀγαθόν. Es könne also nicht denken, und namentlich nicht sich selbst denken, denn es müsste doch mindestens denken ἐγὼ εἰμι oder ἀγαθός εἰμι, „ἀλλ' οὐκ ἐστι.“ Aehnlich V, 4, 1. 516 B: καθ' οὐ πρεσβος καὶ τὸ ἐν εἶναι, weil dem ἐν strenggenommen kein εἶναι zukommt. VI, 9, 2. 758 C: Das Eins ist nicht dasselbe wie das Seiende, denn τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πλῆθος ἐστι τὸ δὲ ἐν ἀδύνατον πλῆθος εἶναι, das Seiende hat die Einheit nur von einem anderen zu Leben (μεταλήψει καὶ μετέξει); ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Das gleiche am Schluss des Kap. 8. auch 8. 534, 1.

1) VI, 9, 3. 760 E: οὐδὲ νοῦς τοίνυν [τὸ ἐν] ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκείνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οἷδ' ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἁμορφον δὲ ἐκείνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν· οὔτε οὖν τί οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸν μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδειον, πρὸ εἰδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. VI, 7, 32. 723 B: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ. V, 5, 10. 529 C: Das Erste bewegt sich nicht und ruht nicht, ist weder begrenzt noch räumlich unbegrenzt u. s. w. Ebd. c. 13. 532 D: φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ' αὖ ἐν τι τῶν πάντων.

2) V, 3, 13 Anf.: Διὸ καὶ ἀρρήτον τῇ ἀληθείᾳ. ὃ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τί λρεῖς· ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς οὐκ ὄνομα ἐν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ (weil nichts von ihm prädicirt werden kann). ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ. c. 14 Anf.: λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ . . . καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἐστίν, ὃ δὲ ἐστὶν οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὕστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχιν δὲ οὐ κωλύμεθα, καὶ μὴ λέγομεν. Wie man im Enthusiasmus nur sagen kann, dass man ein höheres in sich hat und sich von ihm bewegt fühlt, ohne doch

Sowenig aber hiernach zu erwarten war, dass eine positive Darstellung der Gottesidee gelingen werde, so ist doch ihre bloß negative Umschreibung zu inhaltsleer, als dass eine solche nicht wenigstens versucht würde. Hiefür boten sich nun unserem Philosophen zwei Wege. Sofern ihm der Begriff des Urwesens zunächst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Sein entstanden war, konnte zu seiner positiven Bezeichnung ein Wort gewählt werden, welches eben nur diese ausschliessliche Beziehung des Wesens auf sich selbst, den Gegensatz gegen alles Endliche, in positiver Form ausdrückte; sollte aber statt dessen eine wirklich positive Bestimmung aufgestellt werden, so liess sich nur sagen: das Urwesen ist die absolute Ursache und der absolute Zweck alles Endlichen. Auf dem ersten Wege ergab sich Plotin der Begriff des Einen, auf dem andern der des Guten zur Bezeichnung des höchsten Wesens, und diess um so mehr, da auch schon Plato die Gottheit als das Eine und als das Gute gefasst hatte¹⁾. Beide Benennungen sind bei ihm, neben der rein formellen des „Ersten“ (*τὸ πρῶτον*), ganz stehend; doch bedient er sich wegen des überwiegend verneinenden Charakters seiner Theologie der ersteren noch häufiger als der zweiten. Indessen kann er selbst nicht verhehlen, dass keine von beiden das Wesen des Höchsten genügend ausdrücke. Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, ohne etwas gleichartiges ausser sich,

seine Beschaffenheit zu kennen, so wissen auch wir, dass es ein höheres ist, von dem uns Sein, Denken u. s. f. stammt, aber über seine Beschaffenheit können wir nur das sagen, *ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τι κρείττον τούτου*. V, 5, 6. 525 B: *οὐδὲν δὲ τούτων ἔν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν· ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει· οὐ γὰρ τίθῃσιν* (der Ausdruck *ἐπ. ὄντ.* bezeichnet nichts bestimmtes, denn er besagt nichts positives), *οὐδὲ ὄνομα αὐτοῖ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο*. Das Höchste mit dem Gedanken zu umfassen, ist unmöglich, nur der schaut es, welcher alles denkbare bei Seite lässt; auch dieser jedoch nur *ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθῶν, οἶον δὲ ἔστι, τοῦτο ἀφῆλς. τὸ δὲ οἶον σημαίνει ἂν τὸ οὐχ οἶον, οὐ γὰρ ἐνι οὐδὲ τὸ οἶον, ὅτε μὴδὲ τὸ τί*. Vgl. c. 10. 13. VI, 8, 8 Anf. Daher V, 4, 1. 516 B über das Erste: *οὐ μὴ λόγος μὴδὲ ἐπιστήμη* (diess nach PLATO Symp. 271 A).

1) Vgl. Bd. II a, 707 ff.

ohne einen Unterschied | in sich¹⁾ sei, von allem positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen. Die Einheit in dem absoluten Sinn, in welchem sie alles andere von sich ausschliesst, kommt nur dem Ersten zu²⁾; ebendeswegen ist aber umgekehrt das, was wir Eins nennen, eine durchaus unzureichende Bezeichnung für das von ihm himmelweit verschiedene Wesen des Ersten; diese Bezeichnung passt daher nur in der negativen Bedeutung, die Vielheit von ihm abzuwehren, nicht in der positiven, das, was es ist, auszusprechen³⁾. Aehnlich verhält es sich aber auch mit dem Guten. Auch dieser Ausdruck bezeichnet nach Plotin keinen Gattungsbegriff, unter welchen das Erste ebenso fiele, wie das Abgeleitete⁴⁾, überhaupt kein blosses Prädikat des Ersten: Goff ist nicht gut, sondern das Gute⁵⁾. Wissen wir aber hienach bereits nicht mehr, in welchem Sinne das Urwesen gut genannt werden soll, so erklärt | unser

1) μοναχόν VI, 8, 7. 9. 741 C. 743 A. ἀπλοῦν V, 4, 1. 516 B. C u. o.

2) VI, 2, 9. 603 A: τὸ μὲν οὖν ἓν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἓν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι, μὴ ψυχὴ, μὴ νοῦς, μὴ ἔτιωδον, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο. Das Eins in diesem Sinn ist kein γένος, denn es kommt den verschiedenen Einheiten ausser dem Ersten nicht gleichmässig zu, sondern diese sind nur eine verschieden abgestufte Nachahmung der ursprünglichen Einheit (ebd. c. 9—12), sie können daher strenggenommen gar nicht Eins genannt werden.

3) V, 5, 6. 525 D: τάχα δὲ καὶ τὸ ἐν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν (Negation) ἔχει πρὸς τὰ πολλά (es heisse deshalb in pythagoreischer Symbolik ἰσόλλων s. o. 139, 4) . . . εἰ δὲ θέσις τις (etwas positives) τὸ ἓν, τό τε ὄνομα τὸ τε δηλούμενον ἀσαφέστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ. τάχα γὰρ τοῦτο ἔλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ ὁ πάντων μάλιστα ἀπλότῆτός ἐστι σημαντικὸν ἀποφήσῃ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τεθῆναι μὲν ὅσον οἷον τε καλῶς τῷ θεμένῳ, οὐκ ἄξιον μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης. VI, 9, 5. 763 B: τὸ δὲ πρὸ τούτου [dem Nus] θαῦμα τὸ ἓν, . . . ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθὲν προσηκόντως ἓν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἰτα ἓν, χαλεπὸν μὲν γνωσθῆναι διὰ τοῦτο, γιγνωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι τῇ οὐσίᾳ.

4) VI, 2, 12, aus Anlass der Frage, ob das Gute zu den Kategorien gehöre; diess wird deshalb verneint, weil es kein γένος, nichts dem Ersten mit anderem gemeinsames sei: jenes sei ἀγαθόν, dieses nur ἀγαθοειδές 610 D.

5) VI, 2, 17 Anf. V, 5, 13 Anf. VI, 7, 38. 729 A.

Philosoph auch ausdrücklich¹⁾, sofern das Gute in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, sei Gott nicht als gut, sondern als übergut zu bezeichnen. Nimmt man vollends hinzu, dass das Prädikat „gut“ dem Ersten zunächst wegen seines Verhältnisses zu demjenigen ertheilt werden soll, was von ihm abhängt²⁾, so wird uns auch dieses für eine Wesensbestimmung über dasselbe unbrauchbar; und ebensowenig nützt es uns, wenn wir weiter erfahren, dass das Gute dasselbe ist, wie das Eine³⁾, denn dieser Name sollte ja dem Ersten ebensowenig als jener in dem gewöhnlichen Sinn beigelegt werden. Wir kommen also in Wahrheit auch durch diese Begriffe zu keiner positiven Erkenntniss des unendlichen Wesens; wenn vielmehr der eine derselben (τὸ ἓν) in der Hauptsache nicht über die negativen Bestimmungen hinausführt, und desshalb bloß formell bleibt, so beschreibt es der andere, inhaltvollere (τάγαθόν), nicht nach seinem Ansich, sondern nur nach seinem Verhältniss zu dem Gewordenen, er bezeichnet der Sache nach nichts anderes, als die absolute Causalität.

Nur dieser Begriff ist es aber überhaupt, welcher bei Plotin das positive zu den negativen Wesensbestimmungen

1) VI, 9, 6. 764 E: πᾶν δ' ὃ ἂν λέγεται ἐνδεές, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σώζοντός ἐστιν ἐνδεές· ὥστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός, ἀλλ' ἐστὶν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθὸν εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Ebd. 765 B: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῳ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστὶν ἐκείνων. οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεχτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τάγαθόν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά. V, 3, 11. 508 D: οὐδὲ τάγαθόν οὖν, εἰ σημαίνει ἐν τι τῶν πάντων τάγαθόν, οὐδὲ τοῦτο (sc. προσερεῖς τὸν θεόν)· εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔστω οὕτως ὠνομασμένον. II, 9, 1. 199 B: man solle das Erste das Eine und Gute nennen οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης [τῆς φύσεως] οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε.

2) VI, 7, 41. 733 C: οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθὸν αὐτῷ ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις, ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δέοιτο ἑαυτοῦ. V, 5, 9 Schl.: ταύτη ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστὶ καὶ ἀνήρηται πάντα εἰς αὐτό. VI, 9, 6; s. vor. Anm.

3) II, 9, 1 Anf.: ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλὴ φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἐν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς λεγομένου ἡ φύσις ἡ αὐτή· καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο εἶτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο εἶτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν καὶ ὅταν λέγωμεν τάγαθόν, τὴν αὐτὴν δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν.

bilden kann. | Wir haben schon früher seine Erklärung angenommen, dass uns nur der Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Urwesen hinführe. Was sich aber auf diesem Wege finden lässt, ist nur der Begriff der wirkenden Kraft, denn nur dieser ist in dem der Wirkung als sein Correlatbegriff enthalten. Wie daher das Gute nicht selten als die Ursache von allem bezeichnet wird¹⁾, so heisst es auch geradezu die unendliche Kraft, die Kraft, von der alles her stammt, die *δύναμις πρώτη* u. s. w.²⁾. Wir werden später finden, dass es gerade dieser Gesichtspunkt ist, welcher Plotin's Ansicht vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beherrscht. Ist aber das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, dass wir es nur als absolute Thätigkeit bestimmen können. So sehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen, so kann er sich diesem

1) I, 8, 2 Anf.: *νῦν δὲ λεγέσθω τις ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθόσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. ἔστι δὲ τοῦτο εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ (ἀρχὴ wird es oft genannt; z. B. VI, 9, 6. 764 E. III, 8, 8 (s. o. 534, 2). V, 5, 9. 528 A s. u. 556, 2) καὶ κείνου δέοντα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνεκτίς, ἱκανὸν ἑαυτῷ, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοῦς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν u. s. w. V, 5, 13. 532 C: καὶ οὖν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑστέρων καὶ τῶν ἐλαττόνων προστιθώμεν [τῷ θεῷ], ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν κείνος τούτων αἴτιος ἦ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα. ebd. Schl.: das Gute ist ἀμικτός πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιος τῶν πάντων.*

2) III, 8, 9 Anf.: τί δὴ ὄν [τὸ ἐν]; δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὐσῆς οὐδ' ἂν τὰ πάντα. V, 4, 1. 517 B: εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τὸ πρῶτον καὶ δύναμις ἢ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. Es heisst daher ebd. und c. 2 wiederholt ἡ πάντων δύναμις (ebenso V, 1, 7. 488 B), δύναμις μεγίστη ἀπασῶν, V, 5, 10. 529 B δύναμις ἀπ' οὐ ζωῆ, es ist (V, 5, 10 Schl. VI, 5, 11 f. VI, 9, 6; s. o. 541, 4) unendlich vermöge der Unendlichkeit seiner δύναμις. Vgl. VI, 7, 82. 723 B: Das Eine ist nichts, weil es nichts einzelnes ist, ebenso aber alles, διὸ ἐξ αὐτοῦ, πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον . . . τὸ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον. IV, 8, 6, wo das Erste δύναμις ἀφρατος oder ἀπλειτος genannt wird. V, 3, 16 Anf.: δύναμις ἐστὶ [τὸ πρῶτον] καὶ ἀμύχανος δύναμις. Ebd. c. 15. 513 C (vgl. III, 6. 7. 310 C) über den Unterschied dieser δύναμις von dem δυνάμει, dem blos potentiellen. VI, 9, 5. 763 B: αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννᾶσθαι τὰ ὄντα.

Zugeständniss doch nicht ganz | entziehen ¹⁾, und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit des Urwesens dadurch zu wahren, dass er die Thätigkeit nicht als Prädikat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Dass aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit, oder doch der Keim der Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlechthin leugnen ²⁾, und so führt auch diese, wie jede positive Bezeichnung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den früheren negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl dieses Wider-

1) Zweifelnder VI, 8, 12 (s. o. 539, 1), bestimmter ebd. c. 16 Schl.: τὸ ἄρα εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἡ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἐν καὶ αὐτός. αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ. εἰ οὐτ' μὴ γέγονε, ἀλλ' ἦν αἰεὶ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ οἷον ἐργήγορσις, οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐργηγορότος, ἐργήγορσις καὶ ὑπερνόησις αἰεὶ οὐσα, ἐστὶν οὕτως ὡς ἐργηγόρησεν. ἡ δὲ ἐργήγορσις ἐστὶν ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφρονος. ταῦτα δὲ αὐτὸς ἐστίν. αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν. (Die ἐργήγορσις dient dem Aristoteles als Beispiel der reinen ἐνέργεια, der Thätigkeit, in welcher gar nichts blos potentiell mehr übrig ist; so De an. II, 1. 412 a 25. Metaph. IX, 6. 1048 b 1; ebd. XII, 7. 1072 b 17 vergleicht er das göttliche Denken, weil es ununterbrochene Thätigkeit ist, der ἐργήγορσις. Ebenso hier Plotin: ἐργήγ. und ἐργηγορέναι ist so viel als ἐνέργεια und ἐνεργεῖν). Ebd. c. 20. 754 A: ὅλως οὐ ταχέον [τὸν θεόν] κατὰ τὸν ποιοῦμενον ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιοῦντα, ἀπόλυτον (absolut) τὴν ποίησιν αὐτοῦ τιθεμένοις καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῇ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' οὔσης ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς (auf einen bestimmten Erfolg als ihren Zweck bezogen), ἀλλ' ὅλου τούτου ὄντος, οὐ γὰρ δύο ἀλλ' ἓν. οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθισθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἷον ὑπόστασιν θετέον . . . εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. Auch V, 4, 2. 518 E wird gesagt, der νοῦς sei von dem Ersten ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας hervorgebracht.

2) V, 8, 15: Wie konnte aus dem Einen das Viele hervorgehen? musste nicht das Eine die Vielheit in sich haben? Hierauf wird zunächst geantwortet, da das erzeugte geringer sei, als das erzeugende, so habe das von dem Einen hervorgebrachte nicht wieder absolute Einheit sein können, schliesslich aber doch zugegeben: um das Viele hervorzubringen, habe das Eine das Viele haben müssen; ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκομμένα, τὰ δ' ἐν δευτέρῳ διετέριτο τῷ λόγῳ. Die Stelle III, 7, 4. 329 B (b. RITTER IV, 617) bezieht sich nicht auf das Eine, sondern auf die οὐσία. Dagegen vgl. III, 8, 7. 277 A: τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχή, ἐν ᾧ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα.

spruchs, | wenn er auch den Namen einer ἀρχὴ dem Ersten nur uneigentlich beigelegt wissen will¹⁾; und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung²⁾ anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowohl etwas, das ihm, als vielmehr etwas, das uns zukomme. Aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel.

Wenn aber das Urwesen wirkende Kraft ist, erzeugt es nothwendig ein anderes, und wieder ein anderes bis zur letzten Grenze des möglichen herab; und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens, die ja im Ersten überhaupt keine Stelle finden, sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollendete Sein ein anderes zu erzeugen strebt, so muss vor allem das vollkommenste und kräftigste schöpferisch wirken, das beste sich neidlos mittheilen³⁾. Denselben Gedanken | drückt Plotin auch bildlich

1) VI, 8, 8. 742 A: τούτων (sc. πάντων) γὰρ αὐτὸς ἀρχὴ καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχή. Ueber die ἀρχή S. 548, 1.

2) VI, 9, 3 Schl.: ἐπεὶ καὶ τὸ αἰτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἵστα συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

3) III, 2, 2. 255 F: γέγονε δὲ [ὁ κόσμος οὗτος] οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ (weil eine φυσ. δευτ. nothwendig war). οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο [τὸ νοητόν], οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πάσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι· ἥδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν εἰ ἐξήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀφ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτὸν ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβεῖν τοῦτο. IV, 8, 6 Anf.: εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἐν μόνον εἶναι· ἐκτενερπτο γὰρ ἂν πάντα μορφήν ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα u. s. w. und im folgenden: εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἐνεσι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελεττεσθαι οἷον σπέρματος ἐκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν λούση, μένοντος μὲν αἰὲ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἔδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ οἷον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὥση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἦν οὐκ ἔδει στήσαι οἷον περιγράψαντα φθόνη, χωρεῖν δὲ αἰὲ ἕως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἥκη αἰτέα δυνάμεως ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιῶδεν ἁμοιβὴν αὐτῆς δυνάμενης. V, 4, 1. 517 B: εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατότατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δυνατόναι μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τείλειωσιν ἰθὺ ὁρῶμεν γεννῶν u. s. w., was sofort selbst an dem leblosen nachgewiesen wird; (das Feuer wärmt, der Schnee macht kalt u. s. w.) πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ

aus: vermöge seiner Fülle floss das Erste gleichsam über, und dieses überfließende erzeugte ein anderes¹⁾). Dabei will er aber nicht bloß jeden Gedanken an ein zeitliches Werden entfernt wissen²⁾), sondern er verwahrt sich auch ausdrücklich gegen die Vorstellung einer Emanation mit der Bemerkung³⁾): man dürfe das niedrigere nicht für einen Ausfluss aus dem höheren ansehen: das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe⁴⁾), das Abgeleitete sei wohl in ihm, aber es sei nicht in jenem⁵⁾). Er wählt daher auch noch andere Bilder, ausdrücklich in der Absicht, das Immanente dieses Verhältnisses anschaulich zu machen: das Erste ist die Wurzel, |

πρώτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταθεῖ, ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ῥδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύναμις; πῶς δ' ἂν εἴη ἀρχὴ εἶη; vgl. auch VI, 8, 18 Schl. III, 3, 7 Anf. (wenn es ein βέλτιον gebe, müsse es auch ein χεῖρον geben) und darüber, dass das Eine nicht mit Reflexion schafft, VI, 7, 1. ebd. c. 8 Anf. V, 3, 12 (s. o. 540, 2). Ebd. c. 15. 513 C. V, 1, 6 (s. S. 549, 2. 539, 1 Schl.).

1) V, 2, 1. 494 A: *πρώτη οἷον γέννησις αὕτη. ὣν γὰρ [τὸ ἐν] τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερεβρύη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπιστράφη καὶ ἐπληρώθη. Vgl. V, 1, 6. 486 A: πῶς ἐξ ἑνὸς . . . ὑπόστασιν ἔσχειν ὁτιοῦν . . . ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ τοσοῦτον δὲ πλήθος ἐξεβρύη.*

2) V, 1, 6. 487 B: *ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν αἰεὶ ὄντων ποιοιμένοις. Wir werden später finden, dass selbst die Sinnenwelt nach Plotin anfangslos ist.*

3) V, 1, 3. 384 B (von der Erzeugung der Seele aus dem νοῦς, dasselbe gilt aber überhaupt von der Entstehung des Niederen aus dem Höheren): *οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω τοι καὶ αὕτη λόγος νοῦ . . . οἷον πρὸς τὸ μὲν ἢ συνοῦσα θερμότης ἢ δὲ ἦν παρέχει. δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρέουσιν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφίσταμένην. VI, 5, 3 Anf. (von der οὐσία νοητή, noch mehr gilt diess natürlich von dem Einen): ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ τε σὺν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ διίστάναι ἀφ' αὐτοῦ . . . μηδὲ προϊέναι τι ἀπ' αὐτοῦ, ἥδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἶη.*

4) VI, 9, 5. 763 B: *καὶ αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη, ὥς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δυνάμειν γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὔσαν. III, 8, 9. 351 E: τόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσυχῶς.*

5) S. vor. Anm. und V, 5, 9 (unten S. 556, 2).

das Abgeleitete die Pflanze¹⁾, jenes die Sonne, dieses ihre Lichtatmosphäre²⁾; d. h. das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch seine Kraft hervorgebracht und von ihr getragen. Dass freilich diese Bestimmung nicht ohne Schwierigkeit ist, erhellt schon aus der Bildersprache, deren sich unser Philosoph gerade hier zu bedienen pflegt. Dieses Bedürfniss des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, dass der sprechende seine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und diese wird in neun Fällen unter zehen darin seinen Grund haben, dass die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken. Im vorliegenden Fall beruht dieser Widerspruch darauf, dass das Erste einerseits zwar die Ursache des Abgeleiteten, andererseits aber schlechthin in sich beschlossen, und keiner Ergänzung bedürftig sein soll. Die Ursache als solche kann nicht ohne die Wirkung, die Kraft nicht ohne die Erscheinung gedacht werden, ihr Wesen besteht darin, diese Erscheinung hervorzubringen, ihr Begriff reicht nicht weiter, als ihre Wirkung. Hier dagegen wird eine Ursache

1) III, 8, 9, nach dem eben angeführten: ἡ ζωὴν γυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης u. s. w. III, 3, 7. 277 B: πρίεσι δὲ ἤδη ἐκ ταύτης [τῆς ἀρχῆς] ἕκαστα, μενούσης ἐκείνης ἔνδον, οἷον ἐκ ῥέζης μιᾶς ἐστῶσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ u. s. f.

2) V, 1, 6. 487 B: Das Eine ist unbewegt (s. o. 539, 1 Schl.); was daher aus ihm geworden ist, ist nicht durch ein Wollen oder eine Bewegung geworden. πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περιλαμπνν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν. V, 3, 12 (nach dem S. 540, 2 angeführten): κατὰ λόγον θησόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ οἷον ρυεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου. φῶς τι οὖν θησόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὸν δὲ ἐπ' ἅκρῳ τῷ νοητῷ ἐστηκότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ, οὐκ ἐξῴσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν. ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτὸς ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ αἰὲ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. οὐδὲ γὰρ ἀποτέμνεται τὸ ἀπ' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ταῦτόν αὐτῷ. Ebd. c. 15. 512 A: man könnte fragen, wie aus dem schlechthin Einen die Vielheit kommen konnte: ἀλλ' ὁμῶς δὲ ἔστιν εἰπεῖν, οἷον ἐκ φωτὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ περιλαμπνν. I, 7, 1 s. u. 554, 3.

angenommen, die wesentlich ausser ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins | nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, die Ursächlichkeit komme nicht ihr zu, sondern sie liege nur in dem Verhältniss des Gewirkten zur ihr. Diess ist ein Widerspruch, und über diesen sollen die bildlichen Darstellungen weghelfen. Die letzteren sind daher mehr als blossе Bilder, und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer solchen. Namentlich das Bild des Lichts hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas unkörperliches erklärt¹⁾, dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprocesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorgangs erscheinen, dass er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt.

Dieser Ansicht gemäss bestimmt sich nun das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen. Als das Erzeugniss desselben ist jenes schlechthin von diesem abhängig, d. h. es ist nicht blos in seinem Ursprung von ihm bedingt, sondern es hat auch fortwährend nur an jenem seinen Bestand, es hängt (wie mit einem aristotelischen Ausdruck²⁾ gesagt wird) an dem Ersten, es ist von ihm getragen und gehalten³⁾; die von dem Einen ausgehende Kraft ergiesst sich in jedes Wesen, so weit es dieselbe zu fassen vermag, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen; das Erste ist daher jedem ganz, mit

1) I, 6, 3. 52 F: φωτός, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὄντος. Doch vgl. dagegen VI, 4, 8 Anf.: τὸ μὲν οὖν φῶς ἐπειδὴ σώματός ἐστιν.

2) S. Bd. II b, 363, 1. 364, 6^a.

3) Z. B. I, 7, 1. 61 D: τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς δὲ πάντα ἀνήρηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. I, 8, 2 (s. o. 548, 1). V, 5, 9 Schl.: διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστὶ καὶ ἀνήρηται πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Das gleiche liegt in der S. 552, 1 angeführten Vergleichung des höchsten Principis mit der Wurzel, aus welcher das All hervorgewachsen sei, und in der VI, 4, 7. 650 B gebrauchten mit einer das Universum an seinem Ende haltenden Hand. Vgl. VI, 5, 12 Schl. I, 6, 7. 55 G: ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἐστὶ καὶ ζῇ καὶ νοεῖ. VI, 4, 9 f. 653 A ff.: das Abgeleitete könne vom Ersten so wenig getrennt sein, als das Licht von seinem Urquell, oder der Schatten vom Körper. Ueber das ἐξηρηθῆναι, eine Plotin geläufige Bezeichnung, s. m. auch S. 554, 3. 489, 4.

seiner ungetheilten unendlichen Kraft gegenwärtig, es ist Ein Leben, welches von ihm | ausgehend das All durchströmt, und jedem das ihm zukommende Sein verleiht¹⁾. Oder wie diess Plotin bildlich ausdrückt: von den Strahlen des Urwesens wird alles durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als seinen Lichtkreis ausstrahlt²⁾, das Centrum, welches den ganzen Kreis des Seienden mit seiner Kraft beherrscht³⁾. Alles ist daher in seinem Sein und seiner | Lebens-

1) VI, 4, 3 Anf.: ἀρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρῆναι, ἣ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ εἶναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; οὕτω γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἰδρῦσθαι ἐν αὐτῷ, τὰς δὲ ἐκπεμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῆον γίνεσθαι. ἡ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν (hiefür möchte ich vermuthen: ἡ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζει — dem ἐφ' ὧν μὲν u. s. w. entspricht dann im folgenden: οὐ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις u. s. w.) τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ, ἐπισταθὰ δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρῆναι, οὐ μὴν οὐδ' ὥς ἐκείνο μὴ ὁλως παρῆναι· ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποιέμνηται ἐκείνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ, ἀλλ' ὁ λαβὼν τοσοῦτον ἐδυνήθη λαβεῖν, παντὸς παρόντος· οὐ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὁμως ὄν. VI, 5, 12 Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [sc. ἡ πρώτη φύσις τοῖς ἄλλοις]; ὥς ζωὴ μία . . . εἰ δέ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως ὅτι μὴ ποσὴ ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διαιροίᾳ αἰεὶ ἔχει δύναμιν τὴν αὐτὴν βυσσόθεν ἄπειρον. Der νοῦς heisst daher I, 8, 2. 68 B. V, 1, 6. 487 F die ἐνέργεια oder πρώτη ἐνέργεια des Ersten.

2) VI, 8, 18. 758 C: das Verhältniss des Einen zum νοῦς ist ὥπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὅτος διαφανοῦς, εἰδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ' ἀφ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἀλλοεῖδες τὸ σκεδασθὲν εἰδωλον ὁ νοῦς. V, 5, 7. 526 C: ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δὲ ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει. VI, 4, 9. 652 D: ἀμυδρὰ δὲ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου οἰοῦναι φῶς ἐκ φωτὸς ἀμυδρὸν ἐκ φανερωτέρου. c. 10 s. u. 557, 2. Plotin vergleicht daher, in weiterer Ausführung eines platonischen Bildes (Rep. VI, 506 D ff.), das Eine mit der Sonne, von welcher das geistige Licht, der νοῦς, ausströme, V, 8, 12; s. o. 552, 2. Nur soll man es sich dabei nicht als leuchtende Substanz, sondern als reines Licht selbst denken; vgl. die weitläufige Erörterung VI, 4, 7. 650 D ff. nebst V, 5, 7, 526 C f. Noch geläufiger ist unserem Philosophen die Vorstellung der ἐκλαμψις und ἑλλαμψις, wie wir unten finden werden, zur Bezeichnung der von der Seele auf das Körperliche ausgehenden Einwirkung. Weiteres folg. Anm.

3) I, 7, 1 Schl., wo dieses Bild mit dem eben angeführten verknüpft wird: δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ [τάγαθόν], πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὥπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἀφ' οὗ πᾶσαι γραμμαὶ. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὥπερ κέντρον ὧν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀτηρημένον πρὸς

thätigkeit wesentlich auf das Erste bezogen, es hat an ihm das Ziel seines Wirkens, den Mittelpunkt, um den es kreist¹⁾, alles hat, wie schon Aristoteles andeutete²⁾, eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, so weit seine Natur es erlaubt³⁾; und

αὐτὸν πανταχοῦ γοῶν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτίετται, καὶ ἀποιεμὲν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἡλίον ἐστι τὸ φῶς. VI, 8, 18. 752 A (wo Plotin gleichfalls von der Vergleichung mit dem Kreise unmittelbar zu der mit dem Licht übergeht): ὥσπερ ἂν οὖν κύκλος . . . ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δύναμιν παρὰ τοῦ κέντρου ἔχειν καὶ οἷον κεντροειδῆς, ἥ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἐν συνιοῦσαι τὸ πέρας αὐτῶν τὸ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσι τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ πρὸς ὃ ἠνέχθησαν καὶ ἀφ' οὗ οἷον ἐξέφυσαν μείζονος ὄντος . . . καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν οἷον ἐστὶν ἐκεῖνο οἷον ἐξελεχθὲν οὐκ ἐξεληλεγμένον, οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὄν χρὴ λαμβάνειν γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ οἷον ἐκχυθὲν καὶ ἐξελεχθὲν καὶ ἐξηρηγμένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα: denn wie das Centrum *δυνάμει* *μενούσῃ* Kreis und Halbmesser erzeugt, so erzeugt das Eine in sich bleibend den *νοῦς* als seinen Umkreis. Vgl. VI, 5, 5; ebd. c. 11. 669 C, besonders aber IV, 8, 17. 384 F: ἐστὶ γάρ τι οἷον κέντρον ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἀπ' αὐτοῦ ἐκλάμπων (der *νοῦς*), ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός (die Seele). *ἔξωθεν* δὲ τούτων οὐκέτι φωτὸς κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δεόμενος οὗτος, οἴκειον φωτὸς ἀπορίᾳ, αὐγῆς ἀλλοτρίας (die Sinnenwelt, welche nicht mehr ebenso, wie die Sphären der übersinnlichen, vom Abglanz des Urwesens durchleuchtet wird) u. s. w. Was diese Vergleichen ausdrücken wollen, ist immer dasselbe: dass alles abgeleitete schlechthin als Wirkung des Ersten zu betrachten sei, und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe.

1) I, 8, 2. 73 B: ἐνεργεῖ μέντοι [ὁ νοῦς] περὶ ἐκείνον [θεόν] οἷον περὶ ἐκείνον ζῶν. ἥ δὲ ἔξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶσω αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. I, 7, 1. 61 B: εἰ οὖν τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ . . . πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, δηλον ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἐστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχῃ, ὅσα οὕτω, τὸ ἀγαθόν, καὶ τῇ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωθῆσαι καὶ τῇ πρὸς αὐτὸ ἐνέργειαν ποιεῖσθαι.

2) 8. Bd. II b, 873³.

3) I, 8, 2. s. o. 548, 1. V, 1, 6 Schl.: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννησάν . . . διὰν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ἢ τὸ γεννησάν ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῇ ὡς τῇ ἐτερότητι μόνον κεχωρισθαι. V, 5, 12. 530 B: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ, ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. Im folgenden wird dann ausgeführt, dass das Verlangen nach dem Guten noch ursprünglicher und allgemeiner sei, als das nach dem Schönen. VI, 5, 10 Anf.: μένει οὖν ἐν ἑαυτῇ [τὸ ἐν] . . . ἐκεῖνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρηται εἰς αὐτὸ ὥσπερ οὐ ἐστὶ πόθεν ἐξευρόντα· καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ θυραυλῶν ἔρως (des platon. Gastmahls) u. s. w. Ebd. c. 12

dieser Zug | zum Urwesen ist in dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung schon gegeben: weil alles einheitlichen Wesens ist, strebt alles nach Einheit, d. h. nach Theilnahme an dem Ur-Einen, und diess ist für dasselbe das Gute¹⁾. Eigentlich ist das Verhältniss freilich das umgekehrte: der Drang des Menschen nach dem Unendlichen ist das erste, und erst aus diesem subjektiven Bedürfniss ist die Weltanschauung hervorgegangen, welche alles endliche Sein nur als Wirkung eines überweltlichen Urwesens erscheinen lässt.

Sofern sich nun das Erste im Abgeleiteten offenbart, steht dieses mit jenem im Verhältniss der Verwandtschaft, es hat theil an ihm; sofern aber diese Offenbarung nur Erscheinung in einem andern, Darstellung der obersten Ursache in ihren Wirkungen ist, verhalten sich beide gegensätzlich gegen einander, das ursprüngliche kann sich dem abgeleiteten nur unvollständig mittheilen, und je weiter sich die Reihe der Wesen von ihrem Ursprung entfernt, um so mehr muss auch die Vollkommenheit ihres Seins abnehmen. Beide Seiten werden von Plotin sehr entschieden hervorgehoben. Das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, indem es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt²⁾; alles ist eine Nach-

Schl. (alles wendet sich dem Ersten zu). VI, 4, 8. 652 A. I, 7, 1 s. vorl. Anm. und S. 540, 1.

1) VI, 5, 1 Anf.: Die Einheit des höchsten Wesens wird von einer *κοινή έννοια* gefordert; *καί έστι πάντων βεβαιωτάτη αρχή, ήν ώσπερ αι ψυχαι ήμων ψδέγγονται*, ein Grundsatz, welcher noch ursprünglicher ist, als die Sehnsucht aller Wesen nach dem Guten, *ούτω γάρ άν αύτη αληθής ειη, ει τά πάντα εις έν σπεύδοι, καί έν ειη καί τούτου ή όρεξις ειη . . . ή δ' αρχαία φύσις καί ή όρεξις του αγαθου όπερ έστιν αυτού εις έν όντως άγει, καί έπi τοδτο σπεύδει πῶσα φύσις, έφ' έαυτήν. τοδτο γάρ έστι το αγαθόν τή μιᾷ ταύτη φύσει, το είναι αύτης καί είναι αύτήν, τοδτο δ' έστι το είναι μιαν. ούτω δέ καί το αγαθόν όρθως άν λέγοιτο οικειον.*

2) Vgl. S. 554, 1. V, 5, 9 Anf.: *πάν το γενόμενον ύπ' άλλου ή έν έκείνῳ έστι τῷ πεποιητότι ή έν άλλῳ, ειπερ ειη τι μετά το ποιήσαν αυτό· άτε γάρ γενόμενον ύπ' άλλου καί πρὸς την γένεσιν δεηθέν άλλου, άλλου δειται πανταχοῦ. διόπερ καί έν άλλῳ. Jedes ist daher zunächst in dem Nächsthöheren, ebenso dieses u. s. f., έως εις το πρώτον αρχής. αρχή δέ, άτε μηδέν έχουσα πρὸ αύτης, ούκ έχει έν ότῳ άλλῳ· μή έχουσα δ' έν ότῳ αύτη, τῶν άλλων όντων έν τοις πρὸ αύτῶν τά άλλα περιείληφε πάντα αύτή· περιλαβούσα δέ ούτ' έσχεδάσθη εις αυτά καί έχει ούκ έχομένη.*

ahmung¹⁾, oder genauer ein Schatten- und Spiegelbild des Ersten²⁾, d. h. es ist ihm nicht bloss ähnlich, sondern es wird durch eine fortwährende Wirkung des Urwesens als sein Abbild hervorgebracht. Schon das Sein kommt einem Wesen ja nur zu, wiefern es Eines ist, und die Vollkommenheit des Seins hält mit dem Grade seiner Einheit gleichen Schritt³⁾; Eins ist aber jedes Ding nur, sofern es die ursprüngliche Einheit nachbildet⁴⁾. Ebenso hat alles an dem Urwesen, als dem absolut Guten, das Ziel seines Strebens und das Richtmass seiner Thätigkeit⁵⁾; oder wie diess Plotin auch darstellt: alles trachtet nach seiner Anschauung, und was es thut oder hervorbringt, das ist nur ein Versuch, zu dieser Anschauung zu gelangen⁶⁾. So nah aber | hienach die Ver-

Daher οὐκ ἔστιν οὖπου μὴ ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει· εἰ δὲ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν· ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι (sc. in den Dingen), τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ οὔσα. τῷ δ' εἶναι παρὶς ἐλευθέρα οὐδαμοῦ κωλυμένη εἶναι· εἰ γὰρ αὐτὸ κεκώλυται, ὥρισταί ὑπ' ἄλλου u. s. w. τὰ μὲν οὖν ἐν τινι κεῖται ἔστιν, οὐ ἔστιν· ὅσα δὲ μὴ ποῦ, οὐκ ἔστιν οὖπου μὴ.

1) I, 7, 1; s. o. 554, 3. III, 8, 7. 277 B: aus der Wurzel des Einen sprossste das Viele hervor εἰδωλον ἕκαστον κεῖνου φέρον. VI, 2, 11 (s. 554, 2).

2) VI, 4, 9: die vom Ersten stammenden Kräfte müssen als sein Bild ungetrennt von ihm sein, was c. 10. 653 B so erläutert: es sei ein Bild οἷαν ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς· ἐνταῦθα ὑφίσταται τε [τὸ ἑνδαλμα] παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ . . . τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέρους δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι. VI, 8, 18 s. o. 554, 2.

3) VI, 5, 1 s. o. 556, 1. VI, 2, 11: Die Einheit kommt verschiedenem in verschiedenem Masse zu, dem Nus z. B. in höherem Grad, als der Seele; je vollkommener das Sein ist, um so grösser ist sie (καθ' ὅσον τυγχάνει ἀγαθοῦ κατὰ τοσοῦτον καὶ ἐν); und deshalb strebt alles eins zu werden. VI, 9, 1 (s. o. 531, 4): alles ist nur durch das ἐν, was es ist; ὥστε τὰ μὲν ἴτιον ὄντα ἥτιον ἔχει τὸ ἐν, τὰ δὲ μᾶλλον, μᾶλλον (757 E).

4) VI, 2, 11. 606 B: Das ἐν ist nicht das gleiche bei allen Dingen; ἀλλ' ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πόρρωθεν τὰ δὲ μᾶλλον. VI, 9, 1. 757 C: die Einheit, welche die Seele den lebenden Wesen mittheilt, verleiht sie ihnen im Hinblick auf das Ureine. Plotin nennt deshalb V, 5, 524 B das Sein der Dinge τὸ ἱχνος τοῦ ἐνός, und will selbst εἶναι von ἐν herleiten.

5) M. vgl. die vorhergehenden Anmm. und die hier nachgewiesenen Bezeichnungen dieses Verhältnisses: ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, σπεύδειν πρὸς τὸ ἐν, ἐνεργεῖν πρὸς oder περὶ τὸ ἀγαθόν.

6) III, 8 führt Plotin den Satz (c. 1 Anf.) aus: πάντα θεωρίας

wandtschaft des späteren mit dem früheren sein mag, so weit ist diese doch von wirklicher Gleichheit entfernt. Das gewordene kann nie gleiches Wesen mit dem sein, durch das es geworden ist, die Ursache ist nothwendig vollkommener und kräftiger, als das gewirkte, das Princip einheitlicher, als das abgeleitete. Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, um so unvollkommener ist es, und die Gesammtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem mit der Entfernung vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das von dem Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsternisse des Nichtseienden zu erlöschen¹⁾. Einen Beweis für | die

ἐφίεσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῶα, καὶ τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννώσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνειν καθ' ὅσον οἷόν τε αὐτοῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἅλλα δὲ ἄλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μύμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα. Alles Handeln sei (c. 4 f., 5 f. Kirchh.) nur ein Umweg, um zum innern, geistigen Besitz, zur Betrachtung des Guten zu gelangen (es wird hievon mit Beziehung auf das menschliche Handeln später noch einmal zu sprechen sein); selbst der physische Akt der Zeugung wird (c. 6. 348 F) unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sofern es sich bei derselben wesentlich um Vervielfältigung der Formen, der λόγοι handle. Der letzte Gegenstand dieser Theorie ist aber natürlich der, auf welchen sich die höchste Stufe derselben, die Thätigkeit des νοῦς richtet (c. 8 ff.), das Gute; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν (c. 10. 352 D vgl. c. 5. 347 D).

1) Z. B. III, 8, 4. 346 G: οὐκ ἴσον δὲ τὸ προῖόν τῳ μέλειναι . . . ὁμογενὲς γὰρ αἰεὶ δεῖ το γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὲν τῳ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίνεσθαι (ἐξίτ. γίγν. verblassen, abgeschwächt werden). V, 3, 16. 513 A: ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πληθὸς ἵναι, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουσιτέρα u. s. w. V, 8, 1. 542 C: ὅσῳ τὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτίτεται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ μέροντος. ἀφίσταται γὰρ αὐτοῦ πᾶν διωσάμενον . . . καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὐτὸ κρεῖττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου. VI, 7, 9. 702 B: ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν αἰεὶ εἰς τὸ ἄνω. προΐασι δὲ τι ἀφιεῖσαι u. s. w. VI, 7, 17. 710 A (um zu zeigen, dass das Erste Ursache des Denkens sein könne, ohne selbst zu denken): οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ μὲν διδόν μεῖζον νομίζειν, τὸ δὲ διδόμενον ἑλαττον τοῦ

Nothwendigkeit dieses Hergangs führt Plotin nirgends; das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit erscheint bei ihm als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Voraussetzung. Nur um so deutlicher tritt aber gerade dadurch die Bedeutung hervor, welche diese Bestimmung für sein ganzes Systems hat. War einmal das Göttliche in eine Jenseitigkeit entrückt, welche jede substantielle Einigung desselben mit dem Endlichen unmöglich machte, so ergab sich zwischen beiden nur noch die Beziehung der Causalität. Diese konnte aber nicht als wollende oder denkende gefasst werden, denn damit wäre das Urwesen nicht bloß an sich selbst aus dem bestimmungslosen zu einem bestimmten geworden, sondern es wäre auch dem Endlichen gegenüber, wie Plotin richtig sieht, aus seiner Selbstgenugsamkeit herausgetreten. Sofern die Welt als Objekt des göttlichen Willens und Denkens betrachtet wird, ist sie für das göttliche Wesen nicht gleichgültig, sondern sie ist der wesentliche Gegenstand seiner Thätigkeit, die Gottheit bedarf ihrer für sich selbst: der Wille kann nicht ohne ein gewolltes, das Denken nicht ohne ein gedachtes sein. Es bleibt mithin nur übrig, dass das Endliche durch das Urwesen geworden ist, ohne dass sich doch die Wirksamkeit des letzteren auf jenes gerichtet hätte; das Endliche ist nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspiegelung des Absoluten; dieses ist in sich selbst schlechthin befriedigt und vollendet, und geht durch die Erzeugung des Endlichen in keiner Weise aus sich heraus, es erhält dadurch nicht allein keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern auch keinen Gegenstand seiner Thätigkeit: nur das Abgeleitete hat einen inneren Zug zum Ersten, aber dieses nicht zu jenem. Das Zweite ist nur aus dem Ueberfließen

διδόντος. τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς οὐσι. πρῶτον γὰρ δεῖ τὸ ἐνεργεῖν εἶναι, τὰ δ' ὕστερα εἶναι δυνάμει τὰ πρὸ αὐτῶν. Wir werden finden, wie nach diesem Grundsatz Plotin's ganzes System construiert ist. Vorläufig vgl. m. ausser früher angeführtem auch V, 1, 7. 489 B: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς . . . κρεῖττον δὲ οὐχ οἶόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἑλαττον ὃν εἰδωλον εἶναι αὐτοῦ. Ebenso erzeugt die Seele ᾧ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα.

des Ersten entstanden, es ist für dieses selbst etwas überflüssiges. Bei diesem Verhältniss beider kann natürlich nicht davon die Rede sein, dass dem | Abgeleiteten etwas vom Wesen des Ursprünglichen mitgetheilt wäre, und Plotin hat insofern guten Grund, sich gegen diese Annahme zu verwahren: das gezeugte muss um eben so viel unvollkommener sein, als das zeugende, um wie viel der Schatten wesenloser ist, als der Körper¹⁾. Dasselbe Gesetz muss aber auch die weitere Entwicklung beherrschen, die Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist eine nothwendige Folge von der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

Hieraus wird nun erhellen, mit welchem Recht Plotin's System ein Emanationssystem genannt wird. Nimmt man diesen Ausdruck im strengen Sinn und versteht man unter Emanation eine solche Ausbreitung des Absoluten in's Endliche, wodurch jenes einen Theil seiner Substanz an dieses mittheilt, so hat nicht allein unser Philosoph selbst dieser Vorstellung auf's bestimmteste widersprochen²⁾, sondern sie ist auch mit seinen ersten Voraussetzungen unverträglich. Sein Urwesen ist so in sich beschlossen, dass es schlechthin nicht aus sich herausgehen kann, und von allem anderen so verschieden, dass es sich geradehin als das nichtmittheilbare bezeichnen lässt. Die Emanationslehre in diesem Sinn liegt ihm daher ferne, wenn auch manche von seinen Vergleichen strenggenommen zu ihr hinführen würden. Dagegen theilt er allerdings mit den emanatistischen Systemen die doppelte Eigenthümlichkeit: dass der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen für's erste weder durch einen Willens-

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der plotinischen Lehre, wenn J. Simon Hist. de l'école d'Alexandrie I, 297 ff. 320. 325 ff. glaubt, die drei intelligibeln Principien Plotin's (das Eine, der Nus und die Seele) bilden zusammen Eine Gottheit in drei Hypostasen. Simon selbst kann sich die Widersprüche nicht verbergen, in die sich Plotin durch eine solche Behauptung verwickeln würde, und sie ist auch in der That mit allen Grundsätzen unseres Philosophen über die Natur des Urwesens und über das Verhältniss des Zeugenden zum Erzeugten unvereinbar; Simon weiss aber auch keine einzige Stelle beizubringen, in welcher die drei Hypostasen für dieselbe Gottheit erklärt würden. Vgl. hiezu S. 495.

2) Vgl. S. 551, 3—5.

oder Denkakt, noch durch eine logische Nothwendigkeit, sondern durch eine rein physische Wirkung¹⁾ bedingt erscheint, und dass derselbe, | zweitens, ein Fortgang zu immer steigender Unvollkommenheit ist; nur ist das, was in dieser Weise abgeschwächt wird, nicht die Substanz, sondern blos die Wirkung des ursprünglichen Wesens. Will man nun um jener Aehnlichkeiten willen die weitschichtige Kategorie der Emanation auch auf Plotin anwenden, so mag man es thun; zur richtigen Bezeichnung der Sache müsste dann aber jedenfalls zwischen zwei Klassen von Emanationssystemen unterschieden werden, denen, welche die Emanation als Mittheilung des Wesens, und denen, welche sie nur als Mittheilung der Kraft fassen; nur im letzteren Sinn kann Plotin's Lehre emanatistisch genannt werden.

Noch richtiger wäre es vielleicht, sie als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Dieses System ist pantheistisch, denn es behauptet ein solches Verhältniss des Endlichen zur Gottheit, wonach demselben kein selbständiges Sein zukommt, alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosse Erscheinung des Göttlichen. Wir wissen bereits, dass nach Plotin alles abgeleitete schlechthin durch die vom Urwesen ausströmenden Kräfte getragen ist, und dass diese Kräfte von ihrem Ursprung nicht getrennt sind, dass es vielmehr Eine Wirksamkeit ist, welche alles umfasst, durchdringt und bestimmt²⁾. Liegt nun schon hierin der Sache nach die pantheistische Weltanschauung, so hat Plotin auch den bestimmteren Ausdruck nicht gescheut, dass alles, was ist, in Gott sei. Indem das Urwesen alles wirkt, so ist es in diesem seinem Wirken allem gegenwärtig, alles hat an ihm Theil, alles ist in ihm³⁾. Diese Gegenwart der Gottheit ist | aber nicht eine

1) D. h. durch eine in seiner Natur liegende und aus derselben mit Nothwendigkeit sich ergebende Wirkung, welche weder durch sein eigenes Bewusstsein vermittelt, noch von uns als eine durch seinen Begriff geforderte zu erkennen ist. Ob man diess einen physischen oder mit RICHTIGER Neupl. Stud. III, 57 lieber einen metaphysischen Zusammenhang nennen will, ist gleichgültig.

2) Vgl. S. 553 f.

3) V, 5, 9 Anf.: *πάν τὸ γινόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ*

substantielle, im Sinne des stoischen Systems, sondern eine blossе Gegenwart der Wirkung; das Erste bleibt als solches für sich, es geht nicht so in die Vielheit ein, dass es selbst zur Vielheit würde, und die endlichen Dinge Theile von ihm wären, sondern alles mit seiner Kraft wirkend hält es sich seinem Wesen nach ausser dem von ihm gewirkten: das Viele ist schlechthin in dem Einem, aber nicht das Eine in dem Vielen ¹). Die Immanenz | der Dinge in Gott ist daher

πειποιηχίτι ἡ ἐν ἄλλῃ . . . πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν προτέροις, καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῃ ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ . . . τὰ ἄλλα περιέληψε πάντα. VI, 5, 3. 662 B: λείπεται τοίνυν λέγειν, αὐτὸ μὲν [τὸ ἐν] ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρῆναι καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὰ αὐτῷ παρῆναι, daher: τὸ ἐν καὶ ταῦτόν ἀριθμῷ, μὴ μεμερισμένον ἀλλὰ ὅλον ὄν, τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατεῖν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθῆναι, οὐδὲ τῷ μοίρας τινας ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν, μηδ' αὐτῷ αὐτὸ μὲν μῆναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἄλλο δὲ τι ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς καταλειποῦς αὐτὸ ἦκεν εἰς τὰ ἄλλα πολλὰ. ἔσται τε γὰρ οὕτως τὸ μὲν (das Urwesen) ἄλλοθεν, τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλοθεν, καὶ τόπον ἔξει διεστηχὸς ἀπὸ τῶν ἀπ' αὐτοῦ. C. 4 beruft sich Plotin hiefür auf den allgemeinen Glauben an die Allgegenwart der Gottheit, indem er diesen zugleich dahin erläutert, dass dieselbe allem einzelnen ganz gegenwärtig sein müsse; er zeigt, wenn das Urwesen unbegrenzt sei, müsse es allem gegenwärtig sein, sonst wäre es an einem Orte. Καὶ γὰρ (663 B) εἰ λέγομεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἐν, ὁμοῦ αὐ αὐτῷ καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκεῖνο καὶ εἰς ἐκεῖνο καὶ αὐτοῦ οἷον γέννημα συσταῖς ἐκείνῳ· ὥστε τὸ μετέχον τοῦ μετ' αὐτὸ καὶ ἐκείνου μετεληφέναι. πολλὰ γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοητῷ, πρῶτων τε (das Eine) καὶ δευτέρων (der νοῦς) καὶ τρίτων (die Seele), καὶ οἷον σφαίρας μιᾶς εἰς ἐν κέντρον ἀνημμένων, οὐ διαστήμασι διελημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἀπέναντον, ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι. C. 6 Anf.: πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἐν ἐστὶ καὶ ἐν ὄντα τῇ ἀπείρῳ φύσει πολλὰ ἐστὶ καὶ πολλὰ ἐν ἐνί, καὶ ἐν ἐν πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τοῦ ὅλου καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὐ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὡς μέρους πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον. Vgl. c. 1. VI, 2. 3. 597 Cf. VI, 4, 8 s. o. 554, 1.

1) V, 5, 9, wo nach dem 8. 556, 2 angeführten noch weiter ausinandergesetzt wird: was in keinem Raume ist, das sei von nichts räumlich entfernt. εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατεῖ οὐ ποῦ ὢν, πανταχοῦ ἔσται ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ὡδί, τὸ δὲ ὡδί· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὡδί· ὥστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὐτὸ μὴ ἔχοντος· ἔχοντος. ἄρα ὁτουοῦν. Die Welt ist in der Seele, nicht die Seele in der Welt, die Seele im νοῦς (vgl. V, 3, 11. 508 D: τοῦ ἐντός τὰ πάντα), dieser im Ersten. ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, οὔτε αὐτὸς

nur ihr Gewirktwerden durch Gott; die Vorstellung des räumlichen Seins ist gänzlich zu entfernen; es ist insofern auch kein Widerspruch, wenn anderwärts das Abgeleitete als ein seine Ursache umgebender Kreis der Wirkung dargestellt wird, denn diese Darstellung ist eben so bildlich, wie die entgegengesetzte. Plotin selbst erklärt¹⁾, das Urwesen sei ebensowohl nirgends, als überall, ebensowohl in keinem, als in allem, ja es sei nicht bloß alles, sondern auch nichts, und es sei eben deshalb überall, weil es nirgends ist. Wäre es in einem andern, so wäre es von diesem umfasst, und somit in seinem Sein und Wirken auf dasselbe beschränkt; indem es seinem Wesen nach von allem Endlichen schlechthin verschieden ist, und mit seiner Wirksamkeit über jede Grenze hinausgreift, ist es ebenso das allbewirkende und insofern allgegenwärtige, wie es andererseits schlechthin für sich ist, und eben desswegen ist es einem jeden ganz gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht eine Vertheilung seiner Substanz an die endlichen Dinge ist, sondern eine Wirkung von Einem Punkt aus, wie die Gegenwart der Seele in den verschiedenen Theilen des Leibes²⁾.

Diese Gegenwart das Göttlichen ist aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt. Auf den Theil wirkt zunächst der Theil, erst durch diesen

ἐν αὐτοῖς ἔστιν, οὐδέ ἔστιν οὐδὲν ἔχον αὐτό, ἀλλ' αὐτό ἔχει τὰ πάντα. VI, 4, 11. 654 A: (νομιστέον) εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρεῖναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρεῖναι καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόπῳ παρεῖναι, οἷον τῷ φασὶ τὸ διαφανές . . . καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφοραῖς (sc. πρῶτα u. s. f. ἔστιν), οὐ τόποις. VI, 5, 6. 664 B: ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. VI, 5, 3 s. vor. Anm. V, 3, 11. s. o. 540, 2. VI, 9, 5; s. S. 548, 2 Schl.

1) V, 5, 9 s. S. 556, 2. 562, 1. VI, 4, 3. 646 B: οὐ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὁμῶς ὄν . . . ᾧ ἂν αὐτὸ ἐθέλῃ ὡς δύναται πελάζει, οὐ γινόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐφιμεμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. Θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὐτὸ ἐν οὐδενὶ ἔστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. VI, 7, 32. 723 B: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ ὅτι ἐξ αὐτοῦ. Daher heisst es ebd. auch schlechtweg οὐδὲν ὄν.

2) Vgl. S. 556, 2. 561, 3. 562, 1. VI, 5, 6 Schl.

das Ganze; die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im νοῦς, dieser im Einen; oder nach anderer Darstellung: von den sich umschliessenden Sphären wird die innerste (der νοῦς) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom νοῦς, die dritte (das Körperliche) von der Seele¹⁾. Das Körperliche bewegt sich daher zunächst der Seele zu, die Seele dem νοῦς, und beide nur durch diese Vermittlung dem Ersten²⁾.

Diese Bestimmung ist nun für das System von der höchsten Wichtigkeit. Einerseits ist es erst durch sie möglich gemacht, von der allgemeinen Anschauung der alldurchdringenden göttlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben fortzugehen, und das Universum als geordnetes Ganzes unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, und es ist so der philosophische Charakter der plotinischen Theorie grossentheils an sie geknüpft. Andererseits schliesst sich eben hieran der Satz an, dass die Gemeinschaft mit dem Höchsten durch die mit den untergeordneten Kräften bedingt sei, ein Satz, durch den es allein möglich wurde, den Polytheismus der Volksreligionen und ihren Kultus, sammt aller Theurgie und Magie der späteren Neuplatoniker, und ebenso in der Folge die Hierarchie und die gottesdienstlichen Einrichtungen der christlichen Kirche, mit diesem System zu rechtfertigen. Jene Bestimmung selbst aber ist mit der Lehre von der abnehmenden Vollkommenheit der göttlichen Wirkungen unmittelbar gegeben, denn die geringere Vollkommenheit eines Wesens ist nach dieser Lehre in seiner weiteren Entfernung vom Urwesen begründet, diese aber kann nur darin liegen, dass sich die Wirkung des Ersten durch mehr Mittelglieder auf dasselbe fortpflanzt.

Wollen wir nun diese Stufenreihe des Seins näher kennen

1) Vgl. V, 5, 9. VI, 5, 4. 6 s. o. 561, 3. 562, 1. IV, 3, 12. 382 A: νοῦς... πέμπει εἰς τὰ τῆδε διὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ... δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτῆς. Auch dieses aber in regelmässiger Abstufung: die Seelen erleuchten (c. 17) zunächst den Himmel, erst im weiteren Fortgang die niedrigeren Theile des Weltalls. Wir werden tiefer unten sehen, wie sich das ganze System nach diesem Grundsatz gliedert.

2) I, 7, 2 Anf.: τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ [τὸ εἷν] πάς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχὴν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ.

lernen, so treffen wir als das nächste nach dem Ersten den Geist oder das Denken.

4. Der Nus.

Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein, wie dieses selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so wird das Zweite nicht mehr reine Einheit sein können, sondern die Vielheit in sich haben müssen¹⁾. Andererseits muss es aber dem Ersten so ähnlich sein, als überhaupt das erzeugte dem erzeugenden sein kann, ein Bild des Ersten, wie das Licht ein Bild der Sonne ist, und zu dem Ersten sich hinwendend; es muss Eines in der Vielheit sein²⁾, oder wie diess pythagoraisirend ausgedrückt wird³⁾, seine unbestimmte Zweiheit muss durch die Einheit bestimmt sein. Dieses Wesen nun ist der νοῦς oder das Denken. Dass nur dieses das zweite sein kann, erhellt nach Plotin schon daraus, dass das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt⁴⁾; und wirklich ist hiemit ohne Zweifel der eigentliche Grund dieser Bestimmung angedeutet: da das Erste gar nichts anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können. Indessen versucht unser Philosoph auch den genaueren Nachweis über die Entstehung des Denkens. Das Zweite, dem

1) V, 3, 15: Warum musste das Erzeugniss des Ersten eine Vielheit sein? Antwort (512 B): οὐ ταῦτόν ἐμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου εἶναι (sc. εἶναι). εἰ οὐκ μὴ ταῦτόν, οὐδέ γε βέλτιον, τί γὰρ ἂν τοῦ ἐνὸς βέλτιον, ἢ ἐπέκεινα ὧς; χεῖρον ἄρα. τοῦτο δὲ ἐστὶν ἐνδεέστερον· τί οὐκ ἐνδεέστερον τοῦ ἐνὸς ἢ τὸ μὴ ἔν; πολλὰ ἄρα ἐφείμενον δὲ ὁμῶς τοῦ ἐνός. ἐν ἄρα πολλὰ. πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἐν τῇ ἐν σῴζεται καὶ ἐστὶν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ. VI, 9, 5 s. o. 531, 5. Ebd. und S. 542 f. findet sich weiteres über die Vielheit im Nus.

2) V, 9, 6 Anf.: πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οἰδέν ἦιτον διακεκριμένα. Weiteres Anm. 1. S. 566, 1.

3) V, 1, 5. 486 B: πρὸ δυνάδος τὸ ἐν, δεύτερον δὲ δυνάς, καὶ παρὰ τοῦ ἐνός γεγεννημένη ἐκείνο ὀριστὴν ἔχει (sie hat jenes zum Begrenzer), αὐτὴ δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς· ὅταν δὲ ὀρισθῇ ἀριθμὸς ἤδη. V, 4, 2 (S. 566, 1).

4) M. s. d. folg. Anm.

Ersten als seiner Ursache sich zuwendend, wird von ihm bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab, und so wird zugleich das Zweite ein denkendes¹⁾, und das Erste im Verhältniss zu ihm, was es für sich genommen nicht ist, ein denkbare und gedachtes²⁾).

Für die weitere Beschreibung des νοῦς sind zwei platonische Stellen massgebend, die der Republik³⁾, wo das Gute als die Ursache des Wissens und Seins bezeichnet wird, und die des Sophisten⁴⁾, wo dem wahrhaft Seienden Bewegung, Ruhe, Leben und Denken, und in Folge dessen auch Identität und Unterschied beigelegt werden. Die Grundbestimmungen sind die des Denkens und des Seins. Indem sich das Gewordene dem Ersten zuwandte, wurde es beides zugleich, Denken und Sein: jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es vom Ersten zum Stehen gebracht ward⁵⁾. Es ist diess freilich mehr eine

1) V, 4, 2 Anf.: ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννᾶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννώμενον]. διατί δὲ οὐ νοῦς, οὐ ἐνέργειά ἐστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀερίστου δυνάμεως καὶ τοῦ ἐπὶ τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ (vgl. Bd. IIa, 750, 3). τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ ἀπλὸς ἀλλὰ πολλὰ. V, 1, 7 Anf.: εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν. πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο (Prädikat) τὸ γεννώμενον καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκεῖνο. πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὄρασις αὕτη νοῦς. Weiteres Anm. 5. S. 572, 1.

2) V, 6, 2. 534 B: ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταίη μὴ οὔσης οἰσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν τοητὸν ἔσται καθ' ἐαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν οὔτε νοητὸν κυρίως ἔσται· τό τε γὰρ νοητὸν ἐτέρω (sc. νοητὸν ἔστιν), ὃ τε νοῦς τὸ ἐπιβάλλειν τῇ νοήσει κενὸν ἔχει ἄνευ τοῦ λαβεῖν καὶ ἐλεῖν τὸ νοητὸν ὃ νοεῖ· οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ.

3) VI, 508 E ff. vgl. Bd. IIa, 707 ff.

4) 254 B ff. vgl. Bd. IIa, 706.

5) V, 4, 2. 1, 7 s. o. Anm. 1. 3, 11 s. u. 571, 1. V, 1, 4. 485 D: ἕκαστον δὲ αὐτῶν [τῶν νοητῶν] νοῦς καὶ ὃν ἔστι καὶ τὸ σύμπαρ πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς (in intelligendo subsistens) τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι· τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο· ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἀλλήλα, ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ὁμοῦ, νοῦς καὶ ὄν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ

Phantasieanschauung | als eine logische Ableitung; aber von einem so abstrakten Princip aus war schwerlich mehr möglich. Der wirkliche Grund jener Bestimmung liegt zunächst wohl in dem Vorgang der Früheren. Plato hatte nicht blos a. a. O. Sein und Wissen als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern er erklärt überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche; Aristoteles betrachtete das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz; die Neupythagoreer und die gleichzeitigen Platoniker pflegten die Ideenwelt, die Gesamtheit dessen, was Plato als das *ὄντως ὄν* bezeichnet hatte, in das göttliche Denken zu verlegen. War nun Plotin durch seine Beschreibung des Urwesens über alle diese hinausgegangen, so konnte er doch dem, was ihnen das höchste gewesen war, die zweite Stelle nicht versagen; ebendahin führte aber, ganz abgesehen von möglichen Einflüssen der philonischen Logoslehre, sein eigenes Princip, denn wenn das Erste nichts anderes ist, als die transcendente Ursache des

τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοούμενον. Vgl. III, 9, 1. 356 C: Das *νοούμενον* ist der *νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνότητι καὶ ἡσυχίᾳ*, der Nus, welcher jenen in sich seienden Nus schaut, ist *ἐνέργειά τις ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκείνον*. Etwas anders lautet V, 2, 1. 494 B (vgl. S. 551, 1), wenn man hier mit CREUZER und KIRCHHOFF liest: *τὸ δὲ γινόμενον εἰς αὐτὸ (gegen das Urwesen) ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως (Cr. οὕτος). καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἔστι πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν.* Nach dieser Darstellung wäre in dem Zweiten das Sein dadurch entstanden, dass dasselbe durch seine Hinwendung gegen das Erste zum Stehen kam, das Denken dadurch, dass es in sich selbst blickte. Allein wie konnte Plotin sagen: „Das Gewordene wandte sich gegen das Urwesen, wurde von ihm erfüllt, und wurde in-sich-selbstschauend?“ Indem es sich gegen das Erste hinwandte, kann ihm doch nur die Anschauung des Ersten entstanden sein. Nur diese ist es aber auch, durch welche nach den übrigen eben angeführten Stellen (V, 4, 2. 1, 7. 6, 2. 1, 4) der Nus als solcher entsteht. Ich ziehe daher die von einem Theil der Handschriften gebotenen Lesarten: *πρὸς αὐτὸ βλέπον, ἣ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα* vor. Erst im folgenden wird dann gesagt: für diese Anschauung des Ersten habe das Zweite in seiner Thätigkeit anhalten, dieselbe begrenzen müssen (*ἔστι πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ*) und sei so zugleich Denken und Seiendes geworden; auch hier würde aber *ἔστι πρὸς αὐτό*, der *στάσις πρὸς ἐκεῖνο* entsprechend, einen bequemerem Sinn geben; wenn die Handschriften nur *αὐτὸ* haben, ist diess für uns nicht bindend.

Denkens und Seins, so wird das erste Erzeugniss desselben nichts anderes sein, als das Denken und Sein selbst; wobei es dann ebenso durch das Einheitsstreben des Systems, als durch die platonisch-aristotelischen Bestimmungen geboten war, das Denken und Sein nicht an zwei Wesen oder Wesensreihen zu vertheilen, sondern als Eine und dieselbe Substanz zu setzen. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung beider in Plotin's Beschreibung des zweiten Princip's der Begriff des Denkens über den des Seins, die aristotelische Lehrform über die platonische überwiegt¹⁾. | Schon der stehende Name des νοῦς beweist diess, und auch in den oben angeführten Stellen wird nicht das Denken aus dem Sein abgeleitet, sondern dieses aus jenem: die οὐσία ist nur das zum Stillstand gebrachte Denken²⁾. Auch hierin zeigt sich der spiritualistische Charakter und der subjektive Ursprung des Systems³⁾.

Die zahlreichen Aeusserungen Plotin's über den Nus als solchen, oder über die Denkhätigkeit seines zweiten Princip's, fassen sich in die zwei wesentlich aristotelischen Bestimmungen zusammen, dass das Denken des Nus 1) seiner Form nach nicht diskursives, sondern anschauendes Denken, und 2) seinem

1) Dass diess möglich ist, wird man doch wohl einräumen müssen; man kann daher nicht mit KIRSCHNER S. 49 und RICHTER Neuplat. Stud. III, 74 gegen die obige Bemerkung einwenden, sie steh' mit den bestimmten Aeusserungen Plotin's im Widerspruch. Dass Plotin Denken und Sein gleichstellen will, bezweifle ich nicht, aber dass er beide auch wirklich gleich behandle, muss ich bestreiten. Der leitende Begriff in seinen Aeusserungen über das zweite Princip ist der des Denkens: der eigenthümliche Name desselben ist der Nus, und wenn das Denken als solches nicht früher entstehen soll, als das Sein, so ist doch das, woraus es entsteht, gleichfalls Denken, nur noch kein bewusstes, jene blinde geistige Thätigkeit, welche Plotin selbst eine *ἄνις οὐκ ἰδοῦσα* nennt (s. u. 571, 1).

2) Vgl. auch VI, 7, 13. 706 C: wenn kein Ding vor dem Nus war, οὗτος τὰ πάντα ἐγέννα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐνεργήσαντος.

3) Plotin selbst bezeichnet die Selbstbetrachtung als das Mittel zur Erkenntniss des νοῦς. V, 3, 9 Anf.: ψυχὴν οὖν ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θεϊότατον κατεθεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἰσεσθαι ὃ τι ἐστίν u. s. w., d. h. seine Beschreibung des νοῦς ist vom menschlichen Denken abstrahirt, wie dem ja auch gar nicht anders sein kann, die Denkhätigkeit daher nothwendig seine Grundbestimmung.

Inhalt nach Denken seiner selbst sei; nur in letzterer Beziehung wird hier noch beigefügt, dass er ausser sich selbst auch das Erste denke. Wenn das Urwesen über alle Thätigkeit hinaus ist, so ist der Nus die erste und ursprüngliche Thätigkeit¹⁾; aber diese Thätigkeit ist schlechthin vollendet, Ein und dasselbe sich gleichbleibende Wirken, ohne Bewegung und Veränderung; die Vorstellung eines blossen Vermögens, das nicht in Wirklichkeit getreten wäre, eines Wechsels zwischen Ruhe und Thätigkeit, findet hier keine Stelle. Im Nus ist mithin²⁾ kein Unterschied der | Fähigkeit und des wirklichen Denkens, kein Fortgang vom Nichtdenken zum Denken³⁾, eben weil er schlechthin Denken ist; es ist in ihm kein Suchen der Gedanken, keine Ueberlegung und keine Beweisführung, sondern nur fertiges Denken, welchem sein Gegenstand durchaus gegenwärtig ist, welches alles in Einem hat, ohne es zu vermischen.⁴⁾; es ist daher auch in ihm keine

1) I, 8, 2; s. u. Anm. 4.

2) II, 9, 1. 200 B: Im Urwesen ist kein Unterschied von Potentialität und Aktualität: *ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὶ τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡ τεχία τοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου (des bewegten) τίς ἔργον; ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως ἐνεργεῖα κείμενος ἐστῶση.* V, 3, 7. 503 B: Die Ruhe des Nus ist nichts anderes, als *σχολήν ἀγούσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνεργεῖα*, wie diess von allen den Wesen gilt, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστὶν ἀλλ' ἐνεργεῖα. τὸ εἶναι οὖν ἐνεργεῖα.

3) V, 3, 5. 501 B: *οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει, οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτὸς ἢ δὲ νόησις ἄλλο.* V, 1, 4. 485 B: *οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἀλλ' ἔχων.*

4) I, 8, 2. 72 E: *νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν ὃν οἰηθείη ἂν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγόμενους νοῦς εἶναι . . . λογιζόμενους τε καὶ τοῦ ἀκολουθῶν θεωρεῖν ποιουμένους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους, ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας ἀλλὰ κενούς πρὶν μαθεῖν ὄντας . . . ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνῶν, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ἕλον τε γὰρ ἐστὶν ἕκαστον καὶ πανταχῇ πᾶν, καὶ οὐ συγκέχεται ἀλλὰ αὐ χωρὶς.* V, 3, 9. 505 D: *νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν [ὄρεῖ] οὐ συλλογιζόμενος περὶ αὐτοῦ. πάρεστι γὰρ ἀεὶ αὐτῷ.* V, 5, 1. 519 B: Das Erkennen des Nus kann kein Erkennen durch Beweis sein, denn ein solches ist (wie Plotin des näheren nachzuweisen sucht) nie absolut sicher. V, 9, 7. 560 B: Der Nus ist das ursprüngliche Sein selbst (*αὐτὰ τὰ πρῶτα*) *συνὼν αὐτῷ ἀεὶ καὶ ἐνεργεῖα ὑπάρχων καὶ οὐκ ἐπιβάλλων* [sc. τοῖς οὖσι oder τοῖς νοητοῖς] *ὡς οὐκ ἔχων ἢ ἐπιτιμώμενος ἢ διεξοδεύων οὐ προχειρισμένα· ψυχῆς γὰρ ταῦτα πάθη·*

Beziehung auf die Zukunft¹⁾, und weder die Möglichkeit, noch das Bedürfniss der Erinnerung²⁾, er lebt nicht in der Zeit, wie die Seele, sondern in der Ewigkeit³⁾. Dieses vollkommene Denken ist aber nothwendig Denken seiner selbst, denn ein Denken, welches seinen Gegenstand ausser sich zu suchen hat, ist nicht in sich vollendet⁴⁾. Doch folgt aus der natürlichen Verknüpfung des Zweiten mit dem Ersten, dass auch dieses für jenes Objekt ist⁵⁾; erst durch die Anschauung desselben soll ja der Nus entstandten sein⁶⁾, um das Erste und zu ihm hin bewegt sich seine Thätigkeit⁷⁾; und kann

ἀλλ' ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὧν. VI, 2, 21. 613 E: ἔχει δὲ [sc. ὁ νοῦς] πάντα ὡς ἐν νοήσει· νοήσει δὲ οὐ τῇ ἐν διεξόδῳ . . . ἀλλ' ἔστιν εἰς οἷον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ αἰεὶ ἐπεξελθών, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξίεναι ἀληθὲς εἶναι· ὅλως γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἂν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα, ταῦτα εὐρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα u. s. w.

1) VI, 2, 8. 602 A: ἴδε δὴ νοῦν καθαρὸν . . . ὁρᾷ δὴ . . . νόησιν οὐκ ἐνεργοῦσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰς τὸ ἦδη, μᾶλλον δὲ ἦδη καὶ αἰετῶς, καὶ τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ ὡς νοῶν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἔξω. Vgl. S. 573, 2.

2) IV, 3, 25. 390 D: εἰ δὲ ἔστι τὸ τῆς μνήμης ἐπικτητίου τινὲς ἢ μιμήματος ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθείσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς μὴ (wie Kirchh. mit Recht beifügt) ἐν χρόνῳ ἐγγίγνοιτο ἂν τὸ μνημονεύειν· μνήμην δὴ [add. οὐδὲ] περὶ θεῶν οὐδὲ περὶ τὸ ὄν καὶ νοῦν θετέον. V, 5, 1 Anf.: δεῖ γὰρ αὐτὸν αἰεὶ εἰδέναι μὴδ' ἂν ἐπιλαθέσθαι ποτέ.

3) V, 1, 4. 485 B: Der κόσμος νοητὸς umfasst alle Dinge als ἐστῶτα αἰετῶς. τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εὐ ἔχων . . . ἀλλ' ἐν αἰῶνι πάντα καὶ ὁ ὄντως αἰῶν, ὃν μιμεῖται χρόνος περιθέων ψυχὴν u. s. w.

4) V, 5, 1. 520 B: ὁ δὴ νοῦς γιγνώσκων καὶ τὰ νοητὰ γινώσκων, εἰ μὲν ἕτερα ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μὴ ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν u. s. w. V, 6, 1: das πρώτως νοοῦν könne nur dasjenige sein, was sich selbst denke, da nur dieses seinen Gegenstand ursprünglich besitze. VI, 2, 8; s. Anm. 1. Weitere Ausführungen hierüber V, 3, 4—9. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, um sich selbst zu denken, dürfe der Nus keine verschiedenen Theile in sich haben; c. 5 Anf. (es ist vom νοῦς überhaupt, den menschlichen mit eingeschlossen, die Rede): ἅρ' οὖν ἄλλῃ μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρᾶν τὸ δὲ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ οὐκ αὐτὸ ἑαυτά. τί οὖν; εἰ πᾶν τοιοῦτον οἷον ὁμοιομερὲς εἶναι, ὥστε τὸ ὁρᾶν μηδὲν διαφέρειν τοῦ ὁρώμενου u. s. w. vgl. c. 8. 504 C.

5) V, 1, 7 (s. S. 566, 1). III, 8, 7. 10 (S. 531, 5. 538, 1).

6) Vgl. S. 566, 5.

7) I, 8, 2. 73 B: καὶ ἔστι (der Nus) πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία, ἐκείνου (das Erste) μένοντος ἐν ἑαυτῇ· ἐνεργεῖ μέντοι περὶ

er auch das Eine nicht in seiner reinen Einheit anschauen ¹⁾, so wird er es doch wirklich | ergreifen ²⁾. Dagegen muss jede Beziehung des Denkens auf das unter ihm liegende, noch mehr natürlich das praktische Wirken von ihm verneint werden, welches schon Aristoteles seinem Nus absprach; denn sein Wesen und seine Thätigkeit besteht ganz im Denken ³⁾.

Soll aber der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf dieses nichts von ihm selbst verschiedenes sein ⁴⁾; mit dem Denken ist daher das Sein (*οὐσία*) Ein und dasselbe ⁵⁾;

ἔχειν οἷον περὶ ἔχεινον ζῶν. Ueber die Hinwendung des Nus zum Ersten s. m. S. 566, 5.

1) M. s. hierüber V, 3, 11 Anf.: Wenn der Nus das Erste zu schauen strebt, *νοεῖ* [so Kirchh. für *εἶ*] *μὲν οὖν αὐτὸ ἔχειν*, aber nicht in seiner Einheit, sondern *ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον* (denn alles Denken enthält ja, wie schon oben gezeigt wurde, eine Vielheit); *ὥστε ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοῦς, ἀλλ' ὡς ὄψις οὕτω ἰδοῦσα, ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν* (*quod ipsa multiplicavit*). Er hat wohl einen *τύπος τοῦ ὁράματος*, *οὗτος δὲ πολὺς ἐξ ἑνὸς γένητο, καὶ οὕτως γνοὺς εἶδεν αὐτὸ καὶ τότε ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις . . . πρὸ δὲ τούτου ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὤψις*. Ebd. c. 7 Anf. (wo Plotin zu zeigen sucht, dass wir dem Nus jedenfalls ein Erkennen seiner selbst beilegen müssen): „ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ“, *εἰπομεν ἂν*. Auch in diesem Fall muss er aber sich selbst erkennen; denn wenn er jenen und seine Wirkungen erkennt, so erkennt er auch sich als Geschöpf Gottes; *εἰ δὲ ἀδυνατήσει ἰδεῖν σαφῶς ἔχεινον, ἐπειδὴ τὸ ἰδεῖν ἴσως αὐτό ἐστι τὸ ὁρώμενον, ταύτῃ μάλιστα λείπειτ' ἂν αὐτῷ ἰδεῖν ἑαυτὸν καὶ εἰδέναι, εἰ τὸ ἰδεῖν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον* (wenn dieses Sehen darin besteht, dass man das Geschaute selbst ist).

2) Wie diess ausser den ebenangeführten Stellen auch V, 6, 2 (s. o. 566, 2) und sonst vorausgesetzt wird.

3) V, 3, 6. 502 C: *μὴ οἷόν τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον* [sc. *νοῦν*] *ἐκτὸς ἑαυτοῦ εἶναι ὥστε . . . ἐν αὐτῷ οὗτος καὶ οὐκ ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἔργον καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῷ μόνον εἶναι. οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος . . . ὃ δὲ μὴ πραῖς (οὐδὲ γὰρ ὄρεξις τῷ καθαρῷ νῷ ἀπόντος) τοῦτῃ ἢ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸν οὐσα . . . ὑποδείκνυσθαι . . . ἀναγκαίαν αὐτοῦ τὴν γνῶσιν*. Vgl. I, 2, 3 (S. 541, 1). Ebd. c. 6. 15 C.

4) V, 3, 5. 500 D: *δεῖ τὴν θεωρίαν ταῦτόν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι νοητῷ. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται, τύπον γὰρ ἔξει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι. ἐν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο u. s. w.* V, 5, 1 f. (s. o. 570, 4), wo ausführlich gezeigt wird, dass das Objekt des Denkens vom Denken selbst nicht verschieden sein könne, wenn dieses volle Wahrheit und Gewissheit haben solle. Vgl. S. 518, 4.

5) Dass der Nus das Seiende in sich enthalten müsse, dass Sein und

das erste Erzeugniss des Urwesens wird durch seine Hinwendung zu demselben zugleich Sein und Denken¹⁾. |

Denken in ihm eins seien, spricht Plotin oft aus; z. B. I, 8, 2 (s. o. 570, 7): *ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα*. III, 6, 6. 308 E: Das *ὄντως ὄν* bedarf keines andern zu seinem Sein, es ist vielmehr allem andern Ursache des ibrigen. Dann aber muss es *ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι . . . τοῦτο δὲ τοὺς καὶ πάντη φρόνησις*. VI, 2, 21. 613 G: *ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς καὶ οὐκ ἐπακτὸν οὔτε τὸ ὄν αὐτοῖς οὔτε ὁ νοῦς* u. s. w. V, 3, 6. 502 C: *τὸν ἀληθῆ νοῦν . . . ὅς τιν' ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις ἀληθεῖσι καὶ ὄντως οὖσι καὶ πρώτοις*. V, 8, 4 f. 546 C. 547 A, wo der Begriff des Nus mit dem der σοφία vertauscht, und insofern diese für identisch mit der οὐσία erklärt wird. Besonders eingehend wird diese Identität von νοῦς und οὐσία V, 9, 5 dargethan. Der *ἐνεργεία καὶ αἰὲ ὢν νοῦς*, wird hier bemerkt, muss alles, was er denkt und hat, von sich selbst denken und haben. *εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτὸς ἐστὶν ἃ νοεῖ*. *εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αὐ*. Das, was er denkt, kann nicht ausser ihm sein, denn wo sollte es sein, und wo können die ewigen Formen des Wirklichen überhaupt sein als im Nus? *ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθεν νοῶν· οὐ γάρ ἐστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι*. Ebenso c. 7 s. o. 569, 4.

1) Die Frage, ob das Denken oder das Sein das ursprünglichere sei, kann bei Plotin strenggenommen gar nicht aufgeworfen werden, denn beide sind durchaus identisch; und aus diesem Gesichtspunkt widerspricht Plotin a. a. O. c. 7 f. 561 A f. der Vorstellung, als ob der Nus erst durch sein Denken das Seiende hervorgebracht hätte, als ob erst *ὅτε ἐνόησε θεῖν, θεὸς ἐγένετο*, und *ὅτε ἐνόησε κίνησιν κινήσεις ἐγένετο*, mit der Bemerkung: ein solches Denken setze ja das Gedachte schon voraus (*τὸ ὄν τοῦ τοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη*). Er selbst behauptet dagegen: *ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ἑμοῦ πάντα ὢν, οὐ νοήσας, ἐν' ὑποστήσῃ ἕκαστα . . . ἐλχεῖσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὖσιν, οἷον ἐπὶ πυρὶ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν*. Auch diess darf man aber nicht so verstehen, als sei das *ὄν* die Substanz, der τοῖς die Thätigkeit dieser Substanz, und insofern jenes das frühere, denn Plotin selbst fügt sofort bei: *ἔστι δὲ καὶ τὸ ὄν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια*. *μᾶλλον δὲ τὰ ἄμφοτε ἔν. μία μὲν οὖν φύσις τὸ τε ὄν ὃ τε νοῦς . . . ἐπινοεῖται γε μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων*. Seine Meinung ist also nur die, dass Sein und Denken schlechthin dasselbe seien. Beide bezeichnen nur die zwei Seiten Eines und desselben Wesens, sie entstehen daher durch den gleichen Akt: was aus dem Urwesen hervorgeht, das ist, so lange es erst als von ihm ausgehend betrachtet wird, weder νοῦς noch οἶσα, es wird beides, indem es sich zum Ersten zurückwendet, denn dadurch wird zugleich der Fluss seines Werdens in einem Produkte zum Stehen gebracht, und sein vorher blindes Sein durch die Einstrahlung des Ersten mit einem

Auch die nähere Bestimmtheit dieses Seins ist durch sein Verhältniss zum Denken bedingt: aus den zwei Grundbestimmungen des Seins und Denkens gehen die ursprünglichen Kategorieen¹⁾, die des reinen Wesens, hervor. Das Denken ist Thätigkeit, Leben, Bewegung, das Sein ist Bestehen, unveränderliches, zeitloses Beharren²⁾; indem daher

Inhalt erfüllt und zum Bewusstsein, zum Denken, erhoben. M. s. hierüber ausser den Nachweisungen, welche S. 566, 5 und 571 gegeben wurden, VI, 7, 16. 709 B: Anfangs οὐπω νοῦς ἦν (sc. ὁ νοῦς) ἐκείνο βλέπων, ἀλλ' ἐβλεπεν ἀνοήτως, ἢ φασίον, ὡς οὐδ' ἑώρα πώποτε, ἀλλ' ἔξη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτό, ἡ δὲ κίνησις αὕτη πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκείνο ἐπλήρωσεν αὐτόν, καὶ οὐκέτι κίνησις ἦν μόνον, ἀλλὰ κίνησις διακορῆς καὶ πλήρης· ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο (wurde er alles) καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἦδη ἦν, πληρωθεὶς μὲν, ἐν' ἔξη, ὃ ὁψεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκείνου καὶ τοῦτο κομιζόμενος. V, 5, 5. 524 C: τὸ γάρ τοι λεγόμενον ὃν τοῦτο πρῶτον ἐκείθεν οἶον ὀλίγον προβεβηκὸς οὐκ ἠθέλησεν εἰς πρόσω εἰσεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία. VI, 2, 8. 602 B (nach den S. 570, 1 angeführten Worten): ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις, ἐν δὲ τῷ ταυτὸν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν. ὣν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ταυτὸν καὶ εἰς ὃ οἶον ἐπερείδεται ὣν (und das, worauf er sich gleichsam stützte, das Substrat seines Denkens, ist ein seiendes). ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἡ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ' οὗ τὸ ὣν (aber das, worauf sie geht und wovon sie ausgeht, ist das Seiende). τὸ γὰρ βλέπομενον τὸ ὄν, οὐχ ἡ βλέψις· ἔχει δὲ καὶ αὕτη τὸ εἶναι, ὅτι ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ ὣν. Weil es aber ἐνεργεῖα, nicht δυνάμει ὃν sei, so lasse sich beides nicht trennen, sondern jedes von beiden (das Schauen und das Geschaute) sei zugleich das andere: ποιῶ (sc. ὁ νοῦς) ταυτὸν ἐκείνο (macht sich zu jenem) καὶ ἐκείνο ταυτόν.

1) Plotin erörtert die Kategorieenlehre, die er auch sonst bisweilen berührt, sehr ausführlich Enn. VI, 1—3 (b. Kirchhoff in Ein Buch, Nr. XXXIX, vereinigt). Das erste von diesen drei Büchern beschäftigt sich mit der Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorieenlehre, das zweite bespricht die Kategorieen des Intelligibeln, das dritte die der Erscheinungswelt. Von Neueren handeln über diesen Theil seines Systems STEINHART De Dialect. Plot. 25 ff. Meletem. Plot. 25 ff. Ders. in Pauly's Realencyklop. V, 1759 f. TRENDLENBURG Histor. Beitr. I, 232 ff. VACHEROT École d'Alex. I, 523 ff. KIRCHNER Philos. d. Plot. 57 ff. 86 ff. A. RICHTER Neuplaton. Stud. 2tes H. „Plotin's Lehre vom Sein.“

2) M. vgl., um anderes zu übergehen, über die κίνησις u. s. w.: I, 8, 2. 73 B: καὶ ἔστι πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία. III, 6, 6 (s. o. 571, 5). III, 8, 7 (8). 349 C: πᾶσα ζωὴ νόσις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὥσπερ καὶ ζωὴ· ἡ δὲ... πρώτη ζωὴ καὶ πρῶτος νοῦς εἰς νόσεις οὖν ἡ πρώτη ζωὴ (das erste Leben ist demnach Denken) καὶ ζωὴ δευτέρα

der Nus sowohl | Denken als Sein ist, muss ihm auch Bewegung und Beharren zukommen, wie ja schon seine Bewegung, als etwas wesentliches und dauerndes an ihm, ein Beharren ist; und da alle diese Begriffe unter sich zwar verschieden, aber als Bestimmungen desselben Wesens doch zugleich Ein und dasselbe sind, müssen wir ihnen auch noch die Identität und den Unterschied als Eigenschaften des Seienden beifügen¹⁾. Dagegen sind nicht allein die | zehen

νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις — die *σιάσις* betreffend V, 1, 4. 485 C: ὁ δὲ νοῦς πάντα. ἔχει οὖν ἐν αὐτῷ πάντα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἔστι μόνον καὶ τὸ ἔστιν αἰεὶ καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον· ἔστι γὰρ καὶ τότε· οὐδὲ τὸ παρεληλυθός u. s. w. Wenn Plotin II, 9, 1 (s. o. 569, 1) dem Nus die *κίνησις* abspricht, so meint er nur diejenige, welche einen Gegensatz zur Ruhe bildet, welche aus einem Zustand der Ruhe hervorgeht, in dem Wirklichwerden eines noch nicht wirklichen besteht; diese fällt aber mit derjenigen *κίνησις*, welche er dem Seienden beilegt, so wenig zusammen, als die *ἡσυχία* oder *ἡρεμία* mit der *στάσις*.

1) So schon in einer seiner früheren Schriften, V, 1, 4 (nach dem 566, 5 angeführten): οἱ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν, ἐτερότητας μὴ οὔσης καὶ ταυτότητας δέ. γίνεται οὖν τὰ πρῶτα νοῦς, ὄν, ἐτερότης, ταυτότης· δεῖ δε καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἐτερότητα, ἔν' ἣ νοοῦν καὶ νοούμενον . . . ταῦτόν δέ, ἐπεὶ ἐν αὐτῷ καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἐτερότης. ταῦτα δὲ πλείω γεόμενα ἀριθμὸν καὶ τὸ ποσὸν ποιεῖ· καὶ τὸ ποιοῦν δὲ ἡ ἐκάστου τούτων ιδιότης· ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τὰλλα. Ausführlicher Enn. VI, 2. Nachdem Plotin hier zuerst am Beispiel des Körpers, dann an dem der Seele auseinandergesetzt hat, inwiefern Eines zugleich vieles sein könne, fährt er c. 7 fort: Wie in der Seele, so sei auch im Nus die *οὐσία* und die *ζωή*; und da nun das gemeinsame Merkmal jedes Lebens die Bewegung sei, so seien die *οὐσία* und die *κίνησις* als zwei *γένη* zu setzen. *Κινήσεως δὲ περὶ τὸ ὄν γανείσεως οὐκ ἐξιστάσεως τὴν φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, αἰεὶ τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὕτω κινεῖσθαι μενούσης, εἰ τις μὴ στάσιν ἐπειςάγοι, ἀτοπώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος . . . ἔστω δὴ καὶ στάσις ἐν γένος ἑτερον ὄν κινήσεως* (a. a. O. 601 C). Ebenso muss sie aber auch, wie des breiteren gezeigt wird, vom ὄν verschieden sein, da ja sonst ebensogut die *κίνησις* mit ihm, und somit auch *στάσις* und *κίνησις* mit einander identisch sein müssten; vgl. c. 8. 602 B (s. o. 572, 1 Schl.), wo dann weiter auseinandergesetzt wird, die *στάσις* sei das, *εἰς ὃ λήγει ἡ νόησις* und *ἀπ' οὗ ὥρμηται*, *ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πέρας οὐσα νοῦ, ὃ δὲ νοῦς αὐτῆς ἡ κίνησις*. Diese drei Bestimmungen gehen durch alles hindurch (602 D, wo aber statt *ἐν πάντα* zu lesen sein möchte: *ὄν πάντα*), jedes spätere (*ἐκαστον τῶν ὑστερον*, jedes von den Wesen, welche in der Reihe des Seins auf den Nus folgen) sei eine bestimmte Art des Seienden u. s. w. (*τὶ ὄν καὶ τις στάσις καὶ τις κίνησις*), diese seien mithin Gattungen (*γένη*):

aristotelischen und die vier stoischen Kategorien, gegen welche Plotin auch sonst viele und theilweise zutreffende Einwürfe erhebt¹⁾, auf das übersinnliche Wesen (den Nus) nicht anwendbar, sondern man kann für dasselbe überhaupt keine andern Kategorien aufstellen, als die genannten. Nicht die der Einheit: denn das ursprünglich Eine liegt über das Sein hinaus und kann von keinem andern ausgesagt werden²⁾, das Eine im abgeleiteten Sinn aber ist theils überhaupt nicht Gattung³⁾, theils fällt es nicht mit dem Sein zusammen⁴⁾.

und da sie nun theils unterschieden, theils aber auch Bestimmungen Eines und desselben seien, so sei das *ταῦτόν* und *θάτερον* unzertrennlich mit ihnen verbunden; man erhalte also diese fünf *γένη*, und zwar als *πρῶτα γένη*, denn von keinem von ihnen lasse sich ein anderes als Gattungsbegriff prädiciren (*μηδὲν οὐτῶν κατηγορήσεις ἐν τῇ τι ἐστι* — m. vgl. über diesen, dem aristotelischen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Bd. II b, 205, 2³). Die vier andern Kategorien sind (wie c. 15 ausführt) die integrierenden Momente der *οὐσία* (*συμπληροὶ τὴν οὐσίαν*) oder vielmehr, sie sind die *οὐσία* selbst, denn keines von ihnen ist später als die *οὐσία*, ἀλλ' ἦν (sc. ἡ *οὐσία*) *ὑπερ ἦν*, *ἐν πολλὰ* (das Eins-Viele wird die *οὐσία* öfters genannt). Hierbei wird V, 2, 1 Anf. noch zwischen dem *ὢν* und der *οὐσία* unterschieden: das *ὢν* soll die *οὐσία* bezeichnen, wiefern bei derselben von den vier andern Kategorien abgesehen wird, die *οὐσία* umgekehrt *τὸ ὢν μετὰ τῶν ἄλλων*, *κίνησεως*, *στάσεως*, *ταύτου*, *ἑτέρου*, so dass diese die *στοιχεῖα* von jener sind. *τὸ οὖν ὅλον οὐσία*, *ἕκαστον δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ὢν*, *τὸ δὲ κίνησις* *τὸ δὲ ἄλλο τι*. Ein *ὢν* ist die *κίνησις* (und ebenso natürlich die *στάσις* u. s. w.) nur *κατὰ συμβεβηκός*, *οὐσία* dagegen ist sie nicht *κ. συμβ.*, sondern sie ist *συμπληρωτικὸν οὐσίας*, *ἣ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία καὶ τὰ ἐκεῖ* (das Intelligible) *πάντα οὐσία . . . ὅτι ἐν πάντα*. Wenn VACHEROT I, 429 f. nur die Identität und den Unterschied als Kategorien des Nus gelten lässt, während von den übrigen sich im Nus blos die Ideen, sie selbst nur in der Seele finden sollen, so ist diess offenbar unrichtig.

1) Seine ausführliche Kritik der aristotelischen Kategorienlehre findet sich Enn. VI, 1, 1—24, die der stoischen ebd. c. 25—30. Ich kann hier auf dieselbe nicht näher eintreten, und will mich begnügen, auf die eingehenden Analysen von RICHTER a. a. O. 51—78 und STEINHART Meletem. Plotin. 25 ff. und auf die kürzeren Bemerkungen TRENTENBURG's a. a. O. zu verweisen.

2) VI, 2, 9 Anf. s. o. 546, 2 vgl. S. 543.

3) Was Plotin VI, 2, 9 f. näher begründet. Schon Aristoteles hatte das *ἐν*, ebenso aber freilich auch das *ὢν*, aus der Zahl der *γένη* ausgeschlossen; vgl. II b, 280, 2³.

4) Die Einheit eines Dings besteht (a. a. O. c. 11. 12 vgl. S. 557, 3) in seiner Annäherung an das Gute als das Ureine, und nur nach dem Grade

Nicht die der Quantität oder | der Qualität: denn die Quantität ist schon als diskrete oder als Zahl, noch mehr aber als continuirliche, aus dem Seienden erst abgeleitet, also keine Bestimmung des Seienden selbst¹⁾; ebenso kommt aber auch die Qualität nur in dem abgeleiteten vor, dessen Wesen sich aus einer Mehrheit von Eigenschaften zusammensetzt, nicht in dem ursprünglichen und einfachen²⁾. Die übrigen Kategorien ohnedem finden im Uebersinnlichen keine Stelle³⁾. Auch das Gute bildet aber keine eigene Kategorie des Seienden, selbst wenn wir bei diesem Ausdruck nicht an das Urgute, welches jenseits des Seins liegt, sondern nur an das abgeleitete Gute denken wollen; denn dieses ist entweder eine Qualität, welche den verschiedenen Wesen in verschiedenem Grade zukommt, und daher überhaupt nicht ihre gemeinsame Gattung, jedenfalls aber nicht gleich ursprünglich mit dem Sein (*οὐσία*), oder es fällt mit dem Hinstreben des Seienden zum Guten, also mit der Kategorie der Bewegung, zusammen⁴⁾. Ebenso bezeichnet die Schönheit entweder den von der Idee ausgehenden Glanz, oder das Seiende selbst als das Schöne, oder seine Wirkung auf uns oder nach dem Urwesen hin. Aber im ersten Fall ist sie nicht eine Kategorie, sondern eine Folge des Seins; im zweiten ist sie von dem Sein, im dritten von der Bewegung nicht verschieden⁵⁾. Aehnlich gehört das Wissen theils in die Kategorie der Bewegung oder Thätigkeit, theils in die des Beharrens (*στάσις*), oder in beide zusammen⁶⁾. Die Tugenden ferner sind blosse Thätigkeiten, nicht generische Bestimmungen

dieser Annäherung, nicht nach dem seines Seins, richtet sich der Grad seiner Einheit. Die letztere Behauptung verträgt sich aber nicht mit andern a. a. O. nachgewiesenen Aussagen.

1) C. 13.

2) A. a. O. c. 14 vgl. die frühere Abhandlung über die Qualität, II, 6, c. 1, 179 C. c. 3 Anf.

3) Wie diess a. a. O. c. 16 von dem *πρός τι, ποῦ, ποτέ, ποτεῖν, πάσχειν, ἔχειν, κείσθαι* ganz kurz gezeigt wird.

4) A. a. O. c. 17.

5) C. 18. Von der Schönheit der übersinnlichen Welt wird demnächst zu sprechen sein.

6) A. a. O. 611 A.

des Nus¹⁾. Der Nus selbst endlich ist nicht eine von den Kategorien, sondern das Ganze, was sie alle umfasst²⁾. Aus jenen Grundbestimmungen des Seins gehen dann weitere abgeleitete Kategorien hervor: die Zahl, die Qualität, die Quantität u. s. w.³⁾. Auf die Erscheinungswelt dagegen finden die Kategorien des Uebersinnlichen keine unmittelbare Anwendung⁴⁾, wenn ihnen die ihrigen auch immerhin analog sind⁵⁾. So eingehend sich übrigens | Plotin mit diesem

1) Ebd. 611 B.

2) A. a. O. ὁ δὲ νοῦς ὃν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἓν τῶν γενῶν· καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὃν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὃν μόνον ψιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχείον αὐτοῦ.

3) VI, 2, 19 wirft Plotin die Frage auf, wie aus den vier γένη des Seienden εἶδη hervorgehen; und nachdem er verschiedene Aporieen, welche sich hier ergeben, aufgezeigt hat, antwortet er c. 20 zunächst: der allgemeine Nus verhalte sich zu seinen Theilen, wie die Wissenschaft zu den einzelnen Wissenschaften: jener sei das Ganze ἐνεργεία, das Einzelne δυνάμει, diese das Einzelne ἐνεργεία, das Ganze δυνάμει. C. 21 sucht er dann die εἶδη des Seienden, aber freilich sehr ungenügend, abzuleiten. Da im Nus Einheit und Vielheit sei, so sei in ihm auch die Zahl, und da diese unbegrenzt sei, das Grosse (τὸ μέγα). Dieses zusammen mit der Schönheit und dem Glanze des Seienden betrachtet, ergebe das ποιόν, in der Stetigkeit seines Seins die Grösse (μέγεθος); und da auch die Einheit, Zweiheit und Dreiheit im Nus seien, erhalte man τὸ μέγεθος τριττὸν ὃν καὶ τὸ ποσὸν πᾶν. Aus der Vereinigung des ποσὸν und ποιὸν gehe die Gestalt, aus ihrer Theilung durch das θάτερον die besonderen Gestalten und Qualitäten hervor; die ταυτότης erzeuge im ποσὸν die Gleichheit, die ἐτερότης die Ungleichheit in Zahlen und Grössen, woraus dann weiter die verschiedenen Arten von Zahlen und Figuren sich entwickeln. Indem endlich die ζωὴ hinzukomme (die ja mit der κίνησις identisch sein soll) bilden sich in dem Nus als dem αὐτοζῶον auch alle Arten lebender Wesen.

4) Selbst die Substanz soll ja in derselben nur im uneigentlichen Sinn vorkommen. Vgl. folg. Anm.

5) Von den Kategorien der Erscheinungswelt handelt, wie bemerkt, Enn. VI, 3. Plotin unterscheidet hier c. 3 zunächst mit Aristoteles den Stoff, die Form und das aus beiden zusammengesetzte, fasst dann aber diese drei Begriffe in dem der Substanz (οὐσία, ἢ ἐνταῦθα ὁμῶνυμος οὐσία) zusammen. Von ihnen unterscheidet er τὰ περὶ ταῦτα, τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα. Jenes ist das πρὸς τι, von dem συμβεβηκότα sind τὰ μὲν ἐν αὐτοῖς (das ποσὸν und ποιόν), τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις (ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ = ποῦ und ποτέ), τὰ δὲ ἐνεργήματα αὐτῶν τὰ δὲ πάθη (beides zusammen sind die κινήσεις), τὰ δὲ παρακολουθήματα (τόπος καὶ χρόνος). Näher jedoch führen sich diese alle auf fünf zurück:

Zeller, Philos. d. Gr. III. Bd. 2. Abth.

Gegenstände beschäftigt hat, so lässt sich doch nicht verkennen, dass seine Kategorieenlehre für das Ganze seines Systems nicht die gleiche Bedeutung hat, wie die des Aristoteles oder der Stoiker für das ihrige. Die scharfe Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt findet allerdings in dem Satze, dass für beide gar nicht die gleichen Kategorieen gelten, ihren Ausdruck, und für die Auffassung der übersinnlichen Welt bilden die zwei Bestimmungen des Denkens und Seins die Grundlage; sonst jedoch haben die Untersuchungen über die Kategorieen auf den Fortgang des Systems kaum einen Einfluss¹⁾. Und wirklich hat ja auch Plotin seine übersinnlichen Kategorieen nur an der Hand Plato's mühselig genug gefunden²⁾; was aber die sinnlichen betrifft, so lässt sich in seinen Aeusserungen darüber eine vielfache Unsicherheit nicht verkennen³⁾. Auch seine Schule ist von seiner Kategorieenlehre bald wieder abgekommen⁴⁾, ohne dass sie sich dadurch genöthigt gesehen hätte, sein sonstiges System zu verlassen. |

οὐσία, πρὸς τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις, doch könne man die (drei) letzteren auch zum *πρὸς τι* rechnen. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung bespricht Plotin nur die Substanz, Qualität und Bewegung. Auf das einzelne dieser Erörterungen kann ich hier nicht eingehen, muss hiefür vielmehr auf die früher genannten Darstellungen verweisen.

1) Ich kann daher nicht allein STEINHART (Pauly's Encykl. V, 1759) nicht beistimmen, wenn er sagt, die Untersuchung über die Kategorieen enthalte den eigentlichen Schlüssel zu Plotin's Lehre, sondern auch RICHTER scheint mir die Bedeutung derselben zu überschätzen, wenn er (a. a. O. vgl. besonders S. 15 f.) die „Lehre vom Seienden“, welche im wesentlichen nichts anderes ist, als die Kategorieenlehre, unter dem Namen der Metaphysik mit den übrigen Theilen des Systems, der Theologie, Physik, Psychologie und Ethik, auf Eine Linie stellt. Es spricht hiegegen auch der Umstand, dass Plotin's Kategorieenlehre die Bestimmungen über den Nus und den Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt schon voraussetzt.

2) Vgl. S. 573 f.

3) Vgl. TRENDLENBURG a. a. O. 238 ff., der seine Besprechung der plotinischen Kategorieenlehre mit den Worten schliesst: „Es ist bei Plotin das fremde zum grossen Theil verworfen, aber das eigene nicht durchgeführt, und doch nur am fremden versucht.“

4) Schon Porphyry gab in seinem grösseren Commentar zu den Kategorieen (den sieben Büchern an Gedalios) nicht blos eine Erklärung der aristotelischen Schrift, sondern auch τῶν ἐνστάσεων πασῶν (der plotinischen)

Ist aber im Zweiten eine Mehrheit von Bestimmungen, so müssen wir in ihm auch von diesen besondern Bestimmungen das gemeinsame unterscheiden, was ihnen allen gleichmässig zu Grunde liegt; ist in ihm Anderssein, so ist in ihm auch das Unbegrenzte; wird es durch das erste bestimmt, so muss es abgesehen davon noch unbestimmt sein; bewegt es sich, so verwirklicht es, was vorher nur der Möglichkeit nach in ihm war; ist es Denken, so ist es Thätigkeit des Denkvermögens. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das blosse Vermögen, das Allgemeine, welches durch die specifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Die Materie muss daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unbegrenzte auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so thut diess Plotin mit solcher Bestimmtheit, dass er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur aus dieser Voraussetzung zu erklären weiss. Nur dass man sich die Materie im Nus nicht nach Analogie dessen denken darf, was wir sonst Materie nennen. Es ist vielmehr eine doppelte Materie zu unterscheiden, die intelligible und die sinnliche. Jene ist schlechthin durch das Höhere geformt und belebt, diese widerstrebt der Form; jene ist ein seiendes, diese das Nichtseiende; jene ist ewig, wie die Idee, diese einem beständigen Werden unterworfen¹⁾. Der Unterschied beider

λύσεις (SIMPL. in Categ. 1, β. Schol. in Arist. 40 a 34); und von da an blieben die aristotelischen Kategorien bei den Neuplatonikern in Geltung. Unter ihren Commentatoren aus dieser Schule, deren Schriften erhalten sind, macht es sich namentlich Dexippus (über den S. 736³), wohl Porphyry folgend, zur Aufgabe, Plotin's Einwendungen zu widerlegen.

1) II, 4, 1—5. 15 f. Z. B. c. 4 Anf.: *εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἶδη, κοινὸν μὲν τι ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιον ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὴ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα* (die *διαφορὰ εἰδοποιός*, worüber Bd. II b 206, 1³) *ἡ οἰκεία ἐστὶ μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἐστὶ καὶ τὸ μορφοῦμενον, περὶ δὲ ἡ διαφορὰ. ἐστὶν ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αἰετὸν τὸ ὑποκείμενον.* (Auch diess ist aristotelisch; s. a. a. O. 210, 1.) Wenn ferner die Sinnenwelt ein Abbild der übersinnlichen sei, so müsse diese ebenso, wie jene, aus Form und Stoff zusammengesetzt sein. C. 5. 162 A: die jenseitige Welt ist ewig; *καὶ γὰρ ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ αἰετὴ, ἡ τὴν ὕλην ποιεῖ. ἀρχὴ γὰρ ὕλης αὕτη, ἡ κίνησις ἡ πρώτη . . . ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑτερότης ἡ ἀπὸ τοῦ πρώτου κακείνου πρὸς τὸ ὀρισθῆναι*

erscheint demnach allerdings so bedeutend, dass wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben, ausser der des Namens, noch übrig bleibt; doch ist diese deshalb nicht ganz grundlos, weil allerdings schon im zweiten Princip jenes Heraus-treten aus der absoluten Einheit beginnt, welches nur in der Materie sein letztes Ziel findet.

Schon hieraus folgt, dass das Sein, welches mit dem Denken identisch ist, nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit sein kann. Der Nus vermag die Kraft, welche ihm von dem Einen aus zuströmt, in ihrer Unendlichkeit nicht zu fassen; um sie tragen zu können, muss er sie in eine Vielheit zerlegen¹⁾; er muss überhaupt ein vielfaches sein, wenn er denkend sein soll²⁾. Das viele aber, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder Ideen, und so schliesst sich hier die Ideenlehre an. Plotin setzt diese, abgesehen von dem Hauptunterschied, dass er sie aus Objekten des göttlichen Denkens zu Bestandtheilen desselben macht³⁾,

δεόμενα· ὁρίζεται δέ, ἔστιν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφή· πρὶν δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ ἕτερον καὶ οὕτω ἀγαθόν, ἀλλὰ ἀφώτιστον ἐκείνου. Wendet man aber ein, so würde das Unbegrenzte in die intelligible Welt gesetzt, so erwiedert Plotin: dem sei allerdings so (vgl. auch c. 15. 169 A: *ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον*), aber es sei zu bedenken (c. 8 Anf.), *ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀόριστον ἀτιμαστέον οὐδὲ ὃ ἦν ἄμορφον ἢ τῇ ταυτοῦ ἐπινοίᾳ, εἰ μέλλει παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις.* Eben dieses ist aber hier der Fall; es gibt (c. 15. 169 B) zweierlei Unendliche, von denen sich das eine zum andern verhält, wie das Urbild zum Abbild; *ἡ ὕλη ἡ ἐκεῖ ὄν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος, ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ὄν, οὐκ ὄν ἄρα αὐτῇ* (c. 16 Schl.); die *θεῖα ὕλη* (c. 5. 161 E) λαβοῦσα τὸ ὁρίζον αὐτὴν ζωὴν ὠρισμένην καὶ νοεράν *ἔχει*, die irdische bleibt trotz ihrer Gestaltung ein *νεκρὸν κεκοσμημένον*. Auch das hat (c. 8) nichts auf sich, dass so das Intelligible als ein zusammengesetztes erscheint: die Zusammensetzung ist hier keine materielle; zusammengesetzt sind auch die Begriffe. Fragt man endlich, ob denn die intelligible Materie ein gewordenes sei, so entgegnet Plotin (c. 5. 161 G), es verhalte sich mit ihr, wie mit den Ideen: *γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχῇν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ οὐ μὴ χρόνῳ τὴν ἀρχὴν ἔχει.* Vgl. auch III, 8, 10 Anf.: *ἐπεὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὅψις τις καὶ ὅψις ὁρῶσα δύναμις ἐστὶν εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. ἐστὶν τοίνυν τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ . . . ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς.*

1) VI, 7, 15. 708 C.

2) Vgl. S. 565 f. Das Seiende heisst deshalb, wie schon S. 575 m bemerkt wurde, nicht selten *ἐν πολλὰ*.

3) Vgl. S. 566 f. 518 f.

im allgemeinen in ihrer platonischen Form voraus¹⁾; nur dass er, der pythagoreischen Neigung seiner Schule und seiner Zeit folgend, die Ideen, Plato's späterer Lehrweise gemäss, zugleich als Zahlen fasst, und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit | aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei; er nennt daher bald das wahrhaft Seiende selbst Zahl, bald die Zahlen die Wurzel und Quelle des Seienden²⁾. Indessen finden sich in der näheren Bestimmung der Ideenlehre erhebliche Abweichungen von der platonischen Vorstellungsweise. Das zwar hätte weniger auf sich, dass Plotin keine Ideen des schlechten und verfehlten, des Schmutzes und ähnlicher Dinge annimmt³⁾, während Plato in seinen Schriften auch von solchen unbefangenen geredet hatte⁴⁾: um so beachtenswerther ist dagegen die Behauptung, es gebe ebensoviele ideale Urbilder,

1) Z. B. III, 9, 1. V, 1, 7. 489 A.

2) VI, 6, 9. 679 C: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden (*τὰ ὄντα*), wenn auch später als das Seiende in seiner Einheit (*τὸ ὅν*): *ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστάσα ἐμέρισε τὸ ὄν καὶ οἷον ὠδινεῖν ἐποίησεν αὐτὸ τὸ πλῆθος . . . τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλυγμένους ἀριθμὸς· νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος* (die xenokratische Definition der Seele), *τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιέχων*. Diess folge aus der Abstammung des Seienden von dem Eins (und der *δυὰς ἀόριστος* s. o. 565, 3). *διὸ καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμούς· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ οὐσιώδης ἀριθμός. ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἰδῶλον τούτου*. Weiteres über die Priorität der Zahlen vor dem vielen Seienden c. 10. Ebd. c. 15. 687 B: *τὸ δὲ ὄν γεγόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό . . . ταῖς γὰρ δυνάμεσι τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμός. ἀρχὴ οὖν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς οὐσίς ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής*. Vgl. V, 1, 5 (oben 565, 3). VI, 2, 21. 613 A (s. o. 577, 3). Eine ausführlichere Darstellung der vorliegenden Lehre gibt VACHEROT II, 237 ff., aber gerade der Angelpunkt derselben, die mittlere Stellung der Zahl zwischen dem ὄν als Einheit und der Vielheit der ὄντα, wird in dieser Darstellung nicht beachtet, und in Folge davon Plotin's Ansicht von der Zahl mit der des Jamblich und Proklus zu sehr identificirt. Weiter vgl. m. den Auszug aus Enn. VI, 6 (*π. ἀριθμῶν*) bei RICHTER Neupl. Stud. III, 70 ff.

3) V, 9, 10 Anf. c. 14. 565 A. Dagegen weiss er nach VI, 7, 9—12 Ideen der unvernünftigen Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. wohl zu begreifen.

4) Vgl. Bd. IIa 699. Doch war schon Plato in seiner späteren Zeit von dieser Annahme abgekommen; s. a. O. 730.

als Einzelwesen¹⁾. Plotin macht hiefür geltend (a. a. O. c. 1), dass sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Individuen aus einem gemeinsamen Urbild nicht erklären lassen. Sagt er nichtadestoweniger²⁾, die Ideen beziehen sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Allgemeine, so | liesse sich dieses vielleicht mit dem eben angeführten durch dieselbe Voraussetzung vereinigen, mittelst deren Plotin auch der Unendlichkeit der Ideen zu entgehen sucht, dass nämlich nur so viele Urformen nöthig seien, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existiren, wogegen sich diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter Erscheinung wiederholen³⁾, denn das Urbild wäre so immer noch vom empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden. Doch ist wohl das richtigere, in diesen verschiedenartigen Aeusserungen wirkliche Abweichungen und einen Beweis von der mangelhaften Ausbildung der Ideenlehre bei Plotin zu finden.

Schon diese Unsicherheit wird nun beweisen, und die verhältnissmässig seltene und meist nur beiläufige Erwähnung der Ideen wird es bestätigen, dass die Ideenlehre für Plotin nicht die gleiche Bedeutung hat, wie für Plato; und ein Blick auf das ganze System zeigt, warum sie diese Bedeutung für ihn nicht haben kann. Die Ideen stellen das Unbedingte unter der Bestimmung des Seins dar, die Ideenwelt Plato's ist eine Totalität in sich beruhender Wesenheiten; und wird ihr auch Bewegung, Vernunft und Causalität beigelegt, so treten doch diese Prädikate hinter dem substantiellen Charakter der Ideen gänzlich zurück, die Ideenlehre ist nicht darauf angelegt, den Hervorgang des Sinnlichen aus dem Uebersinnlichen zu erklären. Gerade dieses ist aber das Hauptbestreben Plotin's; er fasst daher das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der Substanz, als unter dem der Kraft. Ich habe diess schon an seinen Aeusserungen über das Urwesen nachgewiesen; dasselbe zeigte sich darin, dass

1) V, 7.

2) V, 9, 12 Anf.: *χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ σωγράτους ἀλλ' ἀνθρώπων.*

3) V, 7, 1—3. IV, 3, 12. 381 E.

bei der Beschreibung des Zweiten der Begriff des νοῦς über den der οὐσία überwiegt, denn jener drückt eine Thätigkeit dieser ein Sein aus. Ebenso wird nun auch für die Vielheit, welche der Nus in sich befasst, die substantielle Form des gedachten Seins, oder der Ideen, weniger angemessen erscheinen, als die der denkenden Kraft. Auch der ersteren Darstellung bedient sich unser Philosoph allerdings nicht bloß um des platonischen Vorgangs willen: der unendliche Nus muss ja die Gesammtheit des Denkbaren, alle reinen Begriffe in sich schliessen. Aber doch liegt es ihm noch näher, ihn als das Reich der wirkenden Kräfte | zu beschreiben: die platonischen Ideen verdichten sich ihm, ähnlich wie Philo, zu Geistern (νοῖ), welche von dem Nus, als dem allgemeinen Geist, umfasst werden, die Ideen sind ihm nicht bloß Gedanken des Nus, sondern ein wirkliches in ihm; sie sind die Theilwesen, welche er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte, denkende Geister, die ebenso in ihm enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder die einzelnen Lehrsätze in der Wissenschaft und die besonderen Wissenschaften in der Wissenschaft als Ganzem¹⁾. Eine genauere Bestimmung dieses Verhältnisses | suchen wir

1) V, 9, 8 Anf.: *εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνόντος* (wenn das Denken des Nus Denken eines in ihm seienden ist) *ἐκείνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὐτή. τί οὖν τοῦτο; νοῦς καὶ ἡ νοερά οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἐκάστη νοῦς, καὶ ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ὕλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα.* IV, 8, 3. 471 A: *ὅντος τοίνυν παντός νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τύπῳ ὅλου τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὧντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοερῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα· οὐ γὰρ εἰς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἰς καὶ πολλοί* u. s. w. VI, 2, 20: wie die Wissenschaft als Ganzes zu den besondern Disciplinen, oder der Gattungsbegriff zu den Artbegriffen, so verhält sich der *ξύμπας νοῦς* (auch *ὁ μέγας νοῦς* genannt) zu den einzelnen Nus; er ist die *δυνάμεις αὐτῶν*, sie sind *ἐνεργεῖα μὲν ὃ εἶσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον.* Ebd. c. 22. 614 B: *εἰς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὦν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ*, er theilt sich nämlich in sie als seine Arten. Ebd. 615 B: *ὅτε ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ [ὁ νοῦς], τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχῇ.* VI, 6, 15. 686 B: *ἐν δὲ τῷ νῷ καθόσον νοῦς ὡς μὲν μέρος οἱ νοῖ πάντες καθέκαστον.* VI, 7, 17. 710 D: vermöge der Unendlichkeit seines Lebens ist der νοῦς nothwendig eine Vielheit. *τί δὲ τὸ πολλά; νόες πολλοί. πάντα οὖν νόες· καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων* u. s. w. Ebenso c. 8. 700 E: das nächste nach dem Ersten musste eine Vielheit sein; *ἣν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἰς. ἀλλὰ*

freilich vergebens, und sie war auch kaum möglich, ohne den Widerspruch an's Licht zu bringen, von dem schon die platonische Ideenlehre und in noch höherem Grade die Lehre Philo's von den Kräften gedrückt wird, dass Substanzen unter einander theils im Verhältniss der logischen Unterordnung, theils in dem des Theils und des Ganzen stehen sollen.

Sofern nun der Nus eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, erweitert sich sein Begriff zu dem der übersinnlichen Welt, des κόσμος νοητός¹⁾. In der Beschreibung dieser Welt tritt bei Plotin das doppelte Interesse hervor: einerseits die Vielheit in ihr als eine absolute, alle Formen des Seins vollständig begreifende, zu fassen, andererseits aber diese Vielheit von derjenigen der Erscheinungswelt dadurch zu unterscheiden, dass sie von der Einheit schlecht-hin umfasst und durchdrungen sein soll; in derselben Richtung liegt es, wenn die intelligible Welt zwar als durchaus bewegt und belebt geschildert, zugleich aber alle Veränderung von ihr ausgeschlossen wird, denn Vielheit und Veränderung gelten der ganzen alten Philosophie ebenso, wie andererseits Einheit und Unveränderlichkeit, als zusammen-

πᾶς καὶ πάντα; τοὺς καθ' ἑκαστα νοῦς ἔχων. Wenn KIRCHNER S. 60 in diesen Stellen, von denen er einige der entscheidendsten gänzlich ignoriert hat, nur diess finden wollte, dass die Idee des Allgeistes die Ideen aller einzelnen Geister in sich schliesse, meine Darstellung dagegen kurzweg eines „merkwürdigen Missverständnisses“ beschuldigte, so zeigt der Augenschein, wie wenig er dazu ein Recht hatte. Was können denn die Theile des Nus anders sein, als νόες? Eben dieses sagt ja aber auch Plotin so bestimmt wie möglich; so unter anderem auch III, 8, 8. 350 A: ὁ νοῦς οὐχ ἐπὶ τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὧν καὶ πάντων. δεῖ οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχειν πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μή, ἔξει τι μέρος οὐ νοῦν καὶ συγκρίσεται ἐξ οὐ τῶν καὶ σωρὸς τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Plotin's Meinung ist nach diesen Erklärungen nicht blos die, dass jeder besondere νοῦς ein Theil des allgemeinen, sondern auch umgekehrt, dass jeder Theil des letzteren wieder νοῦς, also ein καθ' ἑκαστον νοῦς sei. Auch BRANDIS S. 345 theilt mein „Missverständniss“.

1) VI, 2, 2 Anf.: Da das Seiende zugleich Eines und Vieles ist, so muss dieses Viele, wie man sich nun auch das Verhältniss der Ueber- und Beordnung unter demselben näher denken mag, (Plotin führt hierüber verschiedene mögliche Annahmen an) συντελεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῇ νοητῇ κόσμῳ, ὃν δὴ λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι.

gehörige Begriffe. Demgemäss wird nun der κόσμος νοητός einestheils als das αὐτοζῶον, als das grosse allbelebte Wesen beschrieben, welches alle Urbilder lebendiger Wesen in sich begreife¹⁾; es wird gezeigt, dass sich der Nus in alle Formen bewegen, dass diese alle in ihm sein müssen, wenn er | vollkommen sein solle, denn nur dann sei Einheit in der Vielheit, wenn die vielen qualitativ verschieden seien²⁾; es werden für alles und jedes Urbilder im Intelligibeln gesucht³⁾, selbst für das unvernünftige und geringe⁴⁾, auch für die mensch-

1) V, 9, 9 Anf.: κόσμου δὲ τοῦδε ὄντος ζῶου περιεχτικοῦ ζῶον πάντων . . . ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων (Tim. 39 E, wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der gesamten intelligibeln Welt die Rede ist) ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῶον. Aehnlich VI, 6, 15 Anf. VI, 2, 21, Schl. und besonders VI, 7, 8 ff.

2) VI, 7, 13. 705 B: alles, was zwischen dem Ersten und dem Letzten liegt, und so auch der Nus, muss eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich haben; εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἐξαλλαγὴν μηδὲ τις ἐξεγείρει αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑτερότης, οὐδ' εἴν ἐνέργεια εἴη . . . δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κενεῖσθαι . . . φύσιν ἅρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑτεροιοῦσθαι. Das Seiende kann nur sein, wenn der Nus wirkt, er wirkt aber ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο, er durchschwärmt (πληνηθεὶς πᾶσαν πλάνην, wie es ebd. heisst) das ganze Feld der Wahrheit: ποικίλον δὲ ἐστὶ τὸ πεδίον τοῦτο ἵνα καὶ διεξίῃ· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθόσον μὴ ποικίλον, ἔστηκεν, εἰ δ' ἔστηκεν οὐ νοεῖ· ὥστε καί, εἰ ἔστη, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις· ἡ δὲ κίνησις πᾶσα πληροῦσα οὐσίαν πᾶσαν καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζῶην περιλαβοῦσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο ὅτι ἄλλο, καὶ διαιροῦντι ἀεὶ τὸ ἄλλο ἀναφαίνεται. Ebd. c. 10. 702: zur Vollkommenheit des Nus als des τελειότατον ζῶον war eine Vielheit nothwendig; καὶ μὴν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὐτὸν, ἢ οὐχ οἷόν τε ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι τῶν αὐτῶν δὲ πάντων, ἢ αὐταρχεῖς ἦν ἂν ἐν. δεῖ τοίνυν ἐξ ἑτέρων ἀεὶ κατ' εἶδος. Vgl. c. 14.

3) Z. B. V, 9, 10 Anf.: ὅσα μὲν οὖν ὥς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἐστὶ ταῦτα ἐκείθεν, ὅσα δὲ μή, οὐ. διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν. Dagegen sind dort καὶ ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες ἀριθμοὶ τε καὶ μεγέθη καὶ γενέσεις καὶ σχέσεις, ποιήσεις τε καὶ πείσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ. ἄντι δὲ χρόνου αἰών. ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερώς, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῃ. V, 7, 11. 12 wird gezeigt, dass es einen intelligibeln Himmel mit seinen Gestirnen, eine intelligible Erde (αὐτογῆ, πρώτως γῆ) mit allen Thieren und Pflanzen, ein intelligibles Feuer u. s. f. geben müsse und geben könne, da das eigentliche Wesen aller Dinge, auch der anscheinend leblosen, in lebendigen Kräften bestehe, deren Urbilder Theile des αὐτοζῶον seien.

4) VI, 7, 9. 701 D, mit der Bemerkung: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἄλογον λεγό-

lichen Kunstfertigkeiten, wiefern von ihrem sinnlichen Stoff abgesehen und blos das wesenhafte, was sie darstellen, in's Auge gefasst wird¹⁾; nur das naturwidrige, schlechte und verfehlt soll unter den Ideen keine Stelle finden²⁾. Auf der andern Seite wird alles | das, was die Endlichkeit der sinnlichen Welt ausmacht, von der intelligibeln verneint; es ist nicht allein keine Unvollkommenheit in ihr, sondern auch keine Beschränkung; an die Stelle des Raumes tritt das Ineinandersein der Ideen, an die Stelle der Zeit die Ewigkeit³⁾; die Bewegung in ihr ist schlechthin gleichmässig, ohne Veränderung⁴⁾, das Sein absolute Wirklichkeit⁵⁾, das, was ist, von dem Grunde, durch den es ist, nicht verschieden⁶⁾, die Vielheit steht der Einheit nicht im Wege, denn alles ist hier ineinander, jedes ist zugleich das Ganze und jeder Theil jedem durchsichtig, die vielen intelligibeln Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott⁷⁾. Während

μεινον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῶν ἔππων νοῦς ἐστι καὶ ἡ νόησις ἔππου νοῦς ἦν. Die νόησις aber ist hier ταῦτόν τῃ πράγματι, mithin auch dieses kein ἀνόητον. Vgl. auch c. 10.

1) V, 9, 11.

2) Vgl. S. 585, 2. 581, 3.

3) V, 9, 10 s. S. 585, 3. Weiteres über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit S. 604, 4.

4) III, 2, 1. 255 B. VI, 6, 18. 691 B. VI, 7, 13. 705 A. F. V, 1, 4. 485 A.

5) II, 4, 5. 161 F. V, 9, 8.

6) VI, 7, 2 Anf.: Im Intelligibeln sei das ὅτι und διότι Eins, ὥστε ταῦτόν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος.

7) V, 8, 4 Anf.: Die Götter sehen in der intelligibeln Welt alles Seiende und sich selbst in allem, διαφανῇ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός ἐἰς τὸ εἶσω καὶ πάντα φῶς γὰρ φωτὶ [sc. φανερόν]. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῇ, καὶ αὐτὸς ὅρῃ ἐν ἄλλῃ πάντα. ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἡ αἰγλή· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρόν μέγα καὶ ἥλιος ἐκεῖ πάντα ἄστρα· καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸς καὶ πάντα u. s. w. Dabei soll aber, wie ebd. ausgeführt wird, doch keinerlei Vermischung der Ideen mit einander stattfinden, die Bewegung rein sein, ebenso die Ruhe u. s. f. Aehnliche Schilderungen III, 2, 1. 255 B. VI, 9, 762 E. VI, 7, 15 Schl. Wegen dieser Einheit von allem im Intelligibeln heisst es wohl auch V, 8, 3 Schl., alles sei dort Himmel, und V, 8, 9. 550 C: die intelligibeln Götter seien zwar durch die Vielheit ihrer Kräfte verschieden, aber zugleich

also in der Erscheinungswelt die Vielheit und die Einheit auseinanderfallen, die verschiedenen Theile derselben sich ausschliessen, Ruhe und Bewegung u. s. f. einen Gegensatz bilden, so soll es sich mit der intelligibeln umgekehrt verhalten, und eben dieses Ineinander, diese absolute Harmonie aller ihrer Theile, ist die von Plotin gepriesene Schönheit und Seligkeit dieser Welt¹⁾. |

auch alle Eins, und jeder von ihnen alle, sie seien ἑμὸς καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτοῦ, ἐν στάσει ἀδιασπάρῃ.

1) Ueber die Seligkeit der übersinnlichen Welt vgl. m. V, 1, 4. 485 B. V, 8, 4 Anf., ebd. 546 A. c. 12 Anf. VI, 2, 21. 613 B. Die Schönheit derselben hat Plotin in einer eigenen Schrift, *περὶ νοητοῦ κάλλους* (Enn. V, 8) behandelt, und bei dieser Veranlassung zugleich seine Ansichten über das Schöne überhaupt dargelegt, die er schon früher in der Abhandlung *περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. I, 6) auseinandergesetzt hatte. Zu einer vollständigen ästhetischen Theorie sind diese Ansichten nicht ausgeführt, und während sie an Plotin's sonstiges System auf verschiedenen Punkten anknüpfen, zeigt sich doch keine Stelle, an welcher sie sich in ihrer Gesamtheit als wesentlicher Bestandtheil in dasselbe einfügten; wogegen sie allerdings ganz folgerichtig aus ihm hervorgehen. Indem ich daher für ihre eingehendere Darstellung auf die unten zu nennenden Schriften verweise, begnüge ich mich hier, an dem Orte, wo der Begriff des Schönen im System zuerst und am ursprünglichsten auftritt, das wesentlichste darüber mitzutheilen. — Dasjenige nun, wodurch irgend ein Gegenstand schön wird, ist nach Plotin nicht sein Stoff, sondern ausschliesslich seine Form, sein εἶδος oder λόγος, während umgekehrt die Formlosigkeit mit der Hässlichkeit zusammenfällt (I, 6, 2. 52 A. V, 8, 1 f.). Nur auf dieser seiner unsinnlichen Form beruht die überwältigende Wirkung des Schönen: es tritt aus demselben der Seele die Idee, als das ihrem eigenen höheren Wesen verwandte, entgegen (I, 6, 2). Nur durch die Nachbildung der Idee wird die sinnliche Erscheinung schön (I, 6, 3); nur in ihr liegt auch der leitende Masstab für die Kunst: οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται [sc. αἱ τέχναι], ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις . . . ἐπέλκει καὶ ὁ Φειδίας τὸν Ἀἰά πρός οὐδέν αἰσθητὸν ποιήσας ἀλλὰ λαβὼν οἷος ἂν γένοιτο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἐθέλοι φανῆναι (V, 8, 1 g. E.). (Damit streitet die Bemerkung VI, 7, 22. 715 B nicht, die Kunst stehe darin hinter der Natur zurück, dass sie nur lebloses hervorbringen könne.) Das Reich der reinen und ursprünglichen Formen ist aber der Nus oder die οὐσία. Er ist daher das πρώτως καλόν (V, 8, 3. 544 A. c. 8 Anf. c. 13. 554 B. VI, 2, 21. 613 B), das μέγα κάλλος, das νοητὸν καλόν, in dem alles Idee und alles schön ist (I, 6, 9. 57 F. 58 A), das Urbild, auf welches die Schönheit der sichtbaren Welt als auf seine Voraussetzung hinweist (V, 8, 13); was dagegen über ihm liegt, kann wohl als das Gute, aber genau gesprochen, nicht als das Schöne bezeichnet werden; denn da seine Einheit alle Vielheit, alle Gestalt, selbst das Sein

5. Die Seele.

Wie das Zweite aus dem Ersten, so geht, vermöge derselben Nothwendigkeit, aus dem Zweiten ein Drittes hervor, welches | sich zu ihm ebenso verhält, wie das Zweite zum Ersten¹⁾; und seine Erzeugung ist in dem einen Fall so wenig, wie in dem andern, das Werk der Absicht und Ueberlegung, oder mit einer Veränderung in dem Erzeugenden verknüpft²⁾. Dieses Erzeugniss des Nus ist die Seele.

von sich ausschliesst, ist es nicht schön, sondern mehr als schön (s. o. 538, 3; wenn dagegen BRENNING, die Lehre vom Schönen b. Plotin S. 48, behauptet, der Nus sei „das erste Gute“, und wenn derselbe andererseits das Urwesen beharrlich „das *ὄν*“ nennt, so widerspricht das eine Plotin's Lehre ebensosehr, wie das andere). Nächst dem Nus hat die Schönheit in der Seele ihren Sitz, welche dieselbe mit allem andern vom Nus empfängt (V, 8, 3. c. 13. 554 B vgl. I, 6, 4 Anf.); diese Schönheit besteht in nichts anderem als in edeln Fertigkeiten, Tugend und Wissenschaft; sie wird daher nicht allein selbst um so grösser, sondern auch die Anschauung des Urschönen wird der Seele um so eher möglich sein, je vollständiger sie sich sittlich reinigt, je begeisterter und sehnsuchtsvoller sie nach dem Höheren strebt und sich seiner Einwirkung hingibt (V, 8, 3. I, 6, 4—9; die letztere, sehr schwungvolle Ausführung nimmt c. 7. 56 B die des platonischen Gastmahls 211 D f. fast wörtlich in sich auf). Weit tiefer steht das sinnlich Schöne, wie es ja auch nur Abschattung der Idee ist (s. o. und V, 8, 9 Schl.: *ἥδε μὲν γὰρ ἡ ψευδής; οὐσία δέσται ἐπακτοῦ εἰδάλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνεται καὶ ὅλως ᾗ* u. s. w.); wie wenig aber Plotin selbst dieses geringschätzt, wird sich auch noch später aus seiner Lehre vom Kros und aus seiner Polemik gegen die gnostische Naturverachtung ergeben. — Ausführlicher behandeln Plotin's Aesthetik: E. MÜLLER Gesch. d. Theorie d. Kunst bei d. Alten II, 289—316. BRENNING a. a. O. (Gött. 1863); RICHTER Neuplat. Stud. III, 32—37, der H. II, S. V auch weitere Litteratur gibt; WALTER Gesch. d. Aesthetik b. d. Alten (1893) S. 736—736.

1) V, 1, 7. 489 B: *ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς . . . καὶ γὰρ τέλειον ἵνα γινώσκῃ ἰδεῖ καὶ μὴ δύναμιν οὖσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. κρείττον δὲ οὐχ οἷόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἑλαττον ὅν εἰδωλόν εἶναι αὐτοῦ ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὀρίζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννησαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον.* V, 2, 1. 494 B: *οὕτως οὖν ὃν (nämlich das Zweite) οἷον ἐκείνος (der höchste Gott) τὰ ὁμοία ποιεῖ, δύναμιν προχέας πολλήν . . . καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῇ, τοῦτο μέντοις ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ γέγνετο.* Vgl. V, 8, 12 Anf.

2) Vgl. vor. Anm. und V, 8, 12. 554 B: Der Nus bringt ein Abbild seiner hervor, und dieses ist so ewig, wie er selbst, denn es ist nicht *τέλγη* hervorgebracht, jedes natürliche Abbild aber dauert so lange, als das Ur-

Der Begriff der Seele wird im allgemeinen dahin bestimmt, dass sie das nächste nach dem Nus und das mittlere zwischen ihm und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits aber mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berührend¹⁾. Doch steht sie dem Intelligibeln näher und wird mit ihm zu dem Göttlichen gerechnet²⁾; sie ist ihrem Wesen nach Zahl und Form wie die Idee³⁾, Leben und Thätigkeit, wie der Nus⁴⁾; von den Lichtkreisen, welche das Urlicht umgeben, ist sie

bild. διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννῶσιν οὐτως, ὡς ποτε βουλευσαμένου τοῦ ποιούντος ποιεῖν. ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι u. s. w.

1) V, 1, 7 führt Plotin fort: τοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἴχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαῦον καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' α'τό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτὸ ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρωνα. Vgl. V, 8, 12 u. s. St.

2) V, 1, 7 nach dem eben angeführten: καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. VI, 3, 1. 617 A: ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ.

3) V, 1, 5. 486 B: ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. III, 6, 18. 320 F: ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα, εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ, ὁμοῦ πάντα ἔχει. IV, 4, 16. 409 B: Die Seele ist nicht ὕλη καὶ εἶδος, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν.

4) IV, 7, 11 führt Plotin nach Plato (s. Bd. II a, 818 f. 824 f.) aus, die Seele, zunächst die menschliche, sei unsterblich, als ein χρήμα, ὃ πάρεστι μὲν ἐξ ἑαυτοῦ ζωή, ἣν ἀδύνατον ἀπολέσθαι. Sie besitze das Leben nicht bloß als eine ihr mitgetheilte Eigenschaft (ὡς ὕλην μὲν οὖσαν ὑποκεῖσθαι, ζωὴν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενομένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξαι), sondern sie sei μία φύσις ἐνεργεῖα ζωσα. II, 5, 3. 175 B: πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνέργεια . . . καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἢ μὴ ἐν ὕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. Wenn jedoch KINCER S. 66 sagt, die Seele stehe als das sich selbst bewegende zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten, sie sei das ursprüngliche Leben und der Quell des Lebens für alles andere, so ist diess ungenau. Leben und Bewegung haben nach Plotin ursprünglich im Nus ihren Sitz (vgl. S. 573, 2), und auch mit der φύσις πρῶτως ζωσα, αὐτὴ ἐξ ἑαυτῆς κινούμενη, ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, dem ὄντως ὄν, πρῶτως ὄν καὶ ζῶν πρῶτως, von dem Pl. IV, 7, 9 redet, ist nicht die Seele, wie K. will, sondern der Nus oder der κόσμος νοητὸς gemeint; von der Seele dagegen heisst es c. 10 Anf. nur: ὅτι δὲ τῇ θειοτέρῃ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ u. s. w. Auch die S. 590, 3 angeführte Vergleichung steht dem nicht im Wege, eben weil sie eine blosse Vergleichung ist: kann der Nus auch, mit der Seele verglichen, relativ unbewegt genannt werden, so ist er diess doch nicht schlechthin.

zwar der äusserste, aber doch noch Licht, ausser ihr dagegen beginnt die finstere Region¹⁾; sie ist ihrer Natur nach ewig und ausser der Zeit, wenn gleich sie die Zeit hervorbringt²⁾. Wenn das Erste den | Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus nach Plotin einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um diesen Mittelpunkt her zu vergleichen³⁾; wenn der Nus die Sonne der geistigen Welt ist, so ist die Seele der Mond⁴⁾. Näher wird diese ihre mittlere Stellung, nach Anleitung des platonischen Timäus (35 A), dadurch ausgedrückt, dass ihr einerseits Theilbarkeit, andererseits Ungetheiltheit beigelegt wird. Der Nus ist schlechthin ungetheilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligibeln bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Theilbaren, mit der Körperwelt zu verbinden, und insofern ist sie ebenfalls theilbar⁵⁾. Indessen betrifft doch diese Theilbarkeit strenggenommen nicht sie selbst, sondern nur den Körper, in dem sie ist; sie selbst ist zwar im Theilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger Eins, denn sie ist in jedem Theil ganz und dieselbe⁶⁾, nur der Körper, nicht die Seele, ist im

1) IV, 3, 17 s. o. 554, 3.

2) IV, 4, 25 f. vgl. V, 8, 12 (S. 588, 2). Genaueres hierüber tiefer unten.

3) IV, 4, 16. 409 C: *εἰ δὲ τὰ γὰθὸν τις κατὰ χεῖρτον τάξει, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξει, κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει· νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιέληφεν, ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφέεται.*

4) V, 6, 4. 536 B: *ἀπεικαστέον τὸ μὲν (das Urwesen) φωτὶ, τὸ δὲ ἐφεξῆς ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῇ σελήνῃς ἥστρω κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρῶννύντα αὐτὴν νοεράν οὖσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῇ οικεῖον ἔχει.*

5) III, 9, 1 Schl.: *ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχὰς . . . οὐ νοῦ ἔργον ἡ διάνοια, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνέργειαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει.* IV, 1, 1. 360 B: *νοῦς μὲν οὖν αἰὲ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός· ψυχὴ δὲ ἐκεῖ (im Intelligibeln) ἀδιάκριτος καὶ ἀμεριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποστήναι καὶ ἐν σώματι γενέσθαι.* IV, 2, 1 f. I, 1, 8.

6) IV, 1. 361 B: *οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα (im irdischen Leben) μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμεριστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται.* IV, 2, 1. 363 A: *die Seele ist μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμεριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτῳ αὐτοῦ ὅλη . . . ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὐ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐ·*

Raume¹⁾. Genau gesprochen lässt sich | daher nur sagen²⁾: in der Seele ist die Vielheit nicht mehr ebenso, wie im Nus, von der Einheit umschlossen, es ist in ihr Neigung zum getheilten Sein, der Trieb, in der Sinnenwelt darzustellen, was sie im Nus geschaut hat³⁾, aber noch keine wirkliche Getheiltheit; sie ist zwar vom Nus verschieden, aber doch nur so, wie das Wort von dem Gedanken, wie die Wirkung von der wirkenden Kraft, wie die Erscheinung von dem Wesen, das sich in ihr offenbart. Die Seele hat daher eine Doppelstellung. Eines-theils ist sie als das Erzeugniss des Nus auch selbst vernünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie, und theilt

τήν . . . μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένων αὐτὴν ἀμερίστως δεῖξασθαι . . . ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων πάθημα τὸν μερισμόν, οὐκ αὐτῆς.

1) IV, 3, 9. 379 D: Der κόσμος ist belebt als ἐχόμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κείται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούση αὐτόν u. s. w. IV, 2, 1. 2. 368 A. D. VI, 4, 16. Vgl. S. 592, 8. Weiteres später, in der Erörterung über Seele und Leib im Menschen.

2) IV, 3, 5. 375 D: ψυχὰι ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον νοῦν ἐξηρητημέναι, λόγοι τῶν οὐσῶν καὶ ἐξειλεγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκείνοι οἷον πολὺ ἐξ ὀλίγου γινόμεναι, συναφεῖς τῷ ὀλίγῳ οὐσαι ἀμερεστέρῳ ἐκείνων ἐκάστω, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἵέναι, τὸ ταῦτόν καὶ ἕτερον σώζουσιν μένει τε ἐκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσαι. Allgemeiner V, 1, 3. 484 B: (ψυχῇ) εἰκῶν τίς ἐστι νοῦ. οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προῖεται ζωὴν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. V, 1, 6. 487 F: ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου (des Ersten). Vgl. I, 2, 3 Schl.: ὥς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. ὥς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκείνου πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ. III, 2, 2. 256 A: νοῖς τοίνυν δοῦς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζεται. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ῥυεῖς· τὸ γὰρ ἀπορρέειν ἐκ νοῦ λόγος· καὶ αἰεὶ ἀπορρεῖ ὥς ἂν ἡ παρὼν ἐν τοῖς οὐσι λόγος. Wie der Leib aus dem λόγος ἐν σπέρματι wird, οὕτω δὴ καὶ ἐξ ἑνὸς νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τόδε τὸ πᾶν καὶ δέσση. Die Seele verhält sich nach diesen Stellen zum Nus, wie der Gedanke zur Denkkraft oder das Wort zum Gedanken, d. h. wie die Erscheinung zur Kraft, die Wirkung zur Ursache.

3) IV, 7, 13 Anf.: Der Nus ist ἀπαθής und bleibt im Intelligibeln; οὐ γὰρ ἐνι ὁρμή οἱδ' ὀρεῖς· ὁ δ' ἂν ὀρεῖν προσλάβῃ, ἐφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρεξεως οἷον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλεον, καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον, καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ᾤδινον γεννηῖν, ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ.

ihr als seinem Abbild die Formen alles Wirklichen mit¹). | Andernteils hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt, und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; diess könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre²). So kehrt Plotin mit jeder Wendung immer wieder zu seiner Grundbestimmung über die Seele zurück, ohne sie doch mit diesen Ausführungen viel weiter zu entwickeln.

Alles dieses gilt nun zunächst und zumeist von der Seele als Totalität oder der Weltseele. Was nämlich unmittelbar aus dem zweiten Princip hervorgeht, ist nur die allgemeine Seele, erst von dieser stammen die Einzelseelen. Diese Weltseele denkt sich Plotin, nach Plato's Vorgang, als eine wirkliche, von den Einzelseelen als solchen verschiedene Substanz, von der er sagt, dass sie ausser der Körperwelt sei, und ihrerseits alles Körperliche in sich trage³). Ja er scheint sich

1) V, 1, 3. 484 B: οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς· καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἷον πατρὸς ἐκδρέφαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Die Seele ist vernünftig, sofern der νοῦς in ihr wirkt und von ihr geschaut wird. III, 6, 18. 320 E: ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ ὁμοῦ πάντα ἔχει. V, 1, 6, s. vorl. Anm. II, 9, 2 Schl.: Die Seele, ἡ μὲν μέρος μὴδὲ ἧς ἡμεῖς ἐτε μέρος, theilt dem Körper mit, was er von ihr empfangen kann, μένει τε ἀπρηγμῶτως αὐτὴ οὐκ ἐκ διαβολῆς διοικοῦσα οὐδέ τι διορδομένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θεῖα κατακοσμοῦσα θυνασται . . . κακεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὥσπερ ἐλλάμπουσα αἰεὶ ἐλλάμπεται.

2) IV, 8, 8. 476 B: πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Aehnlich, mit unerheblicher Abweichung, c. 3. 471 D: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν τοῦ διαφέρει; προλαμβάνουσα γὰρ τῷ νοερά εἶναι καὶ ἄλλο, καθὼς τὴν οἰκίαν ἔσχεν ὑπόστασιν, νοῦς οὐκ ἐμείνεν . . . βλέπουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν θάψει ἑαυτήν, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν κοσμεῖ τι καὶ διοικεῖ καὶ ἄρχει αὐτοῦ· ὅτι μὴδὲ οἷον τε ἦν σιῆσαι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ u. s. w. IV, 3, 12. 382 A: νοῦς δὲ πᾶς αἰεὶ ἄνω καὶ οὐ μήποτε ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλὰ ἰδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῇδε διὰ ψυχῆς· ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίου μᾶλλον κατὰ τὸ ἐκεῖθεν δαίκεται εἶδος, καὶ δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτὴν u. s. w. Vgl. S. 591, 3.

3) III, 4, 4. 285 B: οὐδὲ γὰρ ἦλθεν [ἡ τοῦ παντός ψυχὴ] οὐδὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται. III, 9, 2. 357 C: ἡ πᾶσα ψυχὴ οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν,

dieselbe als Persönlichkeit vorzustellen; denn wiewohl er ihr die Erinnerung¹⁾ und | die Reflexion (*λογίζεσθαι*)²⁾ deshalb abspricht, weil ein schlechthin gleichmässiges und mangelloses Denken weder ein Suchen von unbekanntem, noch eine Erinnerung an entschwundenes zulasse, ebenso die Empfindung, weil sie rein auf's Intelligible gerichtet keine Empfänglichkeit für das Sinnliche besitze³⁾, wiewohl er ferner auch ihr Schaffen als durchaus naturnothwendig, ohne Wahl und Ueberlegung erfolgend gedacht wissen will⁴⁾, soll ihr doch eine Art Selbstbewusstsein zukommen⁵⁾. Eine Persönlichkeit im vollen Sinn ist diess freilich noch nicht, aber wir können auch hier, wie in vielen andern Fällen, bemerken, dass es überhaupt die alte Philosophie mit diesem Begriff nicht genau nimmt, und auch solchen Wesen Denken und Bewusstsein beilegt, denen sie andere wesentliche Erfordernisse des persönlichen Lebens abspricht.

Eigentlich können wir freilich in Plotin's Sinn nicht schlechthin von der Weltseele sprechen, sondern nur von den Weltseelen. Wenn nämlich die Seele überhaupt eine mittlere Stellung zwischen der sinnlichen und der intelligibeln

οὐ γὰρ ἦν ὅπου, ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ οὐκ ἐν τῇ σῶματι, οὐδ' ὁ Πλάτων φησὶ πού, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτὴν.

1) IV, 4, 6 f. 12.

2) IV, 4, 10. 104 B und in eingehender Erörterung c. 12. Nicht auf die Weltseele, sondern auf die menschliche Seele, beziehen sich die Aeusserungen V, 3, 3. 9. 498 C ff. 505 C. V, 1, 3. 10. 484 B. 491 B. Wenn daher KIRCHNER S. 69 auf Grund dieser Stellen von der Seele im allgemeinen, und ohne zwischen der Weltseele und den Einzelseelen zu unterscheiden, behauptet, ihr Wesen sei die Reflexion (*λογίζεσθαι*) und diess unterscheide sie vom Nus, so ist diess nicht richtig. Allerdings liess sich aber jene Unterscheidung nicht wohl ohne Schwanken durchführen, da die Vorstellung der Weltseele doch nur nach Analogie der menschlichen gebildet ist; so entschieden daher Plotin IV, 4. 10. 12 der Vorstellung widerspricht, als ob in der Seele des Weltganzen ein *ζητεῖν φρονεῖν*, *ζητεῖν ὃ τι δεῖ ποιεῖν* sei, so redet er doch III, 8, 5 Anf., in einer etwas spielenden Darstellung, auch wieder von dem *φιλομαθὲς* und *ζητητικὸν* derselben.

3) IV, 4, 24 f.

4) IV, 4, 10. 404 B f. c. 12. 406 E f. IV, 3, 10. 379 G f.

5) IV, 4, 24. 417 B: *συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου], ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἰσθησιν δὲ αἰεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον.*

Welt hat, so verdichtet sich dieser Gedanke unserem Philosophen nach seiner Weise zu der Vorstellung einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niedrigeren. Jene ist ein schlechthin unsinnliches Wesen, das weder in die Körperwelt eingeht, noch auch | nur unmittelbar auf das Körperliche einwirkt, die himmlische Aphrodite, welche in ungetrübter Betrachtung so rein für sich ist, dass man kaum sieht, wodurch sie sich vom zweiten Princip unterscheidet; diese dagegen, das blosse Abbild und Erzeugniss von jener, ist auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe¹⁾. Nur sie ist

1) III, 5, 2. 293 B (mit Beziehung auf das platonische Gastmahl): es gibt eine doppelte Aphrodite, die himmlische und die gemeine; *τὴν δὲ οὐρανίαν λεγομένην ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θειοτάτην εἶναι, εὐθὺς ἐξ αὐτοῦ ἀκέραιον ἀκέραιον, μέλλουσαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ ἡγεῖν ἐλθεῖν μήτε ἐτελέσασαν μήτε δυναμένην . . . χωριστὴν οὐσάν τινα ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ὕλης οὐσίαν.* c. 3. 294 C: *χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρῶτως ἐλλάμπουσαν τῷ οὐρανῷ* (die ψυχὴ ἀκέραιος, wie sie c. 2 und im folgenden genannt wird) *χωριστὴν καὶ τὸν Ἑρῶτα τοῦτον θησόμεθα . . . ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντός ψυχὴν εἶναι εἶναι, ὑπέστη μετὰ ταύτης ἤδη καὶ ὁ ἄλλος Ἑρῶς . . . τοῦ δὲ κόσμου οὐσα ἢ Ἀφροδίτῃ αὕτη καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἀπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ Ἑρῶτα ἐγεννήσατο.* II, 1, 5 Anf.: Wenn Plato die himmlischen Wesen von Gott, die irdischen von den gewordenen Göttern geschaffen werden lässt, so ist diess *ταῦτόν τῳ ἐφεξῆς μὲν τῳ δημιουργῷ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας Ἰνδαλμα αὐτῆς τὸν καὶ οἷον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν.* Diese Seele ahmt die himmlische nach, kann aber aus den geringeren Stoffen und in dem geringeren Orte nicht ebenso unvergängliches schaffen, wie jene. II, 3, 9. 142 D: *καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δεθείσης σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντός ψυχὴ ἢ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἴχνη τῇ ἐν σώματι . . . καὶ τῇ μὲν ἐτέρα ψυχῇ τῇ καθαρῇ οὐδὲν φανῶν δίδωσιν θεὸς μὲν οὖν (sc. ὁ κόσμος) ἐκείνης συναριθμομένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, ψησί, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῷ δαιμόνια.* c. 17. 147 E: *νοῦς δὲ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός (sc. τοῖς λόγους), ψυχῇ δὲ παρ' αὐτῆς ἢ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυποῦσα, ἢ δὲ ὥσπερ ἐπιταχθεῖσα ἤδη τοῦτο ποιεῖ* (sie bringt das hervor, dessen Form ihr von der ersten Seele mitgetheilt ist). c. 18. 148 B: *δεῖ τὴν τοῦ παντός ψυχὴν θεωρεῖν μὲν τὰ ἄριστα αἰετὲς μετέχον πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένης δὲ αὐτῆς . . . τὸ ἐξ αὐτῆς Ἰνδαλμα καὶ τὸ ἔσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιοῦν τοῦτο εἶναι.* III, 5, 6. 296 B: Was sind die Dämonen: *ἀρὰ γε ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης τὸ ἀφ' ἐκάστης ἴχνης; διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ; ὅτι ἡ καθαρὰ θεὸν γεννᾷ.*

es, welche die sinnliche Erscheinung hervorbringt, | indem sie vermöge ihrer geringeren Vollkommenheit sich nicht ebenso in der reinen Betrachtung halten kann, wie die erste: durch sie werden die Formen, welche aus der höheren Seele in sie übergehen, der Körperwelt eingepflanzt. Als dieses im Sinnlichen wirkende Princip heisst die zweite Seele die Natur¹⁾. So sprengt der Dualismus der plotinischen Weltanschauung die Seele selbst, welche das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Sonst freilich wird auch häufig einfach von der Weltseele, ohne diese Unterscheidung, gesprochen²⁾.

IV, 3, 11 Schl.: Die Gestirne sind Götter, weil sie mit τῇ ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ durch die ψυχὴ οἷον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, und mit dem Nus durch jene zusammenhängen. IV, 9, 4. 3, 4 (s. u. 596, 3. 4). Vgl. II, 2, 3 Anf. III, 2, 16. 267 D. VI, 2, 22. 615 B. IV, 8, 2. 470 D f.

1) III, 8, 3. 345 E: ἡ λεγομένη φύσις ψυχῆ οὐσα γέννημα ψυχῆς προτέρως δυνατώτερον ζωῆς u. s. w. Die erste Seele nämlich (c. 4) bringt durch die Fülle ihres Erkennens die zweite als ein ἄλλο θεώρημα hervor; in dieser aber (c. 3. 346 A) ist das Wissen, dem allgemeinen Gesetz der Abstufung gemäss, schwächer, als in der ersten, und daher wird sie praktisch und wirkt als Natur; vgl. S. 557, 6. Ebenso wird IV, 4, 13. 407 A f. die φύσις als das unterste Glied der übersinnlichen Welt, ein Abbild der ersten Seele und ihres Erkennens, beschrieben. Vgl. II, 3, 17 f. (vor. Anm.).

2) KIRCHNER S. 81, 7 äussert sich zwar sehr abschätzig über die obige Darstellung, ohne übrigens den Nachweis ihrer Unrichtigkeit auch nur an einem einzigen Punkte zu versuchen; wie sich jedoch die angeführten Stellen anders auffassen lassen, als ich sie aufgefasst habe, wüsste ich wenigstens nicht zu sagen, und auch K. hat es nicht gesagt; vielmehr nennt er selbst S. 95 f. die Natur „von der Weltseele geboren“, „eine wirkende Seele“, „ein Bild der höheren Seele“ u. s. w. Hiernach bliebe zwischen uns nur etwa der Unterschied, dass er den Namen der Weltseele auf die höhere Seele, mit Ausschluss der Natur, beschränken will, und dass er die φύσις nicht unter dem Abschnitt von der Seele, sondern als eigenes Princip neben Nus und ψυχῇ abgesondert behandelt (vgl. S. 528, 2). Ueber das erste war nun nicht viel Aufhebens zu machen; indessen lässt sich nicht absehen, warum wir nicht das, was Plotin selbst die ψυχὴ ἐν κόσμῳ γενομένη, ψυχὴ κόσμου, τοῦτε τοῦ παντός ψυχὴ nennt, Weltseele nennen sollten. Was aber das andere betrifft, so ist zu beachten, dass Plotin die höhere und die niedere Seele auch wieder als blosse Theile der Seele behandelt (z. B. II, 3, 18; s. S. 594 unt.; II, 2, 3) und die Seele ohne weitere Unterscheidung sich an das Körperliche mittheilen und vertheilen lässt; vgl. die Nachweisungen S. 590, 5. 6. 592, 2. 3. Wir haben also hier nicht, wie im Verhältniss des Nus zur Seele, zwei klar geschiedene Wesen, sondern Ein

In dieser allgemeinen Seele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Dass nicht bloß die doppelte Weltseele, sondern auch | eine Vielheit von Einzelseelen existirt, beruht im allgemeinen auf dem gleichen Gesetz, wie die Vielheit der Ideen und Geister im Nus¹⁾; im besondern verweist uns Plotin auf die niedrigere Natur der Seele, welche als zusammengesetzt aus dem Theilbaren und Untheilbaren das Viele nicht ebenso mit der Einheit umschliessen konnte, wie der Nus²⁾; doch soll nicht bloß die zweite, sondern auch die erste Seele Theilseelen hervorbringen³⁾. Auch hier soll aber die Einheit durch die Vielheit nicht aufgehoben werden: die Einzelseelen sind nur Wirkungen der allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des Einen Lebens, welches durch das All strömt; wiewohl sie daher individuell verschieden sind, so sind sie doch zugleich Eine und dieselbe, wie die Wissenschaft in ihren verschiedenen Theilen Eine ist, wie es Ein Licht ist, welches die verschiedensten Orte erleuchtet⁴⁾. Die

Wesen, das aber wegen seiner eigenthümlichen Mittelstellung sich auch wieder in zwei, ein höheres und ein niedrigeres, zerlegt.

1) IV, 8, 3. 471 B. IV, 3, 5 s. o. 591, 2.

2) III, 9, 1 Schl.

3) II, 1, 5 s. o. 594 m. Auf die hier erwähnten Theilseelen kann man anwenden, was IV, 9, 4. 480 A allerdings nur hypothetisch, von der Voraussetzung aus gesagt wird, dass die Seelen durch ihre Leiber verschieden, der Art (εἶδος) nach dagegen eins seien: τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μῶς τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλην αὐ εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἡ ἐν πολλοῖς μίαν, ὥσπερ εἰδωλον οὐσα πολλαχού φερόμενον τῆς ἐν ἐνὶ μῶς.

4) III, 5, 4. 294 G: καθόσον δὲ ἐκάστη [ψυχὴ] πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἀποτεμνημένη, ἐμπεριεχομένη δέ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἕκαστος πρὸς τὸν ὅλον ἂν ἔχει. VI, 5, 9: es geht Ein Leben durch's Universum; πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τοῖνον μία. Zum Beweise für diese Einheit beruft sich Plotin IV, 9, 3 auf die Gemeinsamkeit des Gefühls in der Liebe und die magische Sympathie der Dinge. Fragt man aber, wie wir uns dieselbe zu denken haben, so ist die Antwort (IV, 9, 5): ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλὰ εἰς ταύτην ὡς μίαν [sc. ἀνήρτηνται] δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. ἰκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχεῖν ἑαυτὴν καὶ μένειν μία. δύναται (ihre Kraft wirkt) γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἐκάστου οὐκ ἀποτεμνεται πάντη. Wie die Wissenschaft in der Gesammtheit ihrer Theile Eine ist, so auch die Seele. IV, 3, 4. 374 F: Die Einheit des Nus macht keine Schwierigkeit; ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς λεγομένης (Tim. 35 A) μεριστῆς εἶναι κατὰ σώματα τοῦτο τὸ ἐν τι εἶναι πάσας πολλὰς ἂν ἔχει ἀπορίας, εἰ μὴ τις

Seele des Weltganzen bleibt ungetheilt, aber | jedes Einzelwesen nimmt von ihr in sich auf, was es zu fassen vermag¹⁾).

τὸ μὲν ἐν στήθειεν ἐφ' ἑαυτοῦ μὴ πῖπτον εἰς τὸ σῶμα, εἰτ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τὴν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας, μέχρι τινὸς οἷον συνοῦσας καὶ μίαν τῷ μηδενὸς τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρημένους καὶ συνοῦσας ἀλλήλαις πρὸς τὰ ἄνω ὥδὶ καὶ ὥδὶ ἐπιβάλλειν, οἷον φωτὸς ἡδὴ πρὸς τῇ γῇ μεριζομένου κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένου ἀλλ' ὄντος ἐνὸς οὐδὲν ἦτιον. Eine genauere Bestimmung über das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen, und über die Art, wie jene selbst eins sind, suchen wir in den wiederholten Erörterungen über diese Frage (zuerst IV, 8, 3, dann in einer eigenen Abhandlung IV, 9, und schliesslich noch in den Aporieen IV, 3, 1—8) vergeblich. Eine Uebersicht über den Inhalt dieser Erörterungen gibt Richter Neupl. St. IV, 29 ff.

1) VI, 4, 12. 655 C: Wie die Stimme vielen Ohren, das Bild vielen Augen, jedem ganz gegenwärtig ist, so begreift es sich auch, *εἰ ψυχὴ μὴ παρατίεται συμμεριζομένη* (nicht räumlich ausgedehnt und getheilt ist), ἀλλὰ πανταχοῦ, οὐ ἂν παρῇ, πάρεστι καὶ ἐστὶ πανταχοῦ τοῦ παντός οὐ μεμερισμένη. . . . ὥς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὐ γανταζομένου. Sie kommt nicht in die Körper herab, sondern ist ihnen gegenwärtig, indem sie zugleich für sich ist. *εἰ δ' οὐσα ἐφ' ἑαυτῆς τούτῳ πάρεστι*, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Was ausser dem ὄντως ὄν war, kam zu ihm, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ. Dieser war aber ungetheilt für sich; es konnte ihn also nur als Ganzes aufnehmen; er ist mithin in allem, was ihn aufgenommen hat, εἰς ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ' ὅλος. Man darf sich demnach (c. 13 Anf.) nicht vorstellen, der κόσμος ζωῆς sei durch den Himmel und in die lebenden Wesen ausgebreitet (*ἐκτείνεσθαι*), ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μετεληφέναι, ὄντος ἀδιασπάτου αὐτοῦ. Nun könnte es freilich scheinen, in diesem Fall würde nicht jedes Wesen seine eigene Seele haben. Auf dieses Bedenken antwortet c. 14: *ἐφαρκεῖ καὶ ἐκάστῳ* (der κόσμος ζωῆς oder die Seele des All reicht auch für die Einzelwesen aus) καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας τοὺς. καὶ γὰρ ἐν ἐστὶ καὶ ἄπειρον αὐ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐ οὐ διακριθὲν χωρὶς. . . . οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν ἴδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὐ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οἱ συμφορηθείσας εἰς ἐν, ἀλλ' ἀφ' ἐνὸς ἀρξαμένους καὶ μενούσας ὕδην ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχον αἰεὶ· οὐδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεῖ· οὐδὲ μεριζόμενον τολύν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. IV, 2, 1 (s. o. 590, 6). Dass freilich durch diese Erörterungen die Einheit der Seele mit der Vielheit der Einzelseelen wirklich in widerspruchsloser Weise vereinigt sei, wird man nicht sagen können: mit aller Mühe, die sich Plotin gibt, beides zusammenzubringen, wirft er sich doch im Grunde zwischen den zwei Bestimmungen, dass die Einzelseelen mit der allgemeinen identisch, und dass sie von ihr verschieden seien, nur hin und her; und wenn er sich durch die Annahme zu helfen sucht, die an sich Eine Seele werde von den verschiedenen Wesen in verschiedenem Mass und

Die allgemeinen Voraussetzungen über das | Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen finden auch hier ihre Anwendung. Mit dem Seelenleben ist nun die Grenze der intelligibeln Welt erreicht, und wenn auch die höchste Seele nicht aus dem Intelligibeln heraustritt, so liegt doch in der Vertheilung der allgemeinen Seele an die Einzelseelen der Grund für ihr Eingehen in die Erscheinungswelt.

B. Die Erscheinungswelt.

6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet.

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im allgemeinen diess, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, das Ineinander aller Theile in ein Aussereinander, die Harmonie derselben in Streit und Gegensatz auflöst¹⁾, dass an die Stelle der reinen Vernünftigkeit eine Mischung von Vernunft und Nothwendigkeit²⁾, an die Stelle der Ewigkeit die Zeit³⁾, an die Stelle des wahren

verschiedener Weise aufgenommen (ähnlich, wie schon Aristokles in Betreff des Nus gesagt hatte; s. 1. Abth. 787³), so kann diess schon desshalb nicht genügen, weil in seinem System die Einzelseelen nur Wirkungen und Ausstrahlungen der allgemeinen und die Körper nur Wirkungen der Seele sind, weil mithin die Seele sich schon getheilt haben muss, wenn es eine Mehrheit von Wesen geben soll, die sie in sich aufnehmen. Ebenso lässt sich nicht verkennen, dass dem Philosophen trotz aller seiner Verwahrungen gegen die Vorstellung, als ob die Seele sich räumlich durch die Welt ausbreite, doch eben diese Vorstellung fortwährend vorschwebt, und dass die Beispiele, mit denen er die Möglichkeit darzuthun sucht, sie sich ihrer Einheit unbeschadet an viele Individuen vertheilt zu denken, ihre anscheinende Beweiskraft sofort verlieren, wenn man bei ihnen von dem, was räumlicher Art ist, absieht.

1) III, 2, 2 Anf.: ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ κείνου καὶ ἑνὸς κόσμος οὗτος οἷχ' εἰς ἀληθῶς· πολὺς γοῦν καὶ εἰς πληθὺς μεμερισμένος καὶ ἄλλο ἀπ' ἄλλου ἀφαιρετικὸς καὶ ἀλλότριον γεγενημένον· καὶ οὐκέτι φιλα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐχθρα τῇ διαστάσει, καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. οὐ γάρ ἀρκεῖ αὐτῷ τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῷ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὑφ' οὗ σῴζεται. Aehnlich c. 16. 267 G.

2) III, 2, 2. 258 C: ἐστὶ γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὥσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου . . . συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης ἄρχοντος δὲ νοῦ ὁμῶς ἀνάγκης. Vgl. PLAT. Tim. 48 A.

3) III, 7 s. u. 604, 4. I, 5, 7. 44 G. VI, 5, 11. 669 C.

Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt¹⁾. Beide stehen in dieser Beziehung so weit von einander ab, dass Plotin den Kategorieen, welche für das Uebersinnliche gelten, ihre Anwendbarkeit auf die Sinnenwelt abspricht²⁾. Fragen wir aber nach dem Grund dieser Eigenthümlichkeit, so verweist uns Plotin mit Plato auf die | Materie, als das, was allem Sinnlichen zu Grunde liege, und seinen Unterschied vom Intelligibeln bewirke. Auch in seiner weiteren Beschreibung der Materie stimmt Plotin zunächst mit Plato, und namentlich mit der von Aristoteles überlieferten Form der platonischen Lehre überein. Dass es überhaupt ein von den besonderen Körpern verschiedenes allgemeines Substrat (*ὑποδοχή, ὑποκείμενον*) des Körperlichen geben müsse, wird II, 4, 6 theils aus der qualitativen Veränderung der Körper bewiesen, wie im Timäus, theils mit Hülfe der aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie erschlossen. Da weder das Vergehen des bestimmten Körpers eine gänzliche Vernichtung, noch seine Entstehung ein Werden aus nichts ist, so muss ein gemeinsames vorhanden sein, an dem diese Veränderungen vorgehen; und da jeder besondere Körper diese besondere Verbindung von Form und Stoff ist, so setzt jeder, wie auf der einen Seite die reine Form, so auf der andern den formlosen Stoff voraus³⁾. Wie sollen wir uns nun aber diesen Stoff denken? Als der reine, absolut formlose, muss er ohne alle Bestimmtheit, schlechthin eigenschaftslos sein⁴⁾. Hat er aber gar keine Eigenschaft, so hat er auch nicht die der Grösse, auch diese wird ihm vielmehr nur insofern zukommen, als der Begriff der Grösse sich in ihm verwirklicht; er ist mithin keine Masse (*ὄγκος*), sondern nur

1) Die Belege tiefer unten.

2) Vgl. S. 577.

3) Vgl. auch II, 7, 3, wo Plotin fragt, ob die *σωματότης* das aus sämtlichen Qualitäten sammt dem Stoffe zusammengesetzte sei, oder *εἶδος τι καὶ λόγος τις ὃς ἐγγενόμενος τῇ ὕλῃ σῶμα ποιεῖ*. Seine Meinung ist ohne Zweifel das letztere; die Unterscheidung von Form und Stoff ist aber in beiden Fällen die gleiche.

4) II, 4, 8 f. 13 u. 8.

das, was die Masse in sich aufnimmt, der Raum für alles, oder nach dem platonisch-aristotelischen Ausdruck das Grosse und Kleine¹⁾. Die Materie ist demnach nichts körperliches (*ἄσώματος*²⁾, sie ist überhaupt nichts wirkliches, sondern die blosse Möglichkeit des Seins³⁾, nur ein schwaches (*ἀμυδρὸς*) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (*σχιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσις*)⁴⁾, dasjenige, was für sich an allem Mangel leidet, und nur anderem Anlass wird, in ihm zu erscheinen, und dadurch den täuschenden Schein eines Seins hervorzubringen⁵⁾. Sie ist mit Einem Wort das Nichtseiende schlechthin, das, was aller und jeder Realität entbehrt, was immer das Gegentheil seiner selbst ist, was in allem täuscht, das es zu sein scheint, was weder zu beharren noch zu verschwinden vermag, die ungestillte Sehnsucht nach Sein⁶⁾, die reine Privation (*στέρη-*

1) II, 4, 7. 310 D (s. Anm. 6). Ebd. c. 11. III, 6, 16—18. Die Bezeichnung der Materie als des Raums für alle Dinge (III, 6, 18 g. E.) ist übrigens nur uneigentlich zu verstehen; II, 4, 12. 166 D wird dieselbe verworfen, weil der Raum später sei, als der Körper.

2) II, 4, 8 f. III, 6, 7 Anf.: *ἔστι μὲν οὖν ἄσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον καὶ σύνθετον καὶ αὐτὴ μετ' ἄλλον* (mit der Form) *ποιεῖ σῶμα*. Plotin behauptet desshalb III, 6, 6 Anf. c. 7 (s. Anm. 6). c. 8—11. 19, die Materie sei, wie alles unkörperliche, leidensunfähig (*ἀπαθής*), denn nur solche Dinge leiden von einander, die einen Gegensatz bilden, wie Feuer und Wasser, nicht das gegensatzlose Substrat.

3) II, 5, 5. Damit streitet natürlich nicht, dass die Materie (III, 6, 7. 310 D) keine *δύναμις*, d. h. keine wirkende Kraft sein soll.

4) III, 6, 7. 18. 310 D. 321 A. VI, 3, 7. 622 B u. 5.

5) III, 6, 15. 318 D: *ἔχει οὐδὲν τῶν ὕψων οὔτε ἀληθὲς οὔτε αὐ οἰκτεῖον ψεῦδος· οὐκ ἔχει δὲ δι' οἷου φανῆ, ἐρημία πάντων οὔσα, ἀλλὰ γίγνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι*. Vgl. folg. Anm. und c. 18. 320 D: *τοῦτο δὲ [τὸ μέγα] ἔξει [ἡ ὕλη] ἐμφανταζόμενον*.

6) III, 6, 7. 310 D: *μὴ ὅν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὥσπερ κινήσεις μὴ ὅν ἢ στάσεις μὴ ὅν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὅν, εἰδωλον καὶ φαντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις καὶ ἐστηκὸς οὐκ ἐν στάσει καὶ ὁρατον καθ' αὐτὸ καὶ φεῦγον τὸ βουλούμενον ἰδεῖν καὶ ὅταν τις μὴ ἰδῇ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὁρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία αἰετ' ἐξ' ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρὸν καὶ μέγα καὶ ἥτιον καὶ μᾶλλον, ἐλλείπον τε καὶ ὑπερέχον, εἰδωλον οὐ μένον οὐδ' αὐ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχύει αἰετ' μὴ ἰσχύον παρὰ νοῦ λαβόν, ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὶς γενόμενον*. διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, καὶ μέγα φαντασθῇ, μικρὸν ἔστι u. s. w. οἷον παῖγνιον φεῦγον . . . τὰ δὲ εἰσιόντα

σις)¹⁾, das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbegrenzte Substanz²⁾. Dass freilich eine solche aus blossen Verneinungen bestehende Beschreibung keinen wirklichen Begriff der Materie gewährt, kann Plotin sich nicht verbergen; und hilft er sich auch nicht ungeschickt mit der Bemerkung: es sei ein Unterschied zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des Nichts oder des unbestimmten, zu welchem man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins komme, so sagt er doch dabei selbst, dieser Gedanke des formlosen sei dunkel, ein Ungedanke, die Seele denke es nichtdenkend, und ertrage es nicht, lange dabei zu verweilen³⁾.

Alle diese Bestimmungen sind der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck nach, ächt platonisch; dagegen geht unser Philosoph über Plato hinaus, wenn er die Materie, nach dem Vorgang der Neupythagoreer und Philo's, nicht

καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδῶλα εἰς εἰδῶλον ἄμορφον καὶ διὰ τὸ ἄμορφον αὐτῆς ἐνορῶμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτήν, ποιεῖ δὲ οὐδέν· ἀμενῆ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντερεῖδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐδὲ ἐπειρὴς ἐχούσης δέισιν οὐ τέμνοντα οἷον δι' ὕδατος u. s. w. ἀσθενὲς δὴ καὶ ψευδὸς ὄν καὶ εἰς ψευδὸς ἐμπύπτον, οἷα ἐν ὀνείρῳ ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθὴ αὐτὴν εἶπεν ἀνάγκης εἶναι.

1) II, 4, 14. c. 16 Anf. c. 11 Anf. Ebd. c. 13. 167 C: ihre einzige ποιότης sei das μηδεμιᾶς (sc. ποιότητος) μετέχειν, die στέρησις ἐκείνων.

2) II, 4, 10 Anf. c. 14 Schl. c. 15 f. vgl. Bd. II a, 794.

3) Vgl. vor. Anm. I, 8, 9, wo u. a. von dem Gedanken der Materie gesagt wird: διὸ καὶ νοῦς ἄλλος, οὐ νοῦς. II, 4, 10: Die Seele sehe das ἀόριστον, wie das Auge die Finsternisse, ἀφελούσα ὕσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς. Es sei diess nicht eine παντελής ἄγνοια ὡς ἀπουσία (eine Abwesenheit alles Denkens), sondern das ἀόριστον sei ἐν καταφάσει τινί. Wenn die Seele nichts denke (ὅταν μηδὲν νοῇ) λέγει μηδέν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ὅταν δὲ τὴν ὕλην, πάσχει πάθος οἷον τύπον τοῦ ἀμόρφου. Aber schon vorher hat er zugestanden, es sei vom Unbestimmten wohl ein bestimmter Begriff (λόγος ἀρισμένος) möglich, ἢ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολή (die Anschauung desselben) ἀόριστος . . . ὁ μὲν λόγος λέγει ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἢ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' οἷον ἄνοια μᾶλλον, ihr φάντασμα sei daher νόθον, der λογισμὸς νόθος Plato's (worüber Bd. II a, 742, 1). Wenn die Seele von aller Formbestimmtheit der Dinge abstrahire, ὃ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοοῦσα . . . καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπὶ πολὺ ἐστάναι.

blos als das Nichtseiende, sondern auch geradezu als das Böse bezeichnet¹⁾. Das Böse kann nämlich nach Plotin ursprünglich nicht der Seele zukommen, da diese vermöge ihrer höheren Natur davon frei ist, es kann vielmehr nur von der befleckenden Verbindung der Seele mit einem an sich Bösen herrühren, und dieses werden wir | nur in der Materie suchen können²⁾. Denn wenn das Böse Mangel des Guten (*ἀπονοσία ἀγαθοῦ, στέρησις*) ist, so ist ja eben die Materie die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel, (*πενία παντελής*); wenn das Böse in der Bewegung ohne Ruhe, der Unbegrenztheit, der Form-, Mass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist sie allein dasjenige, welchem diese Eigenschaften nicht blos als Prädikate zukommen, sondern dessen Wesen sie ausmachen. Die Materie ist daher das Urböse (*πρῶτον κακόν*), erst ein abgeleitetes Böses (*δεύτερον κακόν*) ist das Körperliche, und nur in dritter Reihe, sofern sie sich dem ihr selbst fremden Bösen hingibt, kann die Seele böse genannt werden³⁾. Je ursprünglicher diese Bestimmung dem späteren Platonismus angehört, um so weniger lässt sich auch verkennen, dass sich gerade in ihr sein eigenthümlicher Charakter bezeichnend ausprägt: wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen zusammenfasst, so ist auch der ihm eigenthümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen; die

1) Andeutungen dieser Vorstellung finden sich allerdings bei Plato, in geringerem Masse bei Aristoteles (s. Bd. II a, 743. 765, 5. 767 f. 855. 870 f. b, 338, 1^a); aber dass die Materie als solche das Böse sei, hat keiner dieser älteren Philosophen behauptet.

2) I, 6, 5. 54 C: *ἔστιν δὴ ψυχὴ αἰσχροῦ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος* u. s. w. . . *αὐτὸ τοῦτο τὸ αἰσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προσγεγονέναι οἷον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ὃ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποίηκε δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον* u. s. w. *οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὅπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνει, τοῦτο δὲ ὀρῶντο, ὃ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβύρον ἀπεμάξατο· ὃ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἁλλοτρίου προσήλθε*. Vgl. I, 8, 14: auch wenn man das Böse als *ἀσθένεια ψυχῆς* definiren, komme man auf die Materie als das Urböse, denn jene Schwäche sei nur in den gefallenen Seelen, sei also nicht *ἀφαιρέσις τινός, ἀλλ' ἁλλοτρίου παρουσία*, welches *ἁλλότριον* natürlich die Materie ist.

3) I, 8, 3 f. 10—13. II, 4, 16. 169 F.

Materie wird nicht sowohl nach ihrem objektiven Wesen als nach der Wirkung betrachtet, welche sie auf das menschliche Geistesleben ausübt.

Konnte denn aber die Welt nicht ohne dieses störende Element sein? war die Materie und das Böse durchaus nothwendig? Diese Frage musste für eine Philosophie, welche in der Flucht aus dem Sinnlichen abschliesst, das höchste Gewicht haben, und wir werden auch später noch im einzelnen sehen, welche Mühe sich Plotin gibt, um sie zu beantworten. Im allgemeinen konnte er hiefür nur auf dieselben Gesetze zurückgehen, durch welche überhaupt der Hervorgang des unvollkommenen aus dem vollkommeneren bedingt ist. In diesem Herabsteigen musste, wie er glaubt, am Ende eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute in's Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, die Seele musste das Körperliche als Ort für sich erzeugen, das Licht musste sich am Ende in die Finsterniss verlieren¹⁾. Hierin liegt freilich der Widerspruch, dass das absolute, qualitative Gegentheil des Geistigen aus diesem selbst auf dem quantitativen Weg einer stufenweisen Abschwächung entstanden sein soll; aber für Plotin gab es kein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Princip neben das Göttliche stellen konnte.

1) I, 8, 7. 77 E: *ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ καὶ οὕτω λαβεῖν τὴν ἀνάγκην. ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτό, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ αἰὲ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἐτι γενέσθαι ὅτιον τοῦτο εἶναι τὸ κακόν· ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἐτι ἔχουσα αὐτοῦ. Ebd. c. 15. IV, 3, 9. 379 A: *σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχῇ, ἐπεὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν οὗ πύρην εἶναι. προῖεναι δὲ εἰ μέλλοι γεννῆσαι ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σῶμα. τῆς δὲ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἷον εἰς ῥαννυμένης (sich anstrengen), οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμπαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἔσχατοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο· ὅπερ ἰδοῦσα ἡ ψυχῇ, ἐπεὶ περ ὑπέστη ἐμίρωσεν αὐτό. III, 2, 5, 259 C: *ὁλως δὲ τὸ κακὸν ἔλλειπιν τοῦ ἀγαθοῦ θείον· ἀνάγκη δὲ ἔλλειπιν εἶναι ἐν-ταῦθα ἀγαθοῦ ὅτι ἐν ἄλλῃ. II, 3, 18: das Böse sei nothwendig, weil es aus dem besseren folge, und das Weltganze sonst unvollständig wäre, auch werde es zum Nutzen des Ganzen verwendet. Vgl. III, 3, 7.***

Mit der ebenbesprochenen Frage würde nun eigentlich auch die nach dem Herabsteigen der Seele in die Materie zusammenfallen: da die Seele das Körperliche von sich ausstrahlt, kann dieses überhaupt nur dadurch existiren, dass es von ihr hervorgebracht wird; die schöpferische Kraft der Seele müsste daher von Anfang an in ihm wirken, nicht erst nach seiner Entstehung in dasselbe einziehen¹⁾. Plotin zerlegt jedoch diesen Akt in seine zwei Momente: er lässt die Materie zuerst hervorgebracht | und dann erst von der Seele erfüllt und gestaltet werden²⁾, und untersucht nun, was diese zur Verbindung mit jener bestimmt habe. Die Antwort kann aber nur dieselbe sein, wie bei der Frage nach der ersten Entstehung der Materie. Da die Seele an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so erleuchtet sie naturgemäss das, was unter ihr ist; ebendamt theilt sie sich aber an die Materie mit, geht mit einem Theil ihrer Kräfte in sie ein, wird in ihrem Wirken an sie gebunden³⁾, und tritt aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben heraus⁴⁾. Erst

1) Diess ergibt sich aus den S. 553 f. nachgewiesenen allgemeinen Grundsätzen über das Verhältniss des Abgeleiteten zu seiner Ursache.

2) Vgl. was vorl. Anm. aus IV, 3, 9 angeführt ist.

3) I, 8, 14. 81 D: *ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὐσι ὕλη. ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ καὶ οἷον τόπος εἰς τις . . . δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαί, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει. ὕλη δὲ παρούσα προσαιτεῖ* (PLAT. Symp. 203 B vgl. PLOT. III, 6, 14. 317 B) *καὶ οἷον ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἶσω παρελθεῖν θέλει. πᾶς δὲ ὁ χώρος ἱερὸς καὶ οὐδέν ἐστιν ὃ ἁμοιρόν ἐστι ψυχῆς. ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτήν, καὶ ἀφ' οὗ μὲν ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν . . . τὴν δὲ ἐλλαμψιν καὶ τὸ ἐκείθεν φῶς ἐσκύτωσε τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πεποίηκε, τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχοῦσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἔλθειν, οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. καὶ τοῦτό ἐστι πτώμα τῆς ψυχῆς* (von einem πτώμα der Seele spricht Pl. auch am Anfang der Stelle) *τὸ οὕτως ἔλθειν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν: die Materie lässt die Kräfte der Seele nicht wirken, was sie vielmehr von ihr aufnimmt, das macht sie κακόν, ἕως ἂν δυνηθῇ ἀναδραμεῖν. III, 8, 3 (vgl. S. 595, 1). IV, 8, 7 Anf.: ἄμεινον μὲν ψυχῇ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούσῃ, καὶ οὐκ ἀγανακτικῶς αὐτὴν ἐκείτῃ εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρεῖττον, μέσῃ τάξιν ἐν τοῖς οὐσιν ἐπισχοῦσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἑσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ὁμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῦ. Ebenso VI, 4, 16. 658 B. IV, 8, 3 Schl. ebd. c. 6. u. 8.*

4) Das genauere hierüber enthält, neben den beiläufigen Aeusserungen

durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, abgesehen davon wäre die Materie, als das eigenschaftslose und unkörperliche, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Nur darf man sich diesen Vorgang nicht in der Weise eines menschlichen Werks denken. Die Natur ist an sich zwar Gedanke, aber sie ist nicht bewusstes Denken, sondern einfaches, absichts- und bewusstloses Schaffen¹⁾; und will ihr auch Plotin eine Art Erkennen und Selbstgefühl beilegen, so spricht er ihr doch die Wahrnehmung und Vorstellung ab, und vergleicht ihr Bewusstsein dem eines schlummernden²⁾. Ihre Erzeugnisse sind in ihr nur

I, 5, 7. 44 G. VI, 5, 11. 669 C, die Schrift *π. αἰῶνος καὶ χρόνου* III, 7; ein Auszug daraus bei RICHTER Neupl. Stud. III, 91 f. Die Ewigkeit wird hier (c. 2 Schl.) definiert: *ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ἑμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάσπαστος πανταχῇ*. Von ihr ist die Zeit zu unterscheiden, welche dem gewordenen ebenso wesentlich ist, wie jene dem wahrhaft seienden. Ueber den Begriff der Zeit gewinnt Plotin, nach ausführlicher Kritik früherer Ansichten, das Ergebniss (10 f.): sie entstehe aus dem Streben der Seele, das, was sie im Intelligibeln geschaut hat, in ein anderes, die Materie, überzutragen; da diese das Intelligible nicht in seiner Einheit zu fassen vermöge, so bewege sich die Seele hiebei successiv von dem einen zum andern, und mit ihr bewege sich die sinnliche Welt, die in ihr ist. So erzeuge die Seele die Zeit als Abbild der Ewigkeit zunächst für sich selbst, dann auch für die Welt (c. 10. 335 F: *πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωνσεν . . . ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνον*). Die Zeit ist daher (c. 10. 336 B) *ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωή*. würde die Seele (d. h. die Weltseele) sich ganz dem Uebersinnlichen zuwenden, so wäre keine Zeit mehr, sondern nur noch Ewigkeit.

1) III, 8, 2 (3) Schl.: *τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὃ ἐστι, τοῦτό ἐστι ποιεῖν· ἐστι δὲ θεωρία καὶ θεώρημα· λόγος γάρ. τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτῳ καὶ ποιεῖ ἢ ταῦτά ἐστιν*. IV, 4, 13. 407 A: *ἰνδαλμα γάρ φρονήσεως ἢ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὦν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει . . . ὅθεν οὐδὲ οἶδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὁ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόξιν τῷ σωματικῷ καὶ ὑλικῷ ποιῆσιν ἔχει . . . διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει* (oder, wie es gleich nachher heisst: *οὐθενὸς ἀντίληψιν οὐδὲ σύνεσιν ἔχει*).

2) III, 8, 3 (4). 345 E: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχῆ οὐσα . . . ἐν τῇ αὐτῇ στίσει καὶ οἷον συναισθήσει τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷόν τε αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐξήτησεν ἄλλα, θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριεν. καὶ εἰ τις βούλεται σύνεσιν τινα ἢ αἰσθήσιν αὐτῇ διδόναι, (so gebe er ihr) οὐχ οἷαν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἰσθήσιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' οἷον εἰ τις τὴν τοῦ ὕπνου τοῦ ἱγρηγορότος προσεικάσει* (was man aber doch nicht mit KIRCHNER S. 96 übersetzen

als Traumbilder; aber ihr stilles | Wirken schafft dieselben mit der Sicherheit des Instinkts, den keine Reflexion von seinem Ziel ablenkt. Die Welt ist daher nicht durch einen Akt des Willens und der Ueberlegung entstanden, sondern durch Naturnothwendigkeit, dadurch, dass die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr liegende erleuchten¹⁾; und da nun diese Nothwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso, wie der eines Weltendes, auf's entschiedenste²⁾; doch nimmt er zugleich mit Plato, den Stoikern und Pythagoreern einen Kreislauf der Weltentwicklung an, indem die Welt nach gewissen Perioden immer wieder genau in ihren früheren Zustand zurückkehren soll³⁾. So nothwendig aber die weltbildende Wirkung der Seele sein mag, so ist doch ihre Verbindung mit der Materie ein Herabsinken in einen unangemessenen Zustand, ein Fall der Seele⁴⁾, und aus diesem Grunde wird sie nicht der ersten, sondern nur der zweiten Seele beigelegt⁵⁾. Auch hier wirkt das

darf: „ihr Bewusstsein ist das des wachenden Schlags“, denn diess gieng selbst über die Kühnheit plotinischer Ausdrucksweise hinaus; es ist vielmehr zu erklären: „man kann ihr eine *αίσθησις* oder *σύνεσις* nur in demselben Sinn beilegen, in dem man das Bewusstsein eines schlafenden dem des wachenden vergleichen kann“; vor den Worten τοῦ ἐγρηγορότος ist ein τῇ entweder aus dem Text ausgefallen oder von Plotin selbst aus Nachlässigkeit weggelassen worden); sie ist eine *θεωρία ἄψοχος, ἀμυδρότερα δέ*. III, 4, 4 geht nicht auf die *φύσις*, sondern auf die erste Seele. Dagegen vgl. m. IV, 3, 4. 375 A.

1) II, 9, 2. 201 C. c. 8. 206 D. III, 2, 2 (s. o. 550, 3). 3, 3. 273 A. IV, 3, 10. 380 A. IV, 4, 10 ff. VI, 7, 1. 3.

2) II, 1, 1—4. 9, 3. III, 2, 1. 254 C. IV, 3, 9. 378 G. Ausführlicheres über den Inhalt von II, 1 bei RICHTER Neupl. Stud. III, 104 ff.

3) V, 7, 1. c. 2 Schl. c. 3. 541 A. IV, 3, 12. 381 E vgl. S. 582, 3 und über die entsprechenden Sätze älterer Philosophen Bd. I, 442. II a, 811 f. III a³, 453 f.

4) I, 8, 14 s. o. 604, 3.

5) Vgl. S. 595, 1. Durch diese Bestimmung gleicht sich die Lehre von der Verdunklung der Seele durch die Materie mit dem Widerspruch aus, welchen Plotin II, 9, 4 vgl. c. 8 Anf. c. 10 f. gegen die Behauptung eines Falls der Weltseele (die Lehre der valentinianischen Gnosis von der

gleiche Gesetz der Abschwächung, von dem überhaupt die Stufenreihe der Wesen beherrscht wird ¹⁾).

Nach dieser Ableitung der Erscheinungswelt würde sich nun für ihre Betrachtung ein doppelter Gesichtspunkt ergeben. Als ein nothwendiges Glied in der Gesamtheit der Dinge, als das Werk und die Erscheinung der Seele, muss sie schön und vollkommen in ihrer Art sein; sofern sie dagegen eine sinnliche Welt ist, stellt sie sich als ein unreines und wesenloses Abbild der wahren Wirklichkeit, als ein Schattenreich dar, aus welchem die Seele je eher je lieber frei zu werden wünschen muss. Ja diese letztere Betrachtungsweise müsste sich unserem Philosophen, wie man glauben sollte, vorzugsweise aufdrängen, da seine ganze Geistesrichtung so sichtbar dahin geht, alle Wahrheit in das übersinnliche Jenseits zu verlegen; und wir werden auch finden, dass sie in dem ethischen Theil seines Systems mit ihrem vollen Gewicht hervortritt. Sofern es sich dagegen um die rein theoretische Würdigung der Erscheinungswelt handelt, zeigt sich der alte klassische Natursinn selbst in ihm noch zu mächtig, als dass er in die Verachtung der sichtbaren Welt einstimmen könnte; je schroffer diese vielmehr zu seiner Zeit schon bei den christlichen Gegnern des Griechenthums hervorgetreten war, um so mehr glaubt er sich verpflichtet, die Schönheit und Harmonie dieser Welt und die Tadellosigkeit ihrer Einrichtung in Schutz zu nehmen. So unvollkommen auch die Sinnenwelt sein mag, die Züge ihres Urbilds sind ihr doch unverkennbar aufgedrückt, sie ist die Erscheinung übersinnlicher Kräfte, die Abspiegelung der Seele in der Materie. Das Wesen jedes Dings ist seine unsinnliche Form oder sein Begriff (*λόγος*), es selbst ist nur ein Abbild dieses unsinnlichen; auch die sinnliche Welt als Ganzes ist blosser Nachbildung der allein wahrhaft wirklichen, der übersinnlichen; oder genauer: sie ist und bewegt sich nur in ihr, sie ruht auf ihr und ist von ihr umfasst, sie hat ihren Bestand nur

Sophia-Achamoth) erhebt. Die höhere Seele tritt gar nicht wirklich in die Körperwelt ein und aus der übersinnlichen heraus.

1) Vgl. II, 9. 8. 206 D und oben S. 558.

an ihr, und müsste in demselben Augenblick verschwinden, in welchem die Wirkung der übersinnlichen Ursachen sich zurückzöge¹⁾. Zur näheren Darstellung dieses Verhältnisses gebraucht Plotin am liebsten die Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild. Was er damit ausdrücken will, ist ein dreifaches. Für's erste die absolute Wesenlosigkeit der sinnlichen Erscheinung. Diese ist nur die Abspiegelung des Seienden im Nichtseienden, nur ein täuschender Widerschein des Wirklichen, und kaum mehr werth, als ein Spielzeug²⁾. Ebendesshalb aber ist sie schlechthin vom Uebersinnlichen getragen, und gerade um dieses zu bezeichnen, wird die Vergleichung mit einem Spiegelbilde gewählt, das nur als die fortwährende Wirkung des abgespiegelten Gegenstandes existirt³⁾. Endlich glaubt Plotin durch diese Vergleichung erklären zu können, wie die Seele und die intelligible Form in dem Vielen und Sinnlichen sein könne, ohne doch darum selbst ein getheiltes und sinnliches zu werden: indem die Seele die Materie erleuchte, sagt er, so erscheine sie in ihr wie ein Gesicht in vielen Spiegeln⁴⁾; wie dieselbe Stimme von vielen gehört werde, so theile sich die Eine

1) VI, 3, 15. 630 E: ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τί εἶναι, τὸ δ' ἀποτελεσθῆν ἐν σώματος φύσει, εἰδῶλον ὃν τοῦ λόγου, ποιὸν τι μᾶλλον εἶναι. VI, 4, 2 Anf.: ἔστι δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντός μίμημα, ἢ τοῦδε τοῦ ὁρατοῦ φύσις. τὸ μὲν οὖν ὅτως πᾶν ἐν οὐδενί ἐστιν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. ὃ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ᾗ, τοῦτο ἦδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντί εἶναι εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἡρηγμένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Es ist in ihm τῷ οἷον εἰδῆσθαι ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος. M. vgl. ausser früher angeführtem auch V, 9, 5. 559 C f. II, 9, 17.

2) III, 6, 7. (s. o. 500, 6): die Materie täuscht uns mit jedem Schein einer bestimmten Eigenschaft οἷον παλγνιον γεῖγον, (ein παλγνιον der Götter nennt PLATO Gess. I, 644 D den Menschen), ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγύτιστα δοκοῦντα παλγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδώλῳ ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυνμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. Ebd. c. 13. 316 C: εἰσεῖσι δὴ τὸ εἰσεῖν [εἰς τὴν ἔλην] εἰδῶλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἀρ' οὖν ἀληθῶς; καὶ πῶς; . . . ἄρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεύδος ἐρχεται. Aehnlich III, 6, 14: wie beim Echo die Stimme dem Felsen anzugehören scheine, nicht dem rufenden, so die Form dem sinnlichen Dinge.

3) III, 6, 13 nach dem eben angeführten, namentlich aber VI, 4, 10.

4) I, 1, 8. 10. 12.

Seele, in sich beharrend, den vielen Körpern mit, und erscheine an ihnen¹⁾; die Vielheit sei zwar schon in den Formen (λόγοι) selbst angelegt, aber dass sich diese im räumlichen Aussereinander darstellen, habe seinen Grund nur in der Materie, welche sie nicht anders aufzunehmen vermöge²⁾; und im Zusammenhang damit behauptet er: da die Materie von der Form (ιδέα) nicht räumlich getrennt sei, so könne sie diese in allen ihren Theilen unmittelbar in sich aufnehmen, und die Form bleibe dabei in ihrer Einheit, ohne sich an die Materie zu zerstreuen³⁾, sie umfasse das Körperliche, ohne von ihm umfasst zu werden, trage das raumerfüllende, ohne selbst im Raume zu sein⁴⁾; was in die Materie eingehe (die Form) eigne sich nichts von ihr an, und sie nichts von jenem⁵⁾; die Materie, als das Nichtseiende, habe nur nicht-theilhabend theil am Seienden⁶⁾, — welcher letztere, ächt neuplatonische Aufschluss uns freilich noch wunderbarer vorzukommen muss, als ihn sein Urheber selbst schon gefunden hat. Das gleiche Verhältniss drückt Plotin auch mit Hülfe der stoischen Lehre vom λόγος σπερματικός aus, wenn er sagt, die sinnlichen Dinge werden durch die Keimformen, oder durch die in den Samen wirkenden Begriffe (λόγοι) gebildet. Diese Keimformen sind nichts anderes, als die Wirkungen der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet. Jede dieser Wirkungen ist durch Zahl und Begriff bestimmt, oder genauer, jede ist ein wirksamer Begriff, die dem Samen innewohnende Form des zukünftigen Gebildes⁷⁾.

1) VI, 4, 12; s. o. 597, 1.

2) III, 6, 18. 320 F ff.

3) VI, 5, 8. 665 B f. 666 B.

4) S. o. 591, 1. 592, 3.

5) III, 6, 15. 318 A.

6) III, 6, 14. 317 D: ἐπεὶ γὰρ οὐχ οἷόν τε τοῦ ὄντος πάντα μὴ μετέχειν ὁ τι περ ὅπως οὖν ἔξω ὃν αὐτοῦ ἔστιν, αὕτη γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντα μὴ ὃν ἄμικτον τῷ ὄντι, θαῦμα τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ πῶς οἷον παρὰ τῆς γειννιάσεως ἔχει u. s. w. Vgl. auch S. 590. 6.

7) VI, 2, 5. 599 B: Die Seele ist weder reine Einheit noch reine Vielheit, sondern Einheit des vielfachen (πληθος ἐν). Τί οὖν τὸ πληθος; οἱ λόγοι τῶν γιννομένων. ἀρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, οἱ λόγοι δὲ ἄλλοι, ἧ

Die Keimformen bezeichnen also | die allgemeine Naturkraft, oder die zweite Seele, sofern sie als bildende Kraft im Einzelnding wirkt, und wenn gesagt wird, alles entstehe aus den Keimformen, so ist damit im wesentlichen dasselbe, nur realistischer, ausgedrückt, wie wenn anderwärts das Sinnliche als die Abspiegelung der Seele dargestellt ist.

Wie sich Plotin in der ebenberührten Lehre an die Stoiker anlehnt, so nimmt er diese überhaupt für seine Naturbetrachtung noch mehr, als selbst Plato, zu Führern; seine Bestimmungen über die Einheit und Vollkommenheit der Welt und über die Sympathie ihrer Theile, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee sind wesentlich stoisch, wenn auch seine metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modi-

καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργοῦσης ὁ λόγος; vgl. VI, 2, 21. 613 F: ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῷα ποιοῦντων. Doch ist der λόγος mit der Seele selbst nicht identisch; VI, 7, 5 Anf.: λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἄνθρωπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἄνθρωπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιαύτῳ λόγῳ, ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιαύτης, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὔτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὔτε ψυχῶν ἀπλῶς. Der λόγος des Menschen (denn um diesen handelt es sich hier zunächst) ist nach III, 2, 16. 267 D οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἡρτημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἐκλαμψίς ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον τοῦτον ζῶν λόγον τινα ἡσυχῇ ἔχουσιν. πᾶσα δὲ ζῶν ἐνέργεια . . . οἷς νοοῦν ἂν παρῇ καὶ μετασχη ὅπως οὖν ὁτιοῦν, εὐθὺς λελόγεται, τοῦτο δὲ ἐστὶ μεμόρφωται. Diese künstlerisch bildende Wirkung (ἐνέργεια τεχνικὴ, vgl. die stoische Lehre I. Abth. 141^b f.) des λόγος, welche die Organismen hervorbringt, wird dann im folgenden geschildert. Weiter vgl. m. c. 18 Schl.: μέρη λόγου πᾶσαι (sc. αἱ ψυχᾶι), καὶ ἥ οἱ λόγοι πάντες ψυχᾶι, ἥ διὰ τί οἱ μὲν ψυχᾶι, οἱ δὲ λόγοι μόνον, παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος; III, 3, 1 Anf.: ψυχῆς γὰρ τινος πάσης ἐνεργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μιᾶς δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι (so dass also z. B. aus der menschlichen Seele, welche aus höheren und niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, dem entsprechend, auch höhere und niedrigere λόγοι hervorgehen). Des λόγος ὁ ἐν τῷ σπέρματι erwähnt auch V, 3, 8 Anf. und V, 1, 5. 486 B, wo der λόγος, der Vieldeutigkeit des Ausdrucks gemäss, zugleich als Zahlenverhältniss gefasst ist (ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ . . . οὐδὲ ἐν σπέρματι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος). II, 3, 17 Anf. wird ausgeführt, die λόγοι seien keine bewussten Wirkungen (νοήματα): ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ ὄρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης, οὐκ εἰδυῖα, ἀλλὰ δρωσα μόνον.

fikationen der stoischen Lehre herbeiführen. Aus dem Verhältniss der Erscheinung zu den wirkenden Kräften folgt zwar einerseits allerdings, dass jene nur ein unvollkommenes und unselbständiges Erzeugniss von diesen, nur ein wesenloses Schattenbild des wahren Seins ist; und wir haben gesehen, dass Plotin diese Seite stark genug betont hat; mit noch grösserer Vorliebe hebt er jedoch in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Natur das andere hervor, dass sie als das Erzeugniss seelischer Kräfte durchaus lebendig, dass alles in ihr in der schönsten Harmonie sei, und die Erscheinungswelt als Ganzes das würdige und untadelhafte Werk der göttlichen Vorsehung darstelle. Die Seele ist es, welche alle Dinge gemacht und gestaltet hat, in welcher und durch welche die Körperwelt sich bewegt¹⁾; alles ist daher nothwendig belebt und beseelt, auch | das anscheinend leblose; das Weltganze ist nicht ein Haus, aus todtten Stoffen aufgebaut, sondern ein lebendes Wesen, dessen einzelne Theile gleichfalls leben, ein organischer Leib, durch den Eine Seele hindurchgeht²⁾. Jeder seiner Theile steht desswegen im voll-

1) V, 1, 2 Anf.: ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκείνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶσα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν, ἃ τε γῆ τρέφει ἃ τε θάλασσα ἃ τε ἐν ἀέρι ἃ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεία, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, αὐτὴ δὲ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὐσα ἐτέρα ὧν κοσμεῖ.

2) IV, 4, 36 Anf.: ποικιλώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικίλαι: wie im menschlichen Leibe die verschiedensten Glieder sind, jedes mit eigenthümlicher Verriichtung, ebenso und noch mehr im Weltganzen. Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οἰκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλὴν . . . εἶδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐργηγορὸς πανταχὴ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως . . . πῶς ἐν ζῶψ ἐμψύχῳ ἄψυχον; οὕτω γὰρ ὁ λόγος φησὶν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ ὅλῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δ' ἐστὶν ἕκαστον ζῶν λανθάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζώντων, θαυμασιὰς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῶν παρεχομένων. μὴ γὰρ ἂν κινηθῆναι ἐπὶ τοσαῦτα ἄνθρωπον ἐκ πάντῃ ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων κινούμενον, μηδ' αὐτὸ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἐκάστου τῶν ἐν αὐτῷ ζώντων τὴν οἰκίαν ζών. III, 2, 7 Schl.: das Weltganze ist Ein ζῶν, auch Thiere und Pflanzen haben an Seele Leben und Vernunft (λόγος s. o.) theil. VI, 5, 12 Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [ἡ ψυχὴ τῷ παντί]; ὡς ζωὴ μία· οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῶψ ἢ ζωῇ εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἅπαν φθᾶσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ.

kommensten Einklang mit dem Ganzen¹⁾, und auch der Kampf und Gegensatz, welcher diesen Einklang zu stören scheint, ist in Wahrheit ein Mittel seiner Erhaltung: sollte die Welt ein Ganzes sein, so musste Unterschied und Gegensatz in ihr sein, es musste sich in ihr aus entgegengesetztem die Harmonie herstellen, wie im Schauspiel aus dem Streit der handelnden Personen, oder in der Musik aus hohen und tiefen Tönen²⁾. Wie aber im beseelten Organismus nicht bloß eine Uebereinstimmung, | sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Theilen mit dem Leben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Theile des Weltganzen untereinander theils überhaupt im Zusammenhang, theils aber bestimmter in organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht bloß physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathisch, wie die Theile Eines Leibes. Da das Ganze beseelt ist, so wird alles, was dem Theil widerfährt, von dem Ganzen empfunden; diesen Zusammenhang denkt sich aber Plotin nicht durch physische Zwischenursachen vermittelt, sondern als unmittelbare Wirkung des gleichartigen auf das gleichartige, mag sich auch dieses mit dem wirkenden nicht materiell berühren, als Wirkung in die Ferne³⁾. Wir werden

1) IV, 4, 45 Anf.: *ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιεῖ*, was sofort durch die Vergleichung des Weltalls mit dem Organismus erläutert wird.

2) III, 2, 16. 267 G f. (vgl. S. 609, 7): *ἦσαν τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ νοῦ ἐνός καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἰς . . . ἀντιθεῖς δὲ ἀλλήλοις τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεῶς πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένεσιν ἐργάσατο καὶ οὕτως ἔστιν εἰς πᾶς, εἰ μὴ ἐν εἰῇ. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἐν ἔστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἰς ὁ τοῦ δράματος (sc. λόγος) ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας, oder wie die Harmonie aus hohen und tiefen Tönen zusammengesetzt ist. Dieses ist aber nothwendig: καὶ γὰρ εἰ μὴ πολὺς ἦν οὐδ' ἂν ἦν πᾶς οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διαφορὸς τε πρὸς αὐτὸν ἔστι καὶ ἡ μάλιστα διαφορὰ ἐναντιωσίς ἐστιν. Man vgl. hiesu, was l. Abth. 176³ aus der stoischen Theodicee angeführt wurde.*

3) IV, 4, 32 Anf.: *πρῶτον τοίνυν θεῖον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῶα τὰ ἐντὸς αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη u. s. w. . . συμπαθὲς δὴ πᾶν τὸ ἐν καὶ ὡς ζῶον ἐν καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς . . . οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων*

später sehen, welchen umfassenden Gebrauch unser Philosoph von diesen Vorstellungen theils für seine Lehre von der Seelenwanderung, theils für die Erklärung der Gebetserhörung, der Weissagung und der Magie macht.

Auf dieser Harmonie ihrer Theile beruht nun jene Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen, von welcher Plotin mit so vieler Begeisterung zu reden weiss. Eine besondere Veranlassung hiezu gab ihm die geringgeschätzte Vorstellung der christlichen Gnostiker von der Sinnenwelt. Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung bestreitet, ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserem Griechen als ein wahrer Aberwitz. Wie kann man, fragt er (c. 16), die unsichtbaren Götter zu ehren meinen, wenn man ihr sichtbares Abbild geringschätzt? wie kann man ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wenn man es im Weltganzen leugnet, das doch um so viel mehr Ordnung und Vernunft zeigt? wie die schlechtesten Menschenseelen für unsterblich halten, dem Himmel und den Gestirnen die unsterbliche Seele absprechen? (c. 5. 18.) Etwa weil diese Welt die Materie an sich hat, weil sie geringer ist, als die übersinnliche Welt? Aber diess müsste sie sein, wenn sie das Abbild sein sollte, jene das Urbild; innerhalb dieser Schranke jedoch stellt sie das Urbild so voll-

δὲ ἑτέροις μεταξύ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων καὶ εἰς τὸ πόρρω ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον ζῶν τε ὄντος καὶ εἰς ἐν τελούντα; οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπω, ὥς μὴ ἑγγὺς εἶναι τῇ τοῦ ἐνὸς ζῶντος πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει. Wie wir uns diese Sympathie zu denken haben, erhellt auch aus IV, 5, 1 Schl.: εἰ δὲ τοδὶ ὑπὲρ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτὸ οὐκ ἂν τὸ μεταξύ ἀνόμοιον ὦν πάθοι. Ebd. c. 3 Schl.: das Sehen erfolge οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μέλους; καὶ ζῶντος ἐνὸς συμπαθοῦς ἀνάγκας. Ueber das Verhältniss dieser Vorstellung zu der stoischen Lehre von der Sympathie vgl. m. 1. Abth. 169, 2^a.

1) II, 9: πρὸς τοὺς γνωστικούς α. u. d. T. πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. M. vgl. über diese Schrift S. 487, 3. 488, 2.

kommen dar wie möglich, sie ist ein so deutlicher Abdruck des unendlichen Lebens und der unendlichen Weisheit, dass sich kein schönerer denken lässt (c. 4. 8. 17, 13 Anf.). Die Welt, wie es anderswo heisst¹⁾, ist von Gott hervorgebracht, und darum vollkommen, selbstgenugsam und bedürfnisslos; alles ist in ihr, Pflanzen und Thiere und alle geschaffene Wesen, Götter in grosser Zahl und Schaaren von Dämonen und guten Seelen und Menschen, die durch Tugend glücklich sind. Nichts in ihr ist unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten abhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zutheil, einem jeden nach seinem Vermögen. So treffen wir hier im wesentlichen noch die gleiche Schätzung der Sinnenwelt, wie im platonischen Timäus.

Nur ein anderer Ausdruck für die Schönheit und Vernünftigkeit des Universums ist der Vorsehungsglaube, dessen Vertheidigung unser Philosoph ausser manchen beiläufigen Aeusserungen | auch eine ganze Schrift (III, 2. 3), eine seiner schönsten, gewidmet hat. Plotin hat hier, ähnlich wie Plutarch und andere Platoniker²⁾, zwei Gegner zu bestreiten: die, welche die Vorsehung ganz leugnen, und die, welche sie zum Verhängniss, zu einer unabänderlich zwingenden, auch die menschlichen Handlungen unwiderstehlich bestimmenden Macht, überspannen. Die erste von diesen Ansichten kann ihm natürlich auf seinem Standpunkt nicht anders als durchaus verwerflich erscheinen, mag sie nun die Welteinrichtung vom Zufall, oder mag sie dieselbe (mit den christlichen Gnostikern) von einem bösen Welschöpfer herleiten³⁾; und sie ist es vorzugsweise, die er bei seiner Theodicee im Auge hat⁴⁾. Auch der zweiten tritt er aber entgegen, um die Frei-

1) III, 2, 3. 257 A. M. vgl. zum obigen unter anderem PLATO Tim. 92 B. Krit. 106 A. ARIST. Metaph. XII, 10. 1075a 16. De mundo 16. 399a 30 ff. und 1. Abth. 162^a ff.

2) Vgl. S. 195 f.

3) Diese zwei Arten der Vorsehungsleugnung nennt er III, 2, 1 Anf., womit, die erste betreffend, III, 1, 1. 228 C zu vergleichen ist.

4) Ausser der Schrift über die Vorsehung gehört hieher auch, was so eben aus der gegen die Gnostiker angeführt wurde.

heit des Menschen gegen die mancherlei Formen des Schicksalsglaubens zu retten¹⁾. Ihm selbst steht es unzweifelhaft fest, dass der Mensch in seiner sittlichen Thätigkeit vom Verhängniss unabhängig, dass die Tugend herrenlos sei²⁾; es steht ihm aber nicht minder fest, dass alles in der Welt von der Vorsehung gelenkt werde, und desshalb so vollkommen sei, als es sein kann. Nur werden wir freilich bei der Vorsehung nicht, im Sinn der gewöhnlichen Vorstellung, an eine persönliche und auf's einzelne gerichtete Fürsorge der Gottheit denken dürfen. | Nach Plotin ist dieselbe nicht ein Vorhersehen, oder ein Handeln aus Absicht und Ueberlegung, sondern alle Wirkung der übersinnlichen Mächte auf die Sinnenwelt erfolgt vermöge einfacher Naturnothwendigkeit³⁾;

1) Diess ist der Zweck der Abhandlung *περὶ εἰμαρμένης* (III, 1). Plotin bestreitet hier den Fatalismus in seinen verschiedenen Formen, insbesondere den atomistisch-materialistischen, den stoischen und den astrologischen (das nähere über diese, nicht sehr tiefgehende Kritik bei RICHTEK Neupl. Stud. III, 110 ff.). Seine eigene Ansicht fasst er c. 10 dahin zusammen: Es geschehe zwar alles aus bestimmten Ursachen, diese seien jedoch doppelter Art, innere und äussere. Die innere Ursache unserer Handlungen sei die Seele, und so lange diese vernunftgemäss handle, handle sie frei, andernfalls sei sie in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit gehindert, und verhalte sich mehr leidend als thätig. ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἰτία εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὀρθὸν κατ' εἰμαρμένην λέγειν πράττειν· οἷς γε καὶ δοκεῖ ἐξωθεν τὴν εἰμαρμένην αἰτίον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα παρ' ἡμῶν.

2) Es wird davon, sowie von der Frage nach der Vereinbarkeit der Weltordnung mit der Freiheit, später noch zu sprechen sein.

3) IV, 4, 6 Schl.: die Seelen der Gestirne und die Weltseele sind ohne reflektirtes Denken (*λογισμοί, διανοήσεις*); ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αἰτοῖς ἐπίνοιαί καὶ μηχαναὶ ἐξ ὧν διοικῆσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ὅλως τὰ τῆς γῆς. ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν παρ' αὐτῶν εὐθημοσύνης. V, 8, 3. 544 D: Die Götter wissen alles, οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἐαυτῶν. III, 2, 1. 254 C: εἰ μὲν οὖν ἀπὸ τινος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ ἐθέμεθα [τὴν πρόνοιαν], ὅταν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασιν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ ὡς ἂν γένοιτο τόδε τὸ πᾶν καὶ ὡς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἴη. ἵπεί δὲ τὸ αἰεὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαιμέν παρῆναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι. So wird auch IV, 4, 39. 483 D auf die Frage, ob denn die Götter Uebel über den Menschen verhängen können, geantwortet: μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίγνεσθαι ὅσα ἐκείθεν. Vgl. VI, 7, 1. 3, wo dieser Punkt eingehend besprochen wird, u. a. St.

und dass er damit nur einen Folgesatz seiner ganzen Lehre vom Uebersinnlichen und von seinem Verhältniss zur Erscheinungswelt ausspricht, lässt sich nicht verkennen. Ebenso wenig will er bei der Vorsehung an eine Fürsorge der Götter für das einzelne der menschlichen Dinge gedacht wissen; denn wie könnten sie aus ihrer eigenthümlichen Thätigkeit heraustreten, um sich mit dem geringeren zu beschäftigen? Wie könnte (eigentlicher gesprochen) das Leben des Universums, welches nur am Ganzen seinen Zweck hat, sich nach dem einzelnen richten sollen?¹⁾ Der Begriff der Vorsehung bezeichnet daher nur das immanente Verhältniss der sinnlichen zur übersinnlichen Welt, nur diess, dass vermöge ihrer Abhängigkeit vom Intelligibeln Vernunft und Ordnung in der Welt ist; die Vorsehung fällt dem Plotin, so unerwartet diess manchem kommen mag, mit der natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins schlechthin | zusammen²⁾; und gerade desshalb hat der Vorsehungsglaube für ihn diese Bedeutung, denn nichts ist ihm gewisser, als dass diese Welt die Wirkung und Erscheinung einer höheren, und darum so vollkommen ist, wie sie an ihrem Ort sein kann.

Diese Vollkommenheit auch im einzelnen zu vertheidigen, bemüht sich Plotin mit vollem Erfolge. Wollen wir die Hauptgedanken dieser Theodicee unter spätere Kategorien zusammenfassen, so konnte zunächst die Rechtfertigung des sog. metaphysischen Uebels keine grosse Schwierigkeit für

1) IV, 3, 12. 381 D: ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ, οὐδὲν τὰ τῇδε ἐπιστρέφουμένη. III, 2, 9 Anf.: οὐ γὰρ δὴ οὕτω τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι . . . οὐ τοίνυν οὐδὲ θεοὺς αὐτῶν [ἀνθρώπων] ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον. IV, 4, 39. 434 A: μὴ ἕνεκα ἐκάστου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωὴν.

2) III, 2, 1 s. vorletzte Anm. VI, 8, 17 Anf.: ἑκαστὰ φαμεν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν ὡς ἂν ἔσχειν ὡς (dafür schlägt Kirchh. vor: ὡς ἂν εἰ ἔσχειν, ὡς u. s. w., mir scheint einfacher: ὡς ἂν ἔσχειν, εἰ ἡ τοῦ u. s. w.) ἡ τοῦ ποιούντος προαίρεσις ἠθέλησε. Da es aber immer so war, so ist zu sagen: ἐπέκεινα προνοίας τὰκεῖ εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα αἰετῶς ἐσθηκότα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἰ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοεῖται, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς ὁ τοῦ παντὸς ἐστῶς, ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὃν τὸ πᾶν τότε. III, 8, 4. 273 E: οὐ γὰρ ἀπῆργηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλάμπει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο.

ihn haben. Dieses Uebel verschwindet, sobald man das einzelne im Zusammenhang des Ganzen betrachtet: alles ist gut in seiner Art und an seiner Stelle, und auch die Unvollkommenheit des einzelnen ist nothwendig für die Vollkommenheit des Ganzen: sollte dieses ein Ganzes sein, sagt Plotin mit der Stoa, so musste es aus Theilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen; es kann nicht das ganze Gemälde dieselbe Farbe haben, es kann nicht der ganze Leib Auge sein, neben dem Helden müssen im Drama auch Bauern und Sklaven auftreten¹⁾. Auch der Gegensatz und Streit unter den Dingen, auch der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nothwendig, denn ohne Gegensatz gibt es kein Verhältniss, ohne Streit keine Harmonie, ohne Wechsel keine irdische Welt²⁾. Selbst die Verbindung der Seele mit der Materie, in der man am ehesten eine Ungerechtigkeit sehen könnte, verliert ihr Anstössiges durch die Erwägung³⁾, dass es nicht eine fremde Macht ist, welche die Seele ihrer Natur zuwider in den Körper hinabstösst, | sondern dass jede durch ihr eigenes Thun nach einem gerechten Naturgesetz ihre Lebenslage bestimmt hat. Auch die physischen Uebel lassen sich aus dem gleichen Gesichtspunkt rechtfertigen: sofern diese Uebel den Menschen betreffen und als Uebel von ihm empfunden werden, sind sie selbstverschuldet, sie sind theils eine Folge von den Verschuldungen eines früheren Lebens, theils ein Unglück nur für den, welcher nicht gelernt hat, sich über sie zu erheben und allein in der Tugend seine Glückseligkeit zu suchen, wogegen dem Guten alles zum Heil dient; im übrigen wird sich nicht darüber beschweren, wer einsieht, dass auch diese Dinge aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit hervorgehen⁴⁾. Noch weniger wird natürlich ein solcher daran Anstoss nehmen, dass sich die Thiere unter einander zerfleischen, ja auch nicht einmal daran, dass es die Menschen ebenso machen, und im Kriege sich gegenseitig morden und be-

1) III, 2, 11 (vgl. PLATO Rep. IV, 420 C und unsere 1. Abth. S. 173 f. 176, 3⁴⁾); ebd. c. 14 Anf. III, 3, 3 Anf.

2) III, 2, 4. 16—18, vgl. S. 612, 2.

3) III, 2, 12 f. IV, 4, 45.

4) III, 2, 5. IV, 3, 16. II, 9, 9 vgl. vor. Anm.

rauben; sollen denn die Thiere sich nicht wehren, wenn man sie angreift, oder würden sie ewig leben, wenn sie einander nicht auffrassen? und ist es da nicht besser, eines dient dem andern zur Nahrung, und der Tod ist so nur ein Wechsel des Lebens? Was aber die Menschen betrifft, so ist aller Ernst und aller Jammer ihrer Kriege in Wahrheit doch nicht mehr als ein Kinderspiel oder eine Darstellung auf der Schaubühne, und weder darunter zu leiden ist ein ernstliches Uebel, noch dabei zu gewinnen ein Glück, eine Theodicee ist also hier im Grunde ganz überflüssig¹⁾. Nöthiger erscheint sie jedenfalls hinsichtlich des moralischen Uebels; indessen wissen wir bereits, wie unser Philosoph die Nothwendigkeit des Bösen im allgemeinen darthut, und so hat er hier nur noch beizufügen²⁾, dass auch der bösen That als ihr eigentlicher Beweggrund ein Verlangen nach dem Guten zu Grunde liege, dass alles Böse unmittelbar an der Seele des Thäters sich selbst strafe, und im weiteren Verlauf seines Schicksals nach den ewigen Gesetzen der Ausgleichung an ihm bestraft werde, dass die Vorsehung auch das Böse zum besten zu kehren wisse, sofern | seine Bestrafung von ähnlichem Thun abschreckt, sein Dasein die sittliche Wachsamkeit schärft und den Werth der Tugend durch den Gegensatz hervorhebt. Was endlich das Missverhältniss von Tugend und äusserem Glück betrifft, so gibt Plotin zu, es könnte dieses auch dann bedenklich scheinen, wenn man die wahre Glückseligkeit selbst nicht dadurch berührt wisse; denn immer erhalten doch durch diesen Umstand die Schlechten eine Macht, die ihnen nicht gebühre, und die von ihnen nur missbraucht werde. Allein wie kann es anders sein, entgegnet er, wenn die Menschen Menschen sein sollen? Die Menschenwelt auf ihrer mittleren Stufe kann unmöglich so vollkommen sein, als die höhere Welt; ihr konnte die Vorsehung diese Ungleichheiten nicht ersparen, sondern sie musste es ihr selbst überlassen, sie abzuwehren; wer nicht will, dass die Schlechten

1) III, 2, 15. 9 Schl.

2) III, 2, 4 f., wo u. a. die Bemerkung (c. 5. 259 C): τοῦτο δὲ δυνάμει μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι. Vgl. III, 2, 13. IV, 4, 39. 45. IV, 8, 7.

herrschen, der mache ihnen die Herrschaft unmöglich; nur männliche That, nicht Beten und Nichtsthun führt zum Ziele¹⁾. So ist es auch hier schliesslich nur die eigene Schuld, von der alles wirkliche Uebel herstammt, die Vorsehung ist schuld-frei, das Weltganze ist so vollkommen, als eine endliche Welt überhaupt sein konnte.

7. Das Weltgebäude und seine Theile.

Wenden wir uns von den allgemeinen Bestimmungen über die Ercheinungswelt zu der näheren Betrachtung derselben, vorerst noch mit Ausschluss des Menschen, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus vermuthen, dass wir von unserem Philosophen keine eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwarten haben; denn sosehr er die Schönheit der Welt bewundert, so gilt doch diese Bewunderung ausschliesslich den geistigen Kräften, die sich in ihr offenbaren, das Körperliche als solches dagegen erscheint ihm nur als eine Trübung jenes höheren, nicht als eine positive Bedingung seiner Wirksamkeit. Auf diesem Standpunkt musste ihm nothwendig für eine Erforschung der physikalischen Gesetze ebenso der Sinn wie die Fähigkeit abgehen. Seine Schriften bieten daher nur wenig, was nach dieser Seite hinneigt, und auch dieses wenige hält sich so wenig | auf dem Standpunkt der Naturforschung, dass es dem eben bemerkten nur zur Bestätigung dienen kann. So gibt er einmal eine Uebersicht über die verschiedenen Klassen sinnlicher Dinge²⁾, aber eine so äusserliche und mit solcher Unsicherheit, wie diess keinem möglich sein wird, der solche Gegenstände in naturwissenschaftlichem Sinn zu behandeln gewohnt ist. Sonst finden wir bei ihm, ausser der gleich

1) III, 2, 6—9 vgl. II, 9, 9.

2) VI, 3, 9 Anf.: welches sind die Arten der körperlichen Substanz? σῶμα μὲν οὖν τὸ σὺμπαν θετέον εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὑλικώτερα (die vier Elemente) τὰ δὲ ὀργανικά . . . εἶτα εἶδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τὰ τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφαῖς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα· ἢ τῷ τὰ μὲν ἐπίγεια καὶ ἑγγεια, καὶ καθ' ἑκαστον στοιχείον τὰ ἐν αὐτῷ· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρέα τὰ δὲ μεταξύ u. s. w.

zu erwähnenden mehr metaphysischen Untersuchung über die Bewegung des Himmels (II, 2), noch zwei kleine Abhandlungen über naturwissenschaftliche Fragen, die eine von allgemeinerem Inhalt¹⁾, die andere dem speciellen Gebiet der Optik angehörig²⁾. Jene enthält eine dialektische Erörterung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper, aber ohne ein erhebliches Ergebniss; diese versucht die scheinbare Verkleinerung der Objekte durch die Entfernung, unter ausdrücklicher Bestreitung der richtigen Erklärung, aus der Abschwächung des sinnlichen Eindrucks zu erklären. Im übrigen lässt sich der Philosoph nur in der Art auf die Natur ein, dass er seine Grundanschauung von der allgemeinen Beseelung der Sinnenwelt an den einzelnen Theilen derselben durchführt.

Das erste Körperliche, in welches die Seele bei ihrem Heraustritt aus der übersinnlichen Welt sich ergiesst, ist der Himmel³⁾; er ist es daher auch, worin sie vorzugsweise Wohnung nimmt: seine Ordnung und Schönheit beweist, dass seine Seele weit reiner und vollkommener ist, als die menschliche⁴⁾. Seinem Stoff nach | besteht der Himmel sammt den Gestirnen aus dem reinsten Lichte, das nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln ist⁵⁾; seine Bewegung ist, nach der allgemeinen Annahme, die Kreisbewegung, für die unser Philosoph mancherlei Gründe aufsucht⁶⁾; seine Unveränderlich-

1) Enn. II, 7 u. d. T. *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως.*

2) II, 8: *π. ὁράσεως καὶ πῶς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνεται.*

3) IV, 3, 17 Anf.: *ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἰασιν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν . . . πᾶσαι μὲν δὴ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδάσκειν οἶον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνη, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ὑστέροις ἐναυγάζονται.* Weiteres S. 594, 1.

4) II, 9, 5 Anf. c. 18. 217 D.

5) II, 1, 4. Ebd. und c. 3 näheres über die Beschaffenheit dieses Feuers. Dagegen findet Plotin den fünften Körper des Aristoteles entbehrlich; a. a. O. c. 2. 97 D. Auf seine Aeusserungen über das Licht IV, 5, 6 f. II, 1, 7. 101 F f. will ich hier nur kurz hinweisen.

6) II, 2, z. B. c. 1 Anf.: *διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι τοῦν μίμειται* (vgl. PLATO Tim. 38 E). Ebd. 107 C: die Bewegung des Weltganzen sei aus einer körperlichen und seelischen gemischt, der Körper würde es in geradlinige Bewegung setzen, die Seele für sich genommen es an Einem Ort festhalten, aus beiden zusammen entstehe die Kreisbewegung; c. 3: die

keit und Unvergänglichkeit folgt aus der Beschaffenheit seiner Seele noch sicherer, als aus der seines Leibes (II, 1, 3 f.). Wie der Himmel, so sind auch die Gestirne beseelt, und ihre Seelen sind die vollkommensten¹⁾; sie sind daher die sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren²⁾; sie schauen die übersinnliche Welt unablässig, wenn auch nur von ferne³⁾; sie führen ein seliges, gleichmässiges und harmonisches Leben⁴⁾. Weil aber in der Unwandelbarkeit ihres Seins und Wirkens der Gegensatz des gegenwärtigen und des vergangenen, und ebendamit die Zeitvorstellung für sie nicht vorhanden ist, dürfen wir ihnen, wie den höheren Wesen überhaupt, keine Erinnerung beilegen⁵⁾, und aus demselben Grunde fällt für sie auch die Möglichkeit einer Wahl weg: sie freuen sich des Göttlichen nicht mit Ueberlegung, sondern kraft einer Naturnothwendigkeit⁶⁾. Ebenso wenig will ihnen Plotin ein Wissen um das geringere zuschreiben⁷⁾, | oder die willkürliche Einwirkung auf die Welt zugestehen, die beim ersten Anblick mit ihrer Göttlichkeit unmittelbar gegeben zu sein scheint, und die ihnen auch wirklich der astrologische Aberglaube jener Zeit im umfassendsten Sinn zutraute. Ein Einfluss der Gestirne auf die Erde und auf die Schicksale der Menschen wird zwar auch von Plotin zugegeben, aber dieser Einfluss soll ein rein natürlicher sein; natürlich freilich nur in dem Sinn, in welchem ein System, wie das seinige, diesen Begriff überhaupt nehmen kann. Da jeder Theil des Weltganzen mit allen andern im Zusammenhang steht, und da die

Seele in der Welt bewege sich und sie kreisförmig in sich selbst zurück, da ja auch die Seele ausser der Welt diese im Kreis umgebe.

1) II, 9, 5. 18, s. S. 620, 4.

2) V, 1, 2. 483 E. III, 5, 6. 296 A (die Gestirne sind θεοὶ θεῦρες μετ' ἐξέλους καὶ κατ' ἐξέλους τοὺς νοητοὺς, ἐξηρημένοι ἐξέλων). II, 9, 8. 208 E. II, 22 Schl. IV, 3, 11 g. E. V, 1, 4 Anf. V, 8, 3. 544 C: auch in den Göttern, welche einen Leib haben, ist doch nur der Nus das Göttliche.

3) V, 8, 3. 544 E.

4) IV, 4, 8. 403 A ff., wo auch die Sphärenharmonie.

5) IV, 4, 6—8. c. 42 Anf. c. 30 Anf.

6) II, 2, 2 Schl.

7) IV, 4, 6 Schl. V, 8, 3. 544 D. u. a. St. Weiteres S. 626 f. 3. Aufl.

wirkenden Kräfte zuerst dem Himmel, und erst von da aus der Erde sich mittheilen, so muss freilich das Irdische vom Himmlischen abhängig gedacht werden; daraus soll aber durchaus nichts für die Wahrheit der gewöhnlichen Vorstellungen folgen, wonach die Gestirne in's einzelne der menschlichen Schicksale eingreifen, und vermöge ihrer Natur, ihrer Stellung und ihrer gegenseitigen Freundschaft oder Feindschaft bald Glück bald Unsegen bringen. Wie können denn, fragt Plotin mit den Stoikern, die Gestirne, diese göttlichen Wesen, schlechtes bewirken? und wie könnte mit ihrem Eingreifen die Einheit und Gesetzmässigkeit der Weltregierung bestehen? Welche Ungereimtheit ferner, dass sie je nach ihrer Stellung am Himmel sich freuen oder betrüben, Heil oder Unheil senden sollen, dass der eine Stern gefährlich sein soll weil er kalt, der andere weil er hitzig sei, dass sie freundlich wirken, wenn sie befreundete Gestirne sehen, beim Anblick feindseliger zürnen u. dgl.; als ob ihre Stellungen etwas anderes wären, als eine natürliche Folge ihrer ungleichen Geschwindigkeit, und als ob sie nicht immer in derselben himmlischen Sphäre, in der gleichen ungetrübten Seligkeit sich bewegten¹⁾. Es liegt ja | aber auch am Tage, dass alles das, was man auf die Sterne zurückführt, durch seine natürlichen Ursachen bewirkt ist, seien diese nun äussere und körperliche, sei es die eigene That des Menschen²⁾. Sofern daher ein Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Schicksale stattfindet, ist diess doch nur der, welcher aus ihrer physischen Beschaffenheit und ihrer Stellung im Weltganzen naturgemäss hervorgeht. Sie verursachen Kälte und Wärme, und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmung³⁾; sie theilen die beseelenden Naturkräfte an das

1) M. s. die Hauptschrift über diesen Gegenstand: *εἰ ποιεῖ τὰ ἀστροῖα*: (Enn. II, 3) c. 2—6. 13. 16 und Enn. III, 1, 6. IV, 4, 31. 34. Der Zusammenhang dieser Polemik mit Plotin's ganzem Standpunkt erhellt namentlich aus II, 3, 6. 140 E: *ὅλας δὲ μηδὲν ἐνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως [sc. τοῦ κόσμου] διδόναι, τούτοις δὲ πάντα διδόναι. ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἐνὸς ἀφ' οὗ διηρηθῆσαι τὸ πᾶν . . . λύοντός ἐστι καὶ ἀγνωστοῦτος κόσμον φύσιν.*

2) II, 3, 14 f. III, 1, 6.

3) III, 1, 6 Anf.

tieferstehende mit, und haben so Einfluss auf die Zustände der irdischen Wesen¹⁾; sie nehmen endlich an der Bestimmung der Verhältnisse theil, unter denen die Seele in's körperliche Leben eintritt, sofern die mit dem Körper verbundenen sinnlichen Triebe und Affekte und die an diesen bestimmten Körper geknüpften Schicksale zunächst zwar von dem allgemeinen Weltzusammenhang, im besondern aber namentlich auch von den wirkenden Kräften der Gestirne abhängen, wogegen das höhere Leben auch nach Plotin von diesen Einflüssen frei ist²⁾. Wir würden vielleicht hierin noch immer genug von dem astrologischen Aberglauben finden, den unser Philosoph bekämpfen will; dieser selbst jedoch kann sich immerhin darauf berufen, dass er sich die Einwirkung der Gestirne als eine durchaus naturgemässe und in der Verkettung des ganzen Weltlaufs nothwendige denke: die Gestirne sind ihm nur natürliche Mittelglieder, durch welche die höheren Kräfte in die Welt übergeleitet werden, sie bestimmen die physischen Anlagen und die Schicksale der Menschen nur sofern sie das Naturleben überhaupt mitbestimmen. Auf ähnliche Art versucht Plotin, nach stoischem Vorbild, auch die astrologische Vorbedeutung mit dem Natur-

1) IV, 4, 35. 430 A: ποιῆσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ [τοῦ ἡλίου], ὥσπερ τὸ θερμαίνεισθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆς ψυχῆς πολλῆς οὐσης· καὶ ἄλλο δὲ [sc. ἄστρον] ὁμοίως οἷον ἐλλάμπον δύναμιν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δὴ ἐν τι οὕτως ἐχηγηματισμένον γενόμενα τὴν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὐ διδόναι, ὥστε καὶ τὰ σχήματα δυνάμεις ἔχειν.

2) II, 3, 9. 142 A (mit Beziehung auf PLATO Tim. 69 C): οὗτοι γὰρ οἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἄστροις παρ' αὐτῶν ψυχὴν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσι τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ὄντας· καὶ ἦθη τοῖνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἦθη πράξεις καὶ πάθη. Aber doch ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν. (Vgl. IV, 4. 34 Anf.) c. 10: die Seele bringt eine bestimmte Beschaffenheit in den Leib mit, anderes kommt ihr aus der *φορά*, d. h. dem kosmischen Zusammenhang; doch geht (c. 11) das, was von den Gestirnen mitgetheilt wird, nicht unverändert auf die Menschen über, sondern es kann durch die Beschaffenheit dessen, der diese Einflüsse empfängt, ein Uebermass oder ein Mangel oder eine falsche Richtung einer Anlage entstehen, die *φιλιακὴ διάθεσις* z. B. kann zu einem unsittlichen Hang werden, der *θυμὸς* zur *ἀπροχοχλία* oder *ἀθυμία*, die *ἀπόρροια νοῦ* zur *πανουργία*.

zusammenhang auszugleichen. Da die Bewegung des einzelnen in der Welt vom Zusammenhang des Ganzen abhängig ist, so muss der Sachkundige aus den Bewegungen, die in gewissen Theilen der Welt, und namentlich in den wichtigsten vor sich gehen, die entsprechenden Bewegungen der andern Theile mit derselben Sicherheit erschliessen können, mit welcher der Tanzkundige schliessen kann, dass mit einer bestimmten Stellung eine bestimmte Hand- oder Fussbewegung verbunden sein wird¹⁾. So wenig daher auch die Vorbedeutung von der Bewegung der Gestirne bezweckt wird, so ist sie doch als ihre natürliche Folge damit verknüpft²⁾: die Gestirne sind eine himmlische Schrift, in der wir lesen können, was vermöge des Weltzusammenhangs geschehen wird³⁾, und in der namentlich auch die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind, denn auch der Eintritt der Seelen in die Körper und alles, was daraus hervorgeht, steht im Einklang mit dem gesammten Weltlauf⁴⁾. Wie freilich neben dieser unbedingten Bestimmtheit alles einzelnen die gleichfalls behauptete Freiheit des menschlichen Willens bestehen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit sich auch Plotin nicht ganz | verbergen kann; wenn er aber darauf antwortet, die Tugend sei zwar frei, aber ihre Wirkungen seien in den allgemeinen Zusammenhang mit verflochten⁵⁾, so hätte vor allem die Vereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen nachgewiesen werden müssen.

Die nächste Stelle nach den sichtbaren Göttern nehmen

1) IV, 4, 38. c. 35. 429 B. c. 39. II, 3, 7. III, 1, 6 Schl. IV, 3, 12 s. u.

2) IV, 4, 39. 433 C. c. 34. 428 B.

3) II, 3, 7. 140 G. III, 1, 6 Schl.

4) IV, 3, 12. 381 E: . . . καὶ ἐκείνα τῶνδε περαινομένων, ἐκ' ἑνα λόγον πάντων τεταγμένων ἐν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀπόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα· μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν, οὐκ ἀπηρητημένων, ἀλλὰ συναπτιουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτάς, καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνεισθαι τοῖς τῶν ἀστρον σχήμασι.

5) IV, 4, 39 Anf.: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, συνναπαίεσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἔργα τῇ συντάξει.

die Dämonen ein, die ja schon bei den Vorgängern des Neuplatonismus eine so grosse Rolle gespielt hatten. Plotin bezeichnet mit diesem Namen im allgemeinen, der herrschenden Vorstellung gemäss, diejenigen Wesen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen¹⁾; genauer versteht er darunter (III, 5, 6) die von der zweiten oder der innerweltlichen Seele ausgehenden Kräfte (denn die reine Seele erzeuge nicht Dämonen, sondern Götter). In der intelligibeln Welt ist daher (a. a. O.) kein Dämon; auch die himmlischen Sphären bis zum Mond herab enthalten nur Götter; die Dämonen gehören dem Zwischenreich zwischen dieser und der höheren Welt an²⁾. Sie vereinigen daher Eigenschaften beider in sich: sie sind nicht allein ewig³⁾, wie die Götter, sondern sie schauen auch mit ihnen das Uebersinnliche⁴⁾; zugleich sind sie aber Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden, sie haben einen Leib aus intelligibler Materie, und können zum Behuf ihres Erscheinens auch Feuer- oder Luftleiber annehmen⁵⁾, sie haben Sinnesempfindung und Erinnerung, sie hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen von anderem⁶⁾, ja Plotin glaubt⁷⁾, die Dämonen und die Seelen | in der Luft werden wohl auch eine Sprache haben. So greiflich aber diese Wirklichkeit aussieht, so wird sie doch wieder etwas zweifelhaft, wenn unser Philosoph den Eros, diesen mächtigen Dämon, als die Thätigkeit der Seele definirt, welche nach dem Guten Verlangen trage; wenn er nicht blos von einer Vielheit von *έρωτες*, sondern auch von verschiedenen Graden ihres Werthes und ihrer Macht redet,

1) III, 5, 6. 296 B: In diesem Sinn heisst es II, 3, 9 Schl., das Weltganze sei, wenn man die *ψυχὴ χωριστὴ* mit einschliesse, ein Gott, ohne dieselbe ein grusser Dämon.

2) VI, 7, 6. 699 B: *ἐστὶ μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρημένος.*

3) III, 5, 6. 296 G: *δαίμοσι δὲ προστιθέμεν πάθη, αἰδίους λέγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἤδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξὺ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους.* Doch wird das *αἰδῖος* von Ficin richtig *sempiternus* nicht *aeternus* übersetzt.

4) V, 8, 10 Anf.

5) III, 5, 6. 296 D.

6) IV, 4, 43. 437 B.

7) IV, 3, 18 Schl.

je nachdem sie aus einer höheren oder geringeren Seele entspringen; wenn er ferner sagt, die *ἐρωτες* der Einzelseelen verhalten sich zu dem grossen Eros, wie die Einzelseelen selbst zur Weltseele¹⁾; wenn er endlich auch den Dämon des Einzelnen in stoischer Weise auf den Eros in diesem Sinn, oder auf den Charakter des Menschen zurückführt²⁾; diess freilich mit der Verwahrung, dass derselbe nicht bloss das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein jeder nachlebt. Plotin selbst hat allerdings nicht die Absicht, damit einen Zweifel an dem objektiven Dasein der Dämonen auszusprechen.

Man wendet sich gerne von diesen phantastischen Wesen der Wirklichkeit zu, um Plotin's Ansichten über die irdische Natur kennen zu lernen. Indessen sind auch diese kaum weniger phantastisch. Seiner ganzen Richtung gemäss haben die eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenig Reiz für ihn; da ihm nur daran gelegen ist, die seelischen Kräfte im Sinnlichen zu erkennen, sind seine Aeusserungen über die Erd-, Pflanzen- und Thierseele fast das einzige, was hier zu berichten ist³⁾. Dass auch die Erde beseelt ist, steht ihm fest, und es folgt unmittelbar aus seiner Ansicht von den Gestirnen: wie diese, ist auch die Erde ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Ein Bedenken macht unserem Philosophen nur die Frage, ob die Erde Sinnesempfindung habe. Er verkennt nicht, dass sich diese ohne Sinneswerkzeuge schwer denken lasse, und dass sie auch bei der Erde keinen rechten Zweck hätte; aber doch entschliesst er sich am Ende um der Gebetserhörung und der Magie willen, der Erde, wie dem All und den Gestirnen, eine Wahrnehmung des Sinnlichen beizulegen, die freilich durch keine Sinneswerkzeuge vermittelt und von der unsrigen wesentlich ver-

1) III, 5, 4. c. 6. 296 C. c. 7. Weiteres über den Eros S. 657.

2) III, 5, 4 Anf. III, 4, 3 Anf. c. 5 f.

3) Sonst mag etwa erwähnt werden, was II, 1, 5 (s. o. 594 m.) über die Veränderlichkeit des Irdischen im Unterschied vom Himmlischen, und ebd. c. 3. 98 A. c. 4. 99 C über den Wechsel oder das Beharren der Elemente gesagt ist; über die letztere Frage kommt es aber bei Plotin zu keiner Entscheidung.

schieden sein soll, die auch wegen der ununterbrochenen Richtung jener Wesen auf's Höhere ihr Bewusstsein nicht berühre, die aber doch ausreiche, um gewisse Reaktionen von ihrer Seite hervorzurufen¹⁾. Die Wirkung dieser Erdseele lässt sich auf ihrer untersten Stufe selbst am Erdkörper und seinem Wachsthum erkennen; deutlicher tritt sie in der Erzeugung und dem Wachsthum der Pflanzen hervor; dieser Theil der allgemeinen Seele heisst daher die Pflanzenseele²⁾. Was endlich die Thierseele betrifft, so ist sie entweder als eine Einstrahlung der Weltseele, oder als das Schattenbild der an einen Thierleib gebundenen Menschenseele zu betrachten³⁾. Plotin schenkt diesem ganzen Gebiet nur geringe Aufmerksamkeit, und eilt immer möglichst schnell darüber hinweg zum Menschen.

8. Der Mensch.

1. Der Mensch im Präexistenzzustand.

Ehe wir in das irdische Leben eintraten, waren wir nach Plotin in der übersinnlichen Welt, die einen als Menschen, andere auch als übermenschliche Wesen⁴⁾. So lange die Seelen in diesem Zustand verharren, sind sie frei von allem Leiden, und als Theile der Weltseele beherrschen sie mit ihr die Welt, ohne selbst in dieser zu sein⁵⁾; sie sind ausser der Zeit, denn im Uebersinnlichen ist so wenig eine Zeit, als eine Veränderung⁶⁾; es ist in ihnen weder Ueberlegung (*λογισμός*) noch Selbstbewusstsein noch Erinnerung, denn sie brauchen kein Wissen zu suchen, das sie noch nicht oder nicht mehr besitzen⁷⁾, sondern wie sie einander vollkommen

1) IV, 4, 22—26, besonders c. 26.

2) IV, 4, 27.

3) I, 1, 11. 13, 9. IV, 7, 14 Anf.

4) VI, 4, 14. 657 B: *πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεῖς ἐκείνων ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰς καθαρὰς καὶ τοῦς συνημμένους τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ* (οὐσ. hier im engeren Sinn, die intelligible Substanz), *μέγῃ ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτεταμμένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ δλου.*

5) IV, 8, 4 Anf.

6) IV, 4, 1. 397 C f. III, 7, 10 Anf. c. 11. 397 A f. vgl. S. 604, 4. 621, 5.

7) IV, 4, 2 f. vgl. c. 12. IV, 8, 18 (mit dem Beisatz, 385 D, im

durchsichtig sind, so schauen sie auch unmittelbar in sich selbst den Nus und alle Wesenheit und das überwesentliche Gute¹⁾. Es ist jedoch nicht möglich, dass die Seelen in diesem ihrem Urzustand bleiben. Wie die ursprüngliche Einheit die Vielheit hervorbringt, so muss auch, kraft der gleichen Nothwendigkeit, die Seele ein anderes hervorbringen, und sich an das, was unter ihr ist, mittheilen; da sie an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so muss sie einen Theil ihrer selbst an das Sinnliche hingeben, welches ihrer Fürsorge bedarf²⁾, und sie kann sich darüber nicht beklagen; die Rückkehr in ihren Urzustand ist ihr ja nicht verschlossen, und überdiess erwächst ihr selbst aus dem irdischen Leben ein Gewinn: die Kenntniss der diesseitigen Welt, die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummerten, die vollständigere Würdigung des Höheren, dessen Werth erst die Erfahrung des Bösen in sein volles Licht stellt³⁾. Vermöge dieser allgemeinen Nothwendigkeit wenden sich die Seelen dem Sinnlichen zu, zunächst um für dasselbe zu sorgen und es zu erleuchten; aber in dieser Beschäftigung mit dem niedrigeren vergessen sie ihrer selbst, sie richten sich mit ihrem Streben auf das Körperliche, werden ebendadurch von diesem festgehalten, einigen sich mit ihm und treten aus der Einheit des Uebersinnlichen in eine Theilexistenz heraus, indem sie sich der Sorge für einen Theil hingeben⁴⁾. Sofern

weiteren Sinn könne den Seelen auch im Intelligibeln λογισμός beigelegt werden). Ebd. die Bemerkung, sie seien ohne Sprache.

1) IV, 4, 2. 398 D. c. 4 Anf. IV, 3, 18 Schl.

2) Vgl. S. 604, 3.

3) IV, 8, 5. 7. 473 D. 475 B. Uebrigens will sich diese Bemerkung mit der S. 649, 1 zu belegenden Behauptung nicht recht vertragen, dass die Seele nach der Rückkehr in's Jenseits die Erinnerung an die irdischen Zustände verliere, denn mit der Erinnerung müsste ihr auch die Belehrung durch das Irdische entschwinden. Die reinsten Seelen hatte schon Philo aus Wissbegierde in's Erdenleben herabkommen lassen; vgl. S. 442, 3.

4) IV, 3, 17. 384 F. IV, 8, 4. ebd. c. 7. IV, 7, 13. Etwas anders III, 9, 2. 357 D: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe. Nach IV, 3, 15 Anf. 17 Anf. treten die Seelen beim Herabsteigen in die Sinnenwelt zuerst in den Himmel, als die dem

nun diese Verbindung mit dem Körperlichen der Seele nicht durch äussere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung entsteht, kann dieselbe allerdings als ihre freie That betrachtet, es kann von der Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligibeln gesprochen werden¹⁾. Diess hebt aber nach Plotin die Nothwendigkeit desselben keineswegs auf, vielmehr ist eben die innere Neigung der Seelen zum Körperlichen selbst ihr Verhängniss: sie werden ohne Wahl und Reflexion, durch einen unwiderstehlichen Trieb, wie mit magischer Gewalt, zu der ihnen bestimmten Zeit in den für sie geeigneten Körper herabgezogen²⁾, indem nach einem ewigen | Gesetze jede in

Uebersinnlichen zunächst liegende Region ein, nehmen hier einen Leib an, und gehen mittelst deesselben in die niedrigeren Regionen fort; der Leib, in den eine Seele eintritt, entspricht aber immer ihrer innern Beschaffenheit.

1) IV, 8, 5 Anf.: οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις . . . ἢ τε ἀνάγκη τό τε ἐκούσιον, ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη . . . οὐδ' ἡ ἀμαρτία, ἐφ' ἣ ἡ δίκη . . . οὐδ' ὅλας τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον αὐ. πᾶν μὲν γὰρ ἰὼν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾷ γε μὴν οἰκεία ἰὼν πάσχον τὰ χεῖρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' οἷς ἔπραξε δίκην. ὅταν δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ἢ ἀναγκαῖον ἀτρίφω φύσεως νόμῳ, τὸ δὲ συμβαῖνον εἰς ἄλλου του χρεῖαν τῇ προύδῳ ἀπαντᾷ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτό, θεὸν εἴ τις λέγοι καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμψωνος οὔτε τῇ ἀληθείᾳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη . . . διττῆς δὲ τῆς ἀμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῇ τοῦ κατελθεῖν αἰτίᾳ, τῆς δὲ ἐπὶ τῇ ἐνθάδε γενομένην κακὰ δρᾶσαι u. s. w. V, 1, 1 Anf.: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς [ταῖς ψυχαῖς] τοῦ κακοῦ ἢ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι. τῷ δὲ αὐτεξουσίῳ ἐπειδὴ περ ἐφάρτησαν ἡσθεῖσαι, πολλῷ τῷ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχρημέναι, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημέναι ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐκείθεν εἶναι u. s. w.

2) IV, 8, 5 s. vor. Anm. Genauer IV, 3, 13. 382 C: τοῦ τότε πέμ-
ποστος καὶ εἰσάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, οὔτε (sc. ἵνα
ἔλθῃ) εἰς τοδί· ἀλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνσταντος (wenn der bestimmte Zeit-
punkt gekommen ist) οἷον αὐτομάτως κἀτεισι καὶ εἰσεισιν εἰς ὃ δεῖ, καὶ
ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὐ παραγενομένου, οἷον κήρυκος παλούντος, κατῆσι
καὶ εἰσεῖν εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰπάσαι τὰ γιγνόμενα, οἷον δυνά-
μεισι μάγαν καὶ ὀλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κτεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι . . . ἴασι
δὲ οὔτε ἐκοῦσαι, οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιοῦτον, ὡς προ-
ελεῖσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας,
ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὲς καλῶν, οὐ λογισμῷ κινούμενοι· ἀλλ' εἰμαρμένον
ἄει τῷ τοιῷδε τὸ τοιόνδε καὶ τῷ τοιῷδε τὸ νῦν, τῷ δὲ τὸ αὐθαίς. KIRCH-
NER'S (S. 121) Bemerkung über diese Stelle: „die magische Nothwendigkeit

den Leib eingeht, der ihrer Beschaffenheit und ihrem Willen entspricht¹⁾; ihr Herabsteigen ist also nicht allein durch ihren eigenen Drang, sondern auch durch eine allgemeine Nothwendigkeit und durch die Rücksicht auf die Gestaltung der Körperwelt bedingt²⁾. Diese drei Gründe fallen aber in Wahrheit zusammen, denn die Natur der Seele ist eben nur deshalb so, weil sie im Weltganzen diese Stelle einnimmt, und ebenso ist ihr Verhältniss zur Körperwelt von dieser ihrer Natur und Stellung nicht verschieden. Das letzte Ergebniss kann daher nur das sein, dass die Seelen in einen Körper eingehen, weil die Seele ihrem Begriff nach das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt bildet, und die Einzel- oder Theilseele ebenso ihrem Begriff nach auf einen bestimmten Theil des Körperlichen bezogen ist.

2. Der Mensch im Zeitleben³⁾.

Da die Seele aus der übersinnlichen Welt stammt, kann sie auch nur geistiger Natur sein. Plotin verwirft daher nicht blos alle materialistischen Vorstellungen über sie, wie diess nicht anders sein konnte, auf's entschiedenste, und er widmet namentlich dem stoischen Materialismus eine eingehende Widerlegung⁴⁾; sondern | er bestreitet auch die Ansichten, welche die Seele zur Harmonie oder zur Entelechie

liege nicht in dem Falle selbst, sondern in der damit verknüpften Strafe⁵⁾, verstehe ich nicht; die Frage ist in demselben lediglich die: wesshalb die Seelen in Leiber herabkommen? und darauf antwortet Plotin: sie kommen αἰτομάτως, so dass man diesen Vorgang mit einer durch magische Anziehung bewirkten Bewegung vergleichen könnte. Eine ähnliche Vorstellungsweise ist uns schon S. 331, 3 bei den Essenern vorgekommen.

1) IV, 3, 12 Schl.: *κάτεισι δὲ οὐκ αἰετὸν τὸ ἴσον [ψυχῆς], ἀλλ' ὅτε μὲν πλεον, ὅτε δὲ ἑλάττω . . . κάτεισι δὲ εἰς ἕτοιμον ἐκάστη κατ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἔκει γὰρ ὅ ἂν ὁμοιωθεῖσα ᾗ, φέρεται, ἢ μὲν εἰς ἀνδραπον, ἢ δὲ εἰς ζῶον ἄλλῃ ἄλλο.* Aehnlich c. 13 Anf.

2) IV, 8, 5. 473 D: *ῥοπῇ αὐτεξουσίᾳ καὶ αἰτίᾳ δυνάμεως* (der absoluten Ursache) *καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὥδε ἔρχεται.*

3) Vgl. hiezu auch SIEBECCK *Gesch. d. Psychologie* I b, 314—342.

4) M. s. hierüber IV, 7, 2—8 (von KIRCHHOFF aus Eus. pr. ev. XV, 22 ergänzt). Ein ausführlicher Auszug daraus bei RICHTER *Neupl. Stud.* IV, 45—54.

ihres Leibes machen, weil sie auch nach dieser Auffassung vom Körper untrennbar, kein selbständiges, eigenartiges, über der Körperwelt stehendes Wesen wäre¹⁾. Er seinerseits erkennt gerade in ihrem Unterschied von allem körperlichen, in ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigen und Göttlichen ihr eigenthümliches Wesen; welches sich ebendesshalb nur da rein darstellt, wo sie sich von aller Gemeinschaft mit dem Körper, den sinnlichen Zuständen und Begierden frei macht²⁾.

Zu dieser unkörperlichen und ursprünglich auch körperlosen Seele ist nun aber durch ihre Verbindung mit einem Leibe etwas fremdartiges hinzugekommen, dem reinen Wesen des Menschen hat sich ein anderes Wesen von entgegengesetzter Beschaffenheit angehängt, die Seele ist aus ihrem natürlichen Element in ein neues versetzt und der Nothwendigkeit eines Doppeltebens, bald im Diesseits bald im Jenseits, unterworfen worden³⁾. Es ist daher im Menschen ein doppeltes Ich, oder wie Plotin auch wohl sagt, eine doppelte Seele, die höhere, welche rein im Uebersinnlichen lebt, und die geringere, die in den Körper und seine Thätigkeit verflochten ist⁴⁾; oder wenn wir lieber wollen: es sind | in einem jeden

1) A. a. O. c. 8. I, 25—28. Kirchh. vgl. Richter a. a. O. 54 f.

2) A. a. O. c. 9 f. u. a. St.

3) IV, 4, 14. 657 C: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετιμήμεθα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνῃ τῇ ἀνθρώπῳ προσελέλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων, καὶ εὐρὼν ἡμᾶς . . . περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν u. s. w. I, 1, 9 Schl.: ἀτρεμήσει οὐκ οὐδὲν ἥτιον ἢ ψυχὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόριβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρημένων u. s. w. Dasselbe, mit Hinweisung auf Plato Rep. X, 611 C, ebd. c. 12. 6 E f. IV, 8. 4. 472 E: γίνονται οὖν [sc. αἱ ψυχαὶ] οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τὴν τε ἐκεῖ βίον τὴν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι. VI, 3. 1. 617 A: bei der Aufzählung der sinnlichen Dinge muss man die Seele ausscheiden, ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλούμενος τοὺς πολίτας συντάξαι πόλεώς τινος . . . τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρὶς.

4) I, 1, 10. 6 A: διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἣ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἦδη. θηρίον δὲ ζῶον ἐν τῷ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἄνθρωπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἱ δὲ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἰδρυνται. Aehnlich c. 7. 4 F. I, 4, 16 (Unterscheidung des αὐτὸς und des προσεξεγμένου). VI, 7, 5. 698 A: es ist in uns eine doppelte Seele (ein doppelter Mensch), die göttlichere und diejenige, welche sich des Körpers unmittelbar bedient; diese ist ein Abbild und Anhängsel von jener; die höhere Seele tritt nicht aus dem Intelligibeln

drei Menschen, jeder ist eine unsichtbare Welt, die aus dem Intelligibeln in die sinnliche Erscheinung, aus dem Nus in die Leiblichkeit sich erstreckt, die Seele steht in der Mitte zwischen einem höheren und einem niedrigeren, und ihre Thätigkeit richtet sich bald auf dieses, bald auf jenes, bald auf das mittlere¹⁾. Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch, der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur²⁾. Durch sie ist unsere Seele der Seele des All verwandt und gleichartig³⁾, sie ist die reine Form, welche vom Sinnlichen nicht berührt wird⁴⁾, | sie hat die göttliche Vernunft nicht

heraus. IV, 3, 19. 386 C (zu PLATO Tim. 35 A. 41 D): ἄλλο ἄρα ἐκάτερον, τὸ ἀμερίστον καὶ μεριστόν. Der höhere Theil der Seele wird nach platonischem Sprachgebrauch (Rep. IX, 589 A) auch als der *ἑνδον* oder *ἑσω ἄνθρωπος* bezeichnet, II, 10 Schl. V, 1, 10. 491 B. Derselben Bezeichnung bedient sich bekanntlich auch Philo und das N. T.

1) II, 9, 2. 201 B: ψυχῆς δὲ ἡμῶν [sc. θεϊκῆς] τὸ μὲν αἰεὶ πρὸς ἐκείνοις τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· φύσεως γὰρ οὕσης μιᾶς ἐν δυνάμει πλείοσιν ὅτι μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρειν τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ἔντος, ὅτι δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθέλκυσθαι συνεφεύχυσσασθαι τὸ μέσον. V, 3, 3. 499 A: τοῦτο γὰρ [τὸ λογιζόμενον] ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμει διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6. 698 B: καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος [ἔχει ἐν μνήμῃ] τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον (die Idee des Menschen). ἐλλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ . . . καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ (jeder Einzelne ist vernünftig u. s. f., je nachdem seine Thätigkeit von dem vernünftigen u. s. f. Menschen in ihm ausgeht), καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸς οὐκ ἔχει. III, 4, 3. 284 G: ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτῇ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἔσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μενομεν τῷ μὲν ἄλλῃ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδημένοι τῷ κάτω οἷον ἀπόρροϊαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνεργεῖαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττουμένου.

2) I, 1, 7. 4 F: ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν [sc. ἄνωθεν] ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῳῳ . . . μικτόν μὲν τὰ κάτω τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδόν· ἐκεῖνα δὲ τὸ λεοντώδες καὶ τὸ ποικίλον ὅλως θηρίον (PLATO Rep. IX, 588 C).

3) IV, 7, 12 vgl. II, 1, 5. 90 E (oben 596, 3): die himmlische Seele und unsere Seelen stehen dem Schöpfer zunächst.

4) I, 1, 2. 1 C: εἰ ταῦτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῇ εἶναι, εἰδός τι ἂν εἴη ψυχῇ ἄδεικτον τούτων ἀπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ἃν ἐποιστικὸν ἄλλῳ u. s. w.

blos über sich, sondern zugleich ihrem ganzen Umfang nach in sich¹⁾; sie bleibt auch während des Zeitlebens im Intelligibeln, und lässt nur die niedere Seele, gleichsam an ihr hängend, in die Sinnenwelt herabreichen²⁾. Nichtsdestoweniger hat Plotin das Wesen dieses Höheren nirgends ausführlicher untersucht; und auch wenn er uns sagt, dass in demselben wieder zwei Theile zu unterscheiden seien, der Nus und die Seele im engeren Sinn, dass dem Nus die unmittelbare Anschauung des Göttlichen eigne, der Seele das vermittelte Denken, dass die Ideen in jenem zur Einheit zusammengefasst seien, in dieser entwickelt und gesondert, dass sich jener zu dieser verhalte, wie die Form zum Stoffe³⁾, so kämen wir damit | schwerlich viel weiter, wenn uns nicht die

1) I, 1, 8 Anf.: πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς [sc. ἔχει ἡ ψυχὴ]; ... ἡ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἰδίον ἢ (und diess ist offenbar Plotin's Meinung) καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἰδίον. κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἰς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἰδίον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ.

2) VI, 7, 5 Schl.: οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ [ἡ θειότερα ψυχὴ], ἀλλὰ συναπαμεινῶν οἷον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω, συμμειξάσα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. IV, 8, 8 Anf.: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδν, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰε'· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ u. s. w. III, 4, 3; s. S. 632, 1. IV, 7, 13; s. S. 634, 1. Daher IV, 3, 12 Anf., mit Anspielung auf den bekannten homerischen Vers: ἔψαθ' αὖ μὲν μέγρι γῆς [αἰ ψυχὰς], κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

3) V, 1, 10. 491 A: ὥσπερ δὲ ἐν τῇ φύσει (im Weltganzen) τριτὰ ταῦτά ἐστι τὰ εἰρημένα (das Eine, der Nus und die Seele), οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ παρ' ἡμῖν ταῦτα εἶναι . . . ἔστι τὸ νυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θείον τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὅποια πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ τοῦν ἔχουσα. νοῦς δὲ ὁ μὲν λογισζόμενος ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. τὸ δὲ λογισζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς . . . χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιτο· οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὐ ἰδρύσομεν u. s. w. Vgl. c. 11. V, 3, 3. 498 C (vgl. S. 665, 1 und folg. Anm.): ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι. V, 9, 3. 557 C: ζητήσεις δ' αὐ καὶ τὴν ψυχὴν πότερα τῶν ἀπλῶν ἤδη ἢ ἐνι τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ὕλη τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νοῦς ὁ ἐν αὐτῇ. I, 1, 8 (nach dem Anm. 1 angeführten): ἔχομεν οὖν καὶ τὰ εἰδη διχῶς, ἐν μὲν ψυχῇ οἷον ἀνεκλεγμένα καὶ οἷον κεχωρισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ πάντα. Wenn in der ersten von diesen Stellen eine Dreiheit geistiger Kräfte gezählt wird, so geschieht diess nur wegen der Parallele mit den drei metaphysischen Principien, es entsteht aber dadurch eine offenbare Verwirrung, denn das λογίζεσθαι im eigentlichen Sinn ist nicht Sache des νοῦς.

Analogie des allgemeinen Verhältnisses, welches zwischen dem Nus und der Seele als metaphysischen Principien stattfindet, und die Vergleichung der aristotelischen Lehre vom doppelten Nus einige Anhaltspunkte an die Hand gäbe. Auch mit diesen lässt sich aber aus der Unklarheit nicht herauskommen, welche in der ganzen Anlage des plotinischen Systems begründet ist, dass der Nus zugleich unsere Vernunft und ein über uns stehendes Wesen sein soll, und dass die Seele bald in ihrem Unterschiede vom Nus bald in ihrer Einheit mit demselben dem Ich gleichgesetzt wird¹⁾.

Wie ist es nun aber möglich, dass aus diesem durchaus übersinnlichen Wesen und aus dem Leibe Ein lebendiges Ganzes wird, und wie haben wir uns die Erscheinungen

1) M. vgl. unter den im vorhergehenden angeführten Stellen einerseits II, 9, 2. III, 4, 3. I, 1, 7. VI, 7, 5. IV, 8, 8. V, 1, 10. I, 1, 8, andererseits V, 3, 3 und IV, 7, 13: *ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθής ἐν τοῖς νοητοῖς ζῶν μόνον νοερὰν ἔχων ἐκεῖ αἰεὶ μένει. οὐ γὰρ ἐνὶ ὁρμῇ οὐδ' ὄρεξις. ὁ δ' ἐν ὄρεξιν προσλάβη ἑφεξῆς ἐκείνῳ τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὀρέξεως οἶον πρόεισιν ἤδη ἐπιπλέον καὶ κοσμεῖν ὁρεγόμενον καθ' αὐτὴν ἐν τῷ εἶδεν . . . ποιεῖν σπεύδει καὶ δημιουργεῖ.* Richtet sich nun dieser Trieb auf das Ganze (denn diess scheint die Meinung des lückenhaften Textes), so bleibt die Seele ausser der Sinnenwelt bei der Seele des Weltganzen, und sorgt mit ihr für das All; *μέρος δὲ διοικεῖν βουλευθεῖσα μονομένη καὶ ἐν ἐκείνῳ γιγνομένη ἐν ᾧ ἔστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη. ἀλλὰ τι καὶ ἔξω σώματος ἔχουσα . . . αὐτὴ δὲ ὅτε μὲν ἐν σώματι, ὅτε δὲ σώματος ἔξω, ὁρμηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα τοῦ ἐνεργεῖα, νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ καὶ διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος καὶ διακοσμοῦντος.* Sehr bezeichnend spricht sich die Unklarheit des Verhältnisses von Seele und Nus V, 3, 8. 498 D aus: *τί οὖν καλεῖται ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρόν εἶναι; οὐδέν, φήσομεν. ἀλλ' ἐτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; (ist dieses, der reine Nus, noch ein Theil der Seele zu nennen? — so nämlich, als Frage, sind die Worte zu fassen). ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν, φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμιν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον· διὸ καὶ προσχρώμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχρώμεθα, διανοία δὲ αἰεὶ (der διάνοια, der Reflexion, bedienen wir uns immer, des Nus nicht immer)· καὶ ἡμέτερον μὲν χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον.* Dieses *προσχρῆσθαι* aber bestehe nicht darin, dass wir der Nus werden, sondern darin, dass wir τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ ihm nachsprechen (*κατ' ἐκείνον φετέγγεσθαι*), was er über uns stehend (s. o. 632, 1) uns mittheile. — Der Nus soll uns also gehören und nicht gehören, er soll kein Theil unserer Seele und doch unser Nus sein. Das Verhältniss des νοῦς zur διάνοια wird S. 664 f. besprochen werden.

dieser Einheit, die sinnliche Empfindung, die Begierde u. s. f., zu erklären? Diese Fragen waren für Plotin nicht leicht zu beantworten, denn durch seinen einseitigen Spiritualismus hat er sich wirklich die Mittel zu ihrer genügenden Lösung abgeschnitten. Indessen wissen wir bereits, wie er der gleichen Schwierigkeit bei der allgemeineren Untersuchung über die Verbindung der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt zu entgehen sucht, indem er auf eine substantielle Gegenwart des Intelligibeln im Sinnlichen verzichtet, dafür aber beide als Ursache und Wirkung verknüpft sein lässt. Den gleichen Ausweg schlägt er auch hier ein. Die Seele geht ihm zufolge nicht selbst in den Körper ein, sondern sie lässt nur eine Art von Licht oder Wärme von sich ausgehen, wodurch der Leib belebt und zu einem Abbild des körperlosen Menschen gestaltet wird¹⁾. Fragen wir daher, auf welche Art die Seele im Leibe ist, so antwortet Plotin: sie ist in ihm nicht so, wie der Körper im Raume, nicht so, wie die Eigenschaft im Substrat, nicht so, wie der Theil im Ganzen oder das Ganze in den Theilen, nicht so endlich, wie die sinnliche Form in der Materie; sie ist vielmehr in ihm, wie die wirkende Kraft in ihrem natürlichen Organ²⁾, oder wie das Feuer in der erwärmten und | beleuchteten Luft: wesshalb

1) I, 1, 7 Anf.: wie kann das aus Seele und Leib zusammengesetzte (τὸ συναμφότερον) bewegt werden, wenn die Seele als solche es nicht wird? ἢ τὸ συναμφότερον ἔσται τῆς ψυχῆς τῷ παρῆναι, οὐχ αὐτὴν δοῦσαν τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφότερον ἢ εἰς θάτερον, ἀλλὰ ποιούσαν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιούτου καὶ τινος οἷον φωτός τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζῴου φύσιν ἑτερόν τι, οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζῴου πάθη εἰρηται. Vgl. c. 8. 5 B (von der Weltseele): φαντάζεται τοῖς σώμασι παρῆναι ἐλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιοῦσα οὐκ ἐξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ εἰδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. πρῶτον δὲ εἰδωλον αἰσθησις ἢ ἐν τῷ κοινῷ. εἴτα ἀπὸ ταύτης αὐτῷ πᾶν ἄλλο γένος λέγεται ψυχῆς ἑτερον ἂν ἑτέρου αἰεὶ καὶ τελευτῇ μέχρι γεννητικοῦ καὶ αὐξήσεως. VI, 4, 15. 657 C: σώματος . . . τῇ οἷον γειτονεῖα καρπωσαμένου τι ἔχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμοσις τινὸς ἢ ἐλάμψεως ἐλθούσης. V, 7, 5. 697 B: ἢ δὲ ψυχὴ . . . ἅτε οὐσα . . . ἄνευ τοῦ σώματος ἄνθρωπος ἐν σώματι δὲ μορφώσασα καθ' αὐτὴν καὶ ἄλλο εἰδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα. Vgl. S. 697, 4.

2) So schon Aristoteles; vgl. B. II b, 486³ f.

es allerdings genauer wäre, wenn man nicht sagte, die Seele sei im Leibe, sondern der Leib sei in der Seele¹⁾. Und da nun weder alle Kräfte der Seele von der Art sind, um auf den Leib zu wirken, noch auch alle Theile des Leibes der gleichen seelischen Einwirkung bedürfen, so kann, strenggenommen, nur die Gegenwart gewisser psychischer Kräfte, theils im ganzen Leib, theils in bestimmten Organen behauptet werden²⁾. Doch will Plotin damit nicht eine wirkliche Vertheilung der Seele an die verschiedenen Organe lehren, sie soll vielmehr immer als Ganzes wirken, wenn auch nicht jedes Organ alle ihre Kräfte aufnehmen kann³⁾.

Indessen sind hiemit noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben, selbst wenn man die Denkbarekeit dieser Bestimmungen zugibt. Die Seele wirkt im Leib und durch den Leib, aber wer ist das eigentliche Subjekt dieser Wirkung? Der Leib als solcher kann es nicht, oder wenigstens nicht allein sein, denn Empfindung, Begierde u. s. f. sind keine bloß körperlichen Bewegungen; ebensowenig scheint es aber auch die Seele sein zu können, denn | wie sollte sie von körperlichen

1) IV, 3, 20—23; vgl. besonders c. 21. 388 A: τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ. c. 22 Anf.: γατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρῆναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ αἵματι· καὶ γὰρ αὐτὴ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δὲ ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἐσθίει μὲν αὐτὸ τὸ δὲ παραρθεῖ, καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν τῷ φῶς ἀπὸ τῆς οὐδὲν ἔχον... ὥστε ὁρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν ὡς ὁ αἷρ ἐν τῷ φωτὶ ἤπειρ τὸ φῶς ἐν τῷ αἵματι. VI, 4, 16: das Sein der Seele im Leibe ist nicht räumlich zu verstehen, die Seele bleibt an ihrem Ort, nur der Leib ist es, der an ihr Antheil bekommt, aber doch ist diese Verbindung mit dem Leibe vom Uebel, weil ihre Wirksamkeit dadurch auf den Leib beschränkt wird. Vgl. hiesu S. 590.

2) IV, 3, 22 f.

3) IV, 3, 3: die Einzelseelen sind nicht in derselben Weise Theile der allgemeinen Seele, wie etwa die Seele im Finger ein Theil von der ganzen Seele des Menschen genannt werden könnte; denn im letztern Fall (374 B) ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἢ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Es entstehe daher hier keine wirkliche Theilung, ἐπεὶ καὶ οἷς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόνον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὡσὶ λεπτέον παρῆναι (ἄλλων δὲ [der Stoiker] τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτό, καὶ ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ἅπασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι u. s. w. IV, 2, 1 Schl. s. o. 590, 6.

Zuständen berührt werden? Plotin kann nicht umhin, diess selbst zu bemerken. Da die Seele, sagt er¹⁾, bei ihrer Einwirkung auf den Körper doch für sich bleibt, so kann kein Uebles, was der Mensch thut oder leidet, auf sie zurückgeführt werden; überhaupt aber kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Theil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (ein *εἶδος*), einer Form aber können wir keinerlei Unordnung oder Leiden beilegen²⁾. Wie sind dann aber die leidentlichen Zustände, die Affekte, die Begierden, die Empfindungen zu erklären? Die Antwort Plotin's ist in allen diesen Fällen Eine und dieselbe: blos der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihm vorgeht, wahrnehmen. Wenn wir körperliche Lust oder Unlust empfinden, so ist es nur der Leib und das animalische Lebensprincip³⁾, worin diese Zustände sind, die Seele hat von denselben eine leidenslose Wahrnehmung: die Unlust entsteht, wenn eine Losreissung des Körpers von der Seele, die Lust, wenn eine Verbindung des Körpers mit der Seele wahrgenommen wird; was diese Zustände wahrnimmt, ist die Seele, das Subjekt derselben dagegen ist nur das aus dem Leib und dem Schattenbild der Seele zusammengesetzte: in diesem entsteht Schmerz, wenn seine Zusammensetzung zerrissen, Lust, wenn sie befestigt wird⁴⁾. Dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung: nicht die sinnlichen Dinge selbst sind es, die von der Seele wahrgenommen werden, sondern nur die Eindrücke, welche

1) I, 1, 9 Anf.

2) III, 6, 1. 4. Der Titel dieser Schrift lautet: π. ἀπαθείας τῶν ἀσωμάτων.

3) „Φύσις“ vgl. S. 595, 1. 635, 1. Die Bedeutung des Worts schliesst sich an den stoischen Sprachgebrauch (1. Abth. S. 192, 3^a) an.

4) IV, 4, 18. c. 19 Anf.: εἶναι μὲν ἀλήθδ' ὄνα γινώσιν ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γινώσιν ζῶου ἰνδάλματος ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αὐτ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γινῶσις τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς . . . καὶ ἡ γινῶσις μὲν ἐκεῖνο (λέγω δὲ τὸ ἡλγύνθη τὸ πέπονθεν ἐκεῖνο) . . . ἡσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐφεξῆς οἷον κείσθαι· πᾶσα δὲ ἡσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα.

die Dinge auf ihre Sinnlichkeit hervorgebracht haben ¹⁾; und eben desshalb bedarf sie der Sinneswerkzeuge als des vermittelnden (*μέσον ἀνάλογον*) zwischen ihr selbst und dem Objekt, weil sie für sich vom Körperlichen nicht afficirt werden kann ²⁾. Die Wahrnehmung ist daher nicht ein Abdruck der Gegenstände in der Seele, sondern ein Innwerden der von ihnen bewirkten sinnlichen Zustände, und die Seele selbst verhält sich darin nicht leidend, sondern thätig, wie immer ³⁾. Erst mit dem Gedächtniss treten wir in den Kreis der Thätigkeiten ein, welche der Seele allein angehören; es beruht nämlich nach Plotin nicht auf dem Zurückbleiben sinnlicher Eindrücke, sondern auf einer geistigen Thätigkeit ⁴⁾. Aber doch kommt es nur solchen Wesen zu, welche einem Wechsel und einem Zeitleben unterworfen sind, und nicht das Denken, sondern die Einbildungskraft (*φανταστικόν*) ist das Seelenvermögen, dem es angehört. Es ist aber eine doppelte Einbildungskraft zu unterscheiden, die der niederen und die der höheren Seele: jene bewahrt die sinnlichen Bilder, diese die Gedanken; unserem Bewusstsein verbirgt sich jedoch diese Zweiheit fast durchaus ⁵⁾. Dagegen gehört die sinnliche Begierde (*ἐπιθυμία*) wieder zu jenen Erscheinungen, die zwischen seelischem und leiblichem zweideutig in der Mitte stehen. Der Leib für sich würde überhaupt kein Verlangen empfinden, die Seele für sich kein Verlangen nach sinnlichem; dieses kann ursprünglich nur dem Leibe zukommen, welcher durch

1) I, 1, 7. 4 E: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δύναμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζῳῳ τύπων ἀντιληπτικὴν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἦδη ταῦτα.

2) IV, 4, 23. 416 A.

3) III, 6, 2. 305 A. IV, 6, 1 f., besonders c. 2 Anf.: τοῦτο γὰρ δυνάμει, οὐ τὸ παθεῖν, ἀλλὰ τὸ δυνηθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τίταται ἐργάσασθαι. Gesicht, Gehör u. s. f. sind nicht *πείσεις*, sondern *ἐνέργεια* περὶ ὧ ἐνίσαι, es sind (458 C) τὰ μὲν πάθη, τὰ δ', ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γνώσεις ἄλλαι τῶν παθῶν οὔσαι. Fragt man freilich weiter, so kommt man auf sehr unzulängliche Vorstellungen, wenn Plotin hier z. B. über das Hören sagt, durch die Stimme werden gewisse Figuren in der Luft gebildet, welche die Seele lese.

4) IV, 6, 3.

5) Näheres hierüber IV, 3, 25—32, eine Untersuchung, welche, wie Plotin's psychologische Erörterungen überhaupt, im einzelnen manche treffende Wahrnehmung liefert.

seine Verbindung mit der Seele eine mehr als bloß körperliche Bewegung erhalten hat. Durch | diese Bewegung des Leibes erzeugt sich ein Begehren in dem benachbarten untersten Theil der Seele (*ἡ ψυχὴ ἡ ἐγγύς, ἣν δὲ φύσιν φαμέν τὴν δοῦσαν τὸ ἔχνος*). Die Wahrnehmung dieses Begehrens bringt in der (höheren) Seele eine Vorstellung hervor, in Folge deren sie nun die Begierde entweder befriedigt oder zurückdrängt. Das leidende ist auch hier nur der Körper, die Begierde selbst aber entsteht in dem sinnlichen Theile der Seele (der *φύσις*) in Folge seiner Sorge für den so afficirten Körper¹⁾. Der körperliche Hauptsitz der Begierde ist (nach Plato) in der Gegend der Leber²⁾. Aehnlich verhält es sich mit dem Muthes (*θυμός*), dem Plotin, mit Plato, im Herzen seinen Sitz anweist, ohne im übrigen der platonischen Beschreibung desselben etwas erhebliches beizufügen. Seine eigenthümliche Aeussereung ist der Zorn; mag dieser nun aber in letzter Beziehung aus körperlichen Zuständen oder aus dem Gedanken an ein erlittenes Unrecht entspringen, so besteht er doch immer zunächst in einer Erregung des Blutes und der Galle, welche entweder von der Seele empfunden wird, und in dieser ein Widerstreben gegen die Ursache des unangenehmen körperlichen Zustandes hervorruft, oder welche umgekehrt ihrerseits durch die Vorstellung des Unrechts hervorgerufen wird³⁾. Aber auch die höheren Thätigkeiten der ethischen Tugend werden nur dem Gemeinsamen, nicht der Seele für sich beigelegt⁴⁾, und ebendahin müssen wir, scheint es, den Ursprung des Selbstbewusstseins verlegen. Denn so nachdrücklich auch Plotin ausführt, dass es dem Nus ursprünglich zukomme, sich selbst zu denken⁵⁾, so sagt er doch auch wieder: der Nus und die höhere Seele könne wirken, wenn wir uns dessen auch nicht bewusst seien, denn das Bewusstsein sei nur der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahr-

1) IV, 4, 20.

2) IV, 4, 28. 420 C.

3) A. a. O. 420 C ff.

4) I, 1, 10. 6 B: *αἱ δὲ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσει ἔθελαι δὲ ἐπιγινόμεναι καὶ ἀσκήσεσι τοῦ κοινού* (sind die Sache des *κοινόν*) *τούτου γὰρ αἱ καλῆαι, ἐπεὶ καὶ φρόνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλαιοι.*

5) V, 3, 1. c. 3 ff. vgl. S. 570, 4. 5.

nehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele | vermittelt¹⁾. Wird endlich die Seele als solche auch von der Schuld des Irrthums befreit, und nur das „Gemeinsame“ damit belastet²⁾, so erhellt nur um so mehr, welche Rolle dieses Gemeinsame hier spielt; nur um so unerklärlicher wird es aber freilich auch, dass die Seele eine Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Körper eingeht, und dass aus dieser Verbindung gemeinsame Lebenszustände entstehen, für die doch weder der Leib noch die Seele das eigentliche Subjekt sein soll.

Wurzeln diese Schwierigkeiten zu tief in Plotin's System, als dass ihm ihre Ueberwindung möglich sein konnte, so scheint er an einem andern Punkte, bei der Frage nach dem freien Willen, die Schwierigkeiten, trotz aller früheren Verhandlungen über diesen Gegenstand, theils gar nicht theils nur unvollständig bemerkt zu haben. Dass der Wille frei, dass die Tugend herrenlos sei, dass jeder die Schuld seiner Handlungen selbst trage, diess ist Plotin, wie der ganzen platonischen Schule, eine der gewissesten und wichtigsten

1) I, 4, 9 Schl.: *ἐνεργοῦντος ἐκείνου [τοῦ νοοῦντος] ἐνεργοῦμεν ἂν ἡμεῖς.* (c. 10) *λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ ὁτιοῦν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὥσπερ μέσης περὶ ταῦτα ἐνεργεῖν δεῖ καὶ περὶ τούτων. αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσῃ καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντιλήψις εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ἐνεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ.* Wie nun der Gegenstand um nichts weniger wirklich ist, wenn der Spiegel weggenommen wird, so finde auch die Thätigkeit der Seele um nichts weniger statt, wenn der Spiegel des Selbstbewusstseins durch körperliche Störungen zerschlagen werde. Vgl. IV, 4, 4. 399 B. M. vgl. hiemit, was Plotin über den Zustand der Ekstase und das Leben nach dem Tode sagt.

2) I, 1, 9: wenn die Seele als solche fehlerlos ist, wie ist ein Irrthum und ein fehlerhaftes Handeln möglich? Die Antwort (5 D) lautet: *ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία οὐσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ κρίσιν . . . ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐφήψατο* [sc. τοῦ πράγματος] *ἢ οὐ, ὥστε ἀναμάρτητος* (er hat entweder eine Vorstellung von der Sache, oder er hat keine, aber er hat keine falsche Vorstellung über sie; vgl. Aristoteles Th. II b, 190, 4³⁾) *ἢ οὕτω δὲ λεπτέον ὥς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὐ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν . . .* Die Thätigkeit der höheren Seele ist nur das Denken; *αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρημένων καὶ τῶν τοῦ κοινοῦ (ὃ τι δῆποτε ἐστὶ τοῦτο) παθημάτων.*

Wahrheiten¹⁾, eine Thatsache, welche im Wesen des Menschen so unmittelbar begründet ist, dass Plotin geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbstständigen und selbstthätigen Subjekte, sondern nur von aussen bewegte Theile der Welt²⁾. Aber seine weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete sind nicht sehr gründlich ausgefallen. Die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Vorsehung oder dem Weltzusammenhang wird nur ganz im allgemeinen mit der Bemerkung beantwortet: die Tugend sei frei, aber ihre Werke seien in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten³⁾, jeder spiele seinen eigenen Charakter, aber er werde von dem Dichter des Welt drama's genau in der Rolle verwendet, für die er am besten taue⁴⁾. Ferner wiederholt sich auch bei Plotin der Widerspruch der platonischen Lehre, dass zwar die Tugend herrenlos und das Böse selbstverschuldet sein soll, dass aber doch zugleich gesagt wird, alles Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige Handeln sei ein freies⁵⁾, ja strenggenommen habe die Freiheit nur in der reinen, gar nicht auf's Handeln gerichteten Vernunftthätigkeit ihren Sitz⁶⁾; und es wird kaum genügen, wenn zur Lösung dieses Widerspruchs bemerkt wird: wer seiner Natur folge, sei frei, denn er sei von keinem andern abhängig, wer nach dem Guten strebe, der thue diess immer

1) M. vgl. z. B. II, 3, 9. 15. 142 B. 145 G. IV, 4, 39 Anf. III, 1, 7 f., wo die platonischen Aussprüche: ἀρετὴ ἀδέσποτον, αἰτία ἐλομένου u. s. f. wiederholt werden.

2) III, 1, 4. 231 C: wenn alles der Nothwendigkeit unterworfen ist, ἐν ἔσται τὰ πάντα. ὥστε οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοί, ἀλλ' ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλευματα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς u. s. w. c. 5. 231 F (gegen astrologischen Fatalismus): πρὸς δὴ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκείνο ῥητέον, ὅτι καὶ οὗτος . . . ἐκείνοις ἀνατίθῃσι τὰ ἡμέτερα, βουλὰς καὶ πάθη κακίας τε καὶ ὀρμᾶς, ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδούς λίθοις φερόμενοις καταλείπει εἶναι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι παρ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.

3) IV, 4, 39.

4) III, 2, 17 ziemlich weitläufig ausgeführt.

5) I, 8, 5. 75 E. III, 1, 9 f. III, 2, 10 Anf. VI, 3, 3. c. 7 Anf. Das ganze achte Buch der sechsten Enneade handelt über das ἐφ' ἡμῖν, zunächst mit Beziehung auf die Frage, ob den Göttern freier Wille beizulegen ist.

6) VI, 8, 5. c. 7 Anf.

freiwillig¹⁾), andererseits | hebe aber die Unfreiwilligkeit des Fehlers die eigene Urheberschaft des Thäters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst thue²⁾). Wenn wir endlich bei Plato und Aristoteles eine genauere Bestimmung darüber vermisst haben, welchem Theil der Seele der freie Wille eigentlich angehört, so setzt uns auch Plotin hieüber nicht in's klare. Sofern wir an der Identität des Freien mit dem Vernünftigen, des Ich mit dem Nus festhalten, müsste der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen, und hie mit würde es wohl übereinstimmen, dass die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihre Lebenslose mit Freiheit wählen sollen. Anderntheils will es aber dazu nicht passen, dass gerade das Böse vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird³⁾), denn die Seele als solche soll ja irrthums- und fehlerlos sein. So sitzen wir auch hier am Ende zwischen den zwei Stücken nieder, in welche die Einheit des menschlichen Wesens unserem Philosophen immer wieder auseinanderbricht⁴⁾).

1) VI, 8, 4. 737 B.

2) III, 2, 10.

3) Z. B. III, 1, 4 Schl.: *ἀλλὰ γὰρ δεῖ καὶ ἑκαστον ἑκαστον εἶναι καὶ πράξεις ἡμέτερας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου κακὰς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις παρ' αὐτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γοῦν τῶν αἰσχρῶν ποίησιν ἀνατιθέσθαι*. Vgl. die Nachweisungen, die S. 618 f. aus Anlass der Theodicee gegeben wurden.

4) Einige weitere psychologische Bestimmungen werden uns, wie bemerkt, später noch begegnen. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der plotinischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen gibt VACHEROT I, 545 ff. Doch legt derselbe, wie ich glaube, unserem Philosophen eine zu entwickelte und zu fest schematisirte Theorie bei, und auch der neuplatonischen Schule überhaupt lässt sich das psychologische Schema nicht zuschreiben, in dem VACHEROT III, 360 ihre Seelenlehre zusammenfasst:

- 1) Vermögen des Leibes: Bewegung, Ernährung, Reproduktion, Leiden;
- 2) Vermögen des animalischen Principis (*ζῷον*): Begierde, Sinnesempfindung;
- 3) Vermögen der Seele: Einbildungskraft, Gedächtniss, Meinung, Reflexion (*λογισμός*), Vernunft, Wille;
- 4) Vermögen des Nus: Denken, Contemplation;
- 5) Vermögen des Göttlichen im Menschen: die Liebe, die Ekstase. Ein Theil dieser sog. Vermögen bezeichnet gar keine Vermögen, sondern Thätigkeiten, bei andern ist die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, willkürlich und unlogisch; wie kann endlich das obige Schema der alexandrinischen Schule schlechtweg beigelegt werden, da die Vertreter dieser Schule unter einander in dieser Beziehung gar nicht durchaus übereinstimmen?

Kommt es aber selbst während des irdischen Lebens zu keiner wahren Einheit der Bestandtheile, aus denen der Mensch | zusammengesetzt ist, so werden diese mit dem Ende desselben unmittelbar wieder auseinandergehen, und es wird

3. die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die über-
sinnliche Welt

erfolgen.

Es ist diess eine einfache Folge aus allem bisherigen. War die Seele vor diesem Leben ohne den Körper, so wird sie auch nach demselben ohne ihn sein können, und ist das gegenwärtige Leben eine Störung ihres ursprünglichen Zustandes, so werden wir in dem Verlassen dieses Lebens nur die Rückkehr in ein höheres und naturgemässeres Dasein erblicken können. Insofern hätte sich Plotin, von seinem Standpunkt aus, aller Beweisführung für ein Fortleben nach dem Tode ent schlagen können. Indessen hat er nicht unterlassen, auch dieser Forderung in einer eigenen Schrift¹⁾ zu genügen, für die ihm aber freilich Plato wenig neuen Stoff übrig gelassen hat. Er zeigt ausführlich, dass die Seele nichts körperliches, mithin auch nichts zusammengesetztes, mithin unauflöslich sei²⁾; er wiederholt die platonischen Sätze von der Unvergänglichkeit dessen, was Princip des Lebens und der Bewegung ist (c. 9); er verweist uns auf diejenigen Zustände und Thätigkeiten, in denen die Seele ihr Wesen rein darstelle, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ihr Heimathsrecht in einer höheren Welt bekunde (c. 10); er bemerkt endlich, wenn alle Seelen sterblich wären, so müsste längst alles in's nichts zurückgesunken sein, sei aber irgend eine, z. B. die Weltseele, unsterblich, so müsse es unsere Seele, da sie gleiches Wesens sei, auch sein (c. 12). So wesentlich es aber hienach der Seele ist, unsterblich zu sein, so undenkbar ist eine Wiederherstellung des Körpers, eine Verewigung des Kerkers, in dem sich die Seele jetzt be-

1) π. ἀθανασίας ψυχῆς. Enn. IV, 7.

2) A. a. O. c. 2—8 vgl. 11. 12. I, 1, 2, wo die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Leidenslosigkeit, und diese daraus bewiesen wird, dass sie reine Form ist.

findet; wesshalb wir es ganz in der Ordnung finden werden, wenn der Auferstehungsglaube unserem Philosophen nicht weniger anstössig ist, als er der griechischen Denkweise überhaupt war¹⁾. |

Anders verhält es sich mit der verwandten Lehre, welche Plotin von Plato und den Pythagoreern entlehnt hat, der Lehre von der Seelenwanderung. Diese passt vollkommen in sein System. Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit haben, naturgemäss darin festgehalten und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am besten für sie taugt²⁾. Die Seele durchwandelt in den verschiedensten Gestalten die ganze Welt, und jede dieser Gestalten ist durch die in ihr

1) III, 6, 6. 310 A: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγγήγορσις ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος μεταστάσις ἐστὶν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον οἷον ἐξ ἐτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθής, ὥπως ἀπὸ τῶν σωμάτων.

2) IV, 3, 13 Anf.: τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δίκη οὕτως· ἐν φύσει κρατούσῃ λέγειν ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστὶν ἕκαστον γεγόμενον εἰδωλὸν προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου. c. 15 Anf.: die Seelen kommen in Körper αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσκρινόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐκ ἤρκειεν αἶραι ἐντεθῆναι διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελκομέναις ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη. γίνονται δὲ διάφοροι u. s. f. c. 24 Anf.: ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται [ἡ ψυχὴ]; ἡ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἐστὶ οὐδ' ἐστὶ τὸ δεχόμενον ὁπωσοῦν... ὄντος δὲ πολλοῦ καὶ ἑκάστου τόπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἤκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἤκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὐσί δίκης... φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσχων [sc. τὴν δίκην] ἀγνοῶν ἐφ' ᾧ παθεῖν προσήκει ἀσάτως μὲν τῇ φορᾷ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευτῶν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμῶν οἷς ἀντίτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐνέπεσεν, ἐκουσίῳ τῇ φορᾷ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Dass der Eintritt in die Leiber kraft eines unwiderstehlichen innern Zuges erfolgen soll, ist schon S. 629, 2 bemerkt worden.

vorherrschende Thätigkeit bestimmt. Im Menschen nun sind mehrere verknüpft, er führt neben dem höheren auch ein animalisches und vegetatives Leben; verlässt die Seele den Leib, so wird sie dasjenige, worauf sich ihre Thätigkeit vorzugsweise gerichtet hat¹⁾. So mag es denn allerdings geschehen, dass eine Seele in Folge ihrer ausgezeichneten Schlechtigkeit ganz in die Materie versinkt und in untermenschlichen Zuständen erstirbt²⁾, dass sie vom menschlichen in einen thierischen, selbst in einen Pflanzenleib übergeht³⁾; wobei Plotin die aristotelische Einwendung, dass eine Menschenseele (der λόγος ἀνθρώπου) nicht zur Thierseele werden könne, mit der Bemerkung abwehrt: da die Seele an sich alles sei, so könne sie auch alles werden, je nachdem sie das eine oder das andere Element in sich zum beherrschenden mache, und sich in ihrer Thätigkeit darnach bestimme; wenn eine Seele thierisch geworden sei, vermöge sie nur noch einen Thierleib zu bilden⁴⁾. Andere Seelen suchen sich wieder menschliche Leiber, je nach ihrer Beschaffenheit⁵⁾, sie wählen sich, wie Plato es darstellt, ihren Dämon und ihr Lebenslos, d. h. der

1) III, 4, 2 Anf.: πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ [ἡ ψυχὴ] ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἶδουσιν, ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἶδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῷ φυτικῷ τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μέρος τὸ ἐαυτῷ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ, ἕξω γάρ. ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χεῖρω, ἀλλὰ σύνεστιν . . . ἐξεληθοῦσα δὲ ὅτι περ ἐπλεόνασε τοῦτο γίνεται.

2) I, 8, 13. 80 E: ὡς οὐτ' ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό . . . ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς τοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελῆ κακίαν οὐκ ἔτι κακίαν ἔχει ἀλλ' ἐτέραν φύσιν τὴν χεῖρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μειγυμένη τιτὶ ἐναντίῳ. ἀποθνήσκει οὖν ὡς ψυχὴ ἀν θάνοι· καὶ ὁ θάνατος αὐτῆς, καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδύναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς, καὶ ἐξεληθοῦς ἐκεῖ κείσθαι ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφ' ἧς πῶς τὴν ὅψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾧ οὐδὲν ἐλθόντα ἐπι-καταδαρθεῖν.

3) III, 4, 2. 284 A: ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἀνθρώπον ἐτήρησαν, πάλιν ἀνθρώποι· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἐξῆσαν, ζῷα . . . εἰ δὲ μὴδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νωθεῖα αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἡ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικὸν καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δεινδρωθῆναι. Vgl. c. 3. Auf diese Annahme bezieht sich OLYMPIODOR in der Th. II a, 1008, 4 angeführten Stelle.

4) VI, 7, 6 f.

5) Vorletzte Anm. und III, 2, 13.

Leib und das Leben, in welches sie eintreten, bestimmt sich nach ihrem Wollen und ihrem inneren Zustand¹⁾. Eine dritte Klasse geht in den Himmel | über, und wird auf Gestirne versetzt, um von da aus das Weltall zu beschauen, jede Seele auf dasjenige, welches ihrer Lebensrichtung und den in ihr wirkenden Kräften entspricht; denn die Kräfte der Seele bilden nicht bloß die intelligible Welt, sondern auch das System der Weltseele in sich ab, und wie dieses nach den verschiedenen Kräften in mehrere Sphären, theils feste, theils bewegte, getheilt ist, so auch die Seele in ihrer Art; je nachdem daher diese oder jene Kraft in ihr herrscht, wird ihr das Leben auf diesem oder jenem Himmelskörper gemäß sein. Die reinsten Seelen endlich erheben sich schlechthin über die Sinnenwelt, und kehren in ihre ursprüngliche, übersinnliche Heimath zurück²⁾. Dieser ganze Verlauf hat aber nicht bloß physische, sondern ebensosehr ethische Bedeutung: es ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, das die Seelen in diejenigen Körper und Lebensschicksale führt, welche zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind³⁾, und auch alles einzelste ist ganz streng nach diesem Gesetze bestimmt; wer der Sinnlichkeit gelebt hat, der wird nicht nur überhaupt ein Thier oder eine Pflanze, sondern auch genau dasjenige Thier, zu dem ihn seine eigenthümliche Lebensweise hinzieht: sinnliche Menschen, die dabei heftig gewesen sind (sagt Plotin, platonische Scherze dogmatisirend), werden wilde Thiere, je nach der Art ihrer Fehler dieses oder jenes; Schlemmer und Wüstlinge werden gefräßige und geile Geschöpfe, leidenschaftliche Musikliebhaber werden Singvögel, unphilosophische Astronomen hochfliegende Vögel, unvernünftige Könige Adler, ruhige Bürger, falls sie es nicht wieder bis zum Menschen bringen, Bienen oder ähnliche gesellige Wesen⁴⁾. Ebenso

1) III, 4, 5 Anf.: ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἔτι τινὸς κύριος; ἢ καὶ ἡ αἵρεσις ἐκεῖ ἢ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ ἀντίκειται; u. s. w.

2) III, 4, 6. 286 C vgl. V, 8, 5 Schl.: die Götter und die Seligen im Jenseits haben kein discursives Wissen, sondern eine durchaus reale Anschauung der Ideen. Ich führe die Stelle S. 671, 1 an.

3) IV, 3, 24 s. o. 644, 2.

4) III, 4, 2. 284 A f. vgl. PLATO Phädo 82 A. Tim. 91 D. Reg. X. 620.

werden die menschlichen Lebenslose mit peinlicher Genauigkeit nach dem Gesetz der Wiedervergeltung abgemessen; schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die ihr Vermögen übel angewendet haben, werden arm, wer einen Mord begangen hat, wird | wieder gemordet, wer seine Mutter getödtet hat, wird ein Weib, um von seinem Sohn getödtet zu werden, wer einer Frau Gewalt angethan hat, wird ein solches, um die gleiche Gewalt zu erleiden¹⁾. Neben dieser Vergeltung in den neuen Leibern nimmt endlich Plotin auch noch Zwischenzustände an, welche demselben Zweck dienen und ausgezeichneten Verbrechern geschärfte Qualen bringen sollen²⁾. Dass übrigens diese ethische Betrachtung des Zustandes nach dem Tode der physikalischen nicht widerspricht, braucht kaum bemerkt zu werden: nach Plotin ist ja auch die letztere durch das ethische Gesetz bestimmt, wonach jede Seele in den ihrem Zustand angemessensten Körper eintritt.

Auch hiebei wiederholt sich jedoch, abgesehen von allem andern, die gleiche Schwierigkeit, welche uns schon früher in Plotin's Anthropologie aufstiess. Die Seele soll aus diesem Leben in ein anderes, bald ein menschliches bald ein über- oder untermenschliches übergehen, und für das, was sie in diesem Leben gethan und wozu sie sich gemacht hat, in jenem den Lohn erhalten. Aber was ist diese Seele? Die Seele ist ja nach Plotin während des Zeitlebens nicht ein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes Wesen; was ist nun das eigentliche Subjekt des jenseitigen Lebens, der Seelenwanderung und der Vergeltung? Die Identität des Subjekts wäre offenbar am besten gewahrt, wenn es das ursprüngliche Seelenwesen allein wäre, welches durch alle die wechselnden Lebenszustände hindurchgeht; dagegen scheint

1) III, 2, 13. Plotin folgt hierin, wie aus PLATO Gess. IX, 872 E hervorgeht, altorphanischer Ueberlieferung.

2) III, 4, 6. 286 C: nach dem Tode kommen die Seelen in denselben Zustand, in dem sie vor ihrer Geburt waren: *εἰτα ὥσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὴν μεταξὺ τῆς ὑστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεσιν* [ὁ δαίμων]. ἢ οὐδὲ βίος αὐταῖς ἀλλὰ δίκη; IV, 8, 5. 473 D: τὸ δὲ τῆς κακίας ἄμειρον εἶδος μελζονος καὶ τῆς δίκης ἰξίλωται ἐπιστάσις τινυμένων δαιμόνων. Vgl. Plato Rep. X, 614 D ff.

die Seelenwanderung nur für das zusammengesetzte zu passen, und die Vergeltung nur dieses betreffen zu können, da in ihm allein die Sinnlichkeit ist, die es in neue Leiber herabzieht, und ihm allein die Handlungen zukommen, für die es bestraft wird. In dieser Rücksicht entscheidet sich auch Plotin für die letztere Annahme, kann aber natürlich ein fortwährendes Hinüberschwanken zu der entgegengesetzten nicht vermeiden. | Das, was fehlt und für seine Fehler bestraft wird, ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht die Seele in ihrem reinen Wesen, sondern nur das Ganze, was aus ihr und den niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist¹⁾; und dazu passt es ganz gut, wenn er sagt: bei der Trennung der höheren Seele vom Leibe begleite sie die von ihr ausgestrahlte niedere²⁾. Auch das würde nicht unmittelbar widersprechen, wenn die Fortdauer der Verbindung zwischen der höheren und der niederen Seele anderswo auf diejenigen beschränkt wird, welche sich nicht vom Sinnlichen befreit haben, wogegen sich bei den übrigen jenes Band mit dem Tode löse, und die niedere Seele in die Seele des All zurückkehre³⁾. Aber doch wird die Fortdauer der Persönlichkeit, gerade bei denen, welche in die übersinnliche Welt kommen, dadurch sehr zweifelhaft. Noch bedenklicher lautet in dieser Beziehung, was über die Erinnerung der Abgeschiedenen an das diesseitige Leben gesagt wird. Da nämlich im Intelligibeln keine Veränderung und keine Zeit ist, so muss mit dem Eintritt in dasselbe das Zeitleben, und ebendamit auch die Erinnerung, in einem schlechthin gleich-

1) I, 1, 12 Anf.: wie ist die Fehlerlosigkeit der Seele mit der Lehre von den zukünftigen Strafen zu vereinigen? Antwort: fehlerlos ist die Seele, sofern sie ihrem reinen Wesen nach, fehlbar, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen betrachtet wird. *πάσχει δὴ κατὰ τὸ ὅλον καὶ ἀμαρτάνει τὸ σύνθετον καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ διδόν δίκην, οὐκ ἐκείνο.*

2) I, 10. 6 B: *ὅταν αὕτη [ἡ χωριστὴ ψυχὴ] παντάπασιν ἀποστῇ, καὶ ἡ ἀπ' αὐτῆς ἐλλαμψθεῖσα ἀπελήλυθεν συνεπομένη.*

3) IV, 7, 14. 467 B: *εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῇ οὖσαν τῇ συνθέτῃ λυθῆσεσθαι, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσπλάσθην ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τοῦτῃ συνέσεσθαι ἐπὶ πλείστον. ἀφαιμένον δὲ τὸ χεῖρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολεῖσθαι ἕως ἄν ἡ ὁδὸν ἔχει τὴν ἀρχήν· οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείται.*

förmigen, rein auf das Uebersinnliche gerichteten Denken erlöschen. Plotin will daher eine Erinnerung an dieses Leben nur den Seelen zugestehen, welche sich nicht in's Uebersinnliche erheben, oder es wieder verlassen; wobei er jedoch nicht übersieht, dass diese Erinnerung, besonders in dem letzteren Fall, durch alles dazwischenliegende grossentheils verwischt sein müsste¹⁾. Im Zusammenhang damit wird | auch die platonische Lehre von der Wiederinnerung beseitigt²⁾, weil das Denken, wie treffend bemerkt wird, etwas anderes sei, als das Gedächtniss, und weil es dieses nur mit dem zeitlichen und veränderlichen zu thun habe, in Beziehung auf das ewige dagegen wohl eine Erneuerung der Denkhätigkeit, aber keine Erinnerung statthabe. Aber so folgerichtig diese Bestimmungen sein mögen, so können doch auch sie nur dazu dienen, den Zusammenhang zwischen diesem und dem jenseitigen Leben zu zerreißen, und den Dualismus der plotinischen Anthropologie in's Licht zu stellen.

Verhält es sich aber so mit dem menschlichen Leben, ist die Seele nur durch eine Verdunklung ihres ursprünglichen Wesens in ihr gegenwärtiges Dasein versetzt worden, kann sie auch während ihrer Verbindung mit dem Leibe nie aufhören, ihn als etwas fremdartiges und störendes zu betrachten, darf sie nur dann eine Rückkehr in ihren Urzustand hoffen, wenn sie gänzlich von der Sinnlichkeit befreit ist, so entsteht ihr ebendamit die Aufgabe, selbstthätig auf diese Befreiung hinzuwirken, und dem Ziel nachzustreben, das ihr durch ihre Natur gesteckt ist. Wie diess möglich ist, hat der dritte Theil des plotinischen Systems zu zeigen.

9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt.

Es gehören hieher im allgemeinen diejenigen Untersuchungen, welche man sonst unter dem Namen der Ethik zusammenfasst; die obige Benennung scheint jedoch bezeichnender, sowohl für den Umfang als für den Inhalt dessen, was wir an dieser Stelle bei Plotin finden. Einestheils nämlich

1) IV, 4, 1—5 vgl. IV, 3, 27. 32.

2) IV, 3, 25.

stossen wir hier auf manches, was nicht zur Ethik im engeren Sinne gehört, aber doch auch nicht von ihr zu trennen ist, wie die Erörterungen über das theoretische Leben und die Religion, andernteils wird das eigenthümlich ethische, die Darstellung der praktischen Thätigkeit, von Plotin auffallend vernachlässigt; beides aber nur deshalb, weil eben nach seiner Ansicht die Bestimmung des Menschen weit weniger in der Praxis als in der Theorie | liegt. Von diesem Standpunkt aus müssen wesentliche Theile der älteren Ethik, die gesamte Tugendlehre und die Politik, ihre Bedeutung grossentheils verlieren, um so mehr müssen dagegen die Fragen nach der Vereinigung des Geistes mit dem Uebersinnlichen, den Stufen und den Hilfsmitteln dieser Vereinigung in den Vordergrund treten.

Wollen wir nun Plotin's Lehre über diese Gegenstände näher kennen lernen, und fragen wir zuerst, wie

I. das Ziel der menschlichen Thätigkeit

von ihm bestimmt wird, so trifft er hier im wesentlichen mit älteren, namentlich mit den stoischen Lehren vom höchsten Gut und der Glückseligkeit zusammen. Das höchste Gut ist für jedes Wesen seine naturgemässe Thätigkeit; für ein Wesen, welches aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die naturgemässe und mangellose Thätigkeit des besseren in ihm ¹⁾. Die Glückseligkeit besteht nicht in der Lust (*εὐπράγεια, ἡδονή*), auch nicht in der Gemüthsruhe, nicht einmal schlechthin in dem naturgemässen Leben oder der naturgemässen Thätigkeit ohne nähere Bestimmung, denn in allen diesen Fällen müsste man auch den Thieren, am Ende sogar den Pflanzen Glückseligkeit beilegen ²⁾; selbst wenn die Glückseligkeit als das „vernünftige Leben“ definirt wird, ist dies wenigstens formell ungenügend ³⁾; dieselbe ist vielmehr ihrem eigentlichen Wesen

1) I, 7, 1 Anf.

2) I, 4 (*π. εὐδαιμονίας*) c. 1 f.

3) Diese Definition, die stoische, lässt es nämlich (wie ihr Plotin c. 2. 30 E f. vorwirft) unbestimmt, ob die Vernünftigkeit des Lebens nur als ein Mittel zur Erlangung des ersten Naturgemässen, oder um ihres eigenen Werthes willen zu fordern ist. In jenem Fall wäre es der Besitz der *πρᾶτα*

nach das vollkommene, oder dasjenige Leben, welchem nichts zum Begriff des Lebens gehöriges fehlt, welches nicht bloß ein Abbild des | wahren und höchsten Lebens, sondern dieses selbst ist¹⁾). Das vollkommene Leben findet sich aber ursprünglich im Denken und seiner Thätigkeit; nur in ihm kann daher auch die Glückseligkeit ursprünglich bestehen, und nur denkende Wesen sind ihrer fähig²⁾). Für solche ist aber die Glückseligkeit nicht bloß ein Zustand, in dem sie sich befinden, oder eine bestimmte Seite ihres Lebens, überhaupt nichts bloß accidentelles, sondern ihr eigenes Wesen selbst; denn das wahre Wesen des Menschen liegt in seiner denkenden Natur, alles andere dagegen ist nichts weiter, als eine Zuthat, eine äussere Umhüllung seines geistigen Kernes³⁾). Die Glückseligkeit ist daher unabhängig von allen äusseren Zuständen und Schicksalen; diese betreffen gar nicht das eigentliche

κατὰ φύσιν, und nicht das vernünftige Leben als solches, worin die Glückseligkeit bestände; in diesem müsste der Inhalt des vernünftigen Lebens, der Gegenstand, welcher dem λόγος seinen Werth gibt, auf gezeigt werden, dieser muss dann aber nothwendig in etwas anderem und höherem, als die Befriedigung der einfachsten Naturbedürfnisse, gesucht werden. Aehnliche Einwendungen waren auch schon früher gegen die stoischen Bestimmungen über die Glückseligkeit erhoben worden; vgl. 1. Abth. 220, 4. 258, 2. 4. 519³⁾.

1) A. a. O. c. 3, z. B. S. 31 D: πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἔχούσης κατὰ τὰ πρῶτα καὶ δευτέρα καὶ ἑφεξῆς . . . ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εὖ· καὶ εἰ εἶδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εὖ ὡς εἶδωλον τοῦ εὖ. εἰ δὲ ζῆν ἄγαν ὑπάρχει τὸ ζῆν (τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ μηδενὶ τοῦ ζῆν ἔλλειπει), τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνῳ ἂν τῷ ἄγαν ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχοι u. s. w.

2) A. a. O. 31 F: οἷοι δ' ἡ τελέεια ζωὴ καὶ ἡ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐκείνῃ τῇ νοερᾷ φύσει (s. o. 573, 2), καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἐνδάλματα ζωῆς καὶ οὐ τελεῖως οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζῶσι ἢ τοῦναντίον, πολλαῖς μὲν εἴρηται u. s. w. c. 4 Anf.

3) A. a. O. 4. 32 A: ἀλλ' ἄρα γε ὡς ἄλλος ὢν ἄλλο τοῦτο [die τελέεια ζωὴ] ἔχει, ἢ οὐδ' ἐστὶν ὥτως ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὃν δὴ καὶ φάμεν εὐδαιμόνα εἶναι; ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φησομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τέλειον εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα τὸν δὲ εὐδαιμόνα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο [nämlich vollkommen, oder im Denken lebend]. περιχεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη ἃ δὴ μέρη αὐτοῦ ἂν τις θεῖτο, οὐκ ἐθέλοντι περιχεῖσθαι . . . τούτῳ τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει, τὸ δὲ ἐπέκεινα αἰτίον τοῦ ἐν αὐτῷ.

Wesen und Leben des Menschen, worin jene allein ihren Sitz hat: die Glückseligkeit ist schlechthin ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem inneren, höheren Wesen, jenes Aenasserliche dagegen bezieht sich nur auf ein solches, was gar keinen Theil seines Wesens ausmacht. Plotin erklärt sich über diese Unabhängigkeit von dem Aeusseren im Geiste des ächtesten Stoicismus. Wer wirklich dem Höheren lebt, dessen Leben ist selbstgenugsam; er bedarf nichts ausser seiner Tugend zur Glückseligkeit, denn es gibt kein Gut, das er nicht besässe. Sucht er auch noch anderweitiges, so sucht er es doch nicht für sich selbst, sondern nur für den Leib, der mit ihm verbunden ist, ohne ihm auf sein eigenes Leben Einfluss zu gestatten¹⁾. Auch das Missgeschick kann seine Glückseligkeit nicht verringern. Sterben ihm Angehörige, so weiss er, was der Tod ist. und auch sie wissen es, wenn sie sind, wie sie sein sollen, die Betrübniß darüber trifft daher nicht ihn selbst, sondern nur das Vernunftlose an ihm; hat er mit Schmerzen, mit Krankheit, mit Unglück jeder Art zu kämpfen, so betrachtet er diess als etwas nothwendiges, was sein höheres Leben und seine Glückseligkeit nichts angeht; und wären auch diese Unfälle noch so gross, so wird er sich erinnern, dass nichts menschliches von Bedeutung ist. Wird seine Vaterstadt zerstört, so wird er Holz und Steine für nichts grosses achten; kommen seine Mitbürger um, so bedenkt er, dass Sterben besser ist, als Leben; stirbt er eines grausenhaften Todes, so wird seine Ansicht über den Tod dadurch nicht geändert werden; bleibt er unbegraben, so wird er nicht meinen, darum anders zu verwesen als die begrabenen; geräth er in Sklaverei, so stünde es ihm frei, sich jederzeit von einem Leben zu befreien, das ihn nicht glücklich sein liesse; werden seine Söhne und Töchter gefangen, so wird er diess weder für etwas ungewöhnliches, noch sie selbst desshalb für unglücklich halten, wenn sie weise sind, von ihrer Thorheit aber wird er seine Glückseligkeit nicht abhängig machen²⁾. Was ihm auch widerfahren mag, die

1) A. a. O.

2) A. a. O. c. 4—8.

Thätigkeit seiner höheren Natur, an die sein Glück allein geknüpft ist, wird dadurch nicht verhindert¹⁾. Nicht einmal Zustände der Bewusstlosigkeit werden dieselbe aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, wenn er sich dessen auch nicht bewusst ist, und das Höhere im Menschen kann wirken, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die | Empfindung und das Bewusstsein fortpflanzt²⁾. Auch die wahre Lust fehlt aber dem Tugendhaften niemals; denn die heftige, sinnliche Lust wird er selbst gar nicht begehren, die Heiterkeit des Gemüths wird er nie verlieren³⁾. So ist die Glückseligkeit, nach Plotin, rein von der geistigen Beschaffenheit des Menschen abhängig, alles andere ist für dieselbe schlechthin gleichgültig: wenn zwei gleich Weise in der entgegengesetztesten äusseren Lage sind, so sind beide, wie er ächt stoisch erklärt, gleich glücklich⁴⁾; und damit das Selbstvertrauen des Weisen in keiner Beziehung von etwas ausser ihm liegenden bedingt sei, bestreitet er mit Chrysippus die (aristotelische) Behauptung, dass die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zuwachs erhalte⁵⁾. Die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, die Unabhängigkeit des denkenden Subjekts von allem Aeusseren ist hier nicht geringer, als in der stoischen und skeptischen Sittenlehre.

Schon hieraus bestimmt sich nun auch im allgemeinen der Charakter der Thätigkeit, welche zur Glückseligkeit führt.

II. Die sittliche Thätigkeit.

Da es nicht eine innere Verkehrung des geistigen Wesens, sondern nur die Verbindung der Seele mit dem Leib ist, von welcher die Unvollkommenheit ihres diesseitigen Lebens

1) A. a. O. c. 13; doch will Plotin hier den 1. Abth. 442, 6^s berührten Anspruch Epikur's nicht gutheissen, denn der Theil der Seele, welcher Schmerz empfindet, könne nicht zugleich Lust empfinden, wohl aber könne mit dem leidenden Theil ein anderer verbunden sein, welcher die Anschauung des Göttlichen genieesse, während jener leidet.

2) C. 9—11.

3) C. 12 f.

4) A. a. O. c. 15.

5) I, 5: π. τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπιδόσιν χρόνῳ λαμβάνει.

herrührt, so wird auch zur Beseitigung dieser Unvollkommenheit nichts weiter erfordert werden, als die Auflösung jener Verbindung; oder sofern diese allerdings durch die eigene Neigung der Seele zum Sinnlichen bedingt ist, so wird doch eben nur das Verlassen dieser nach aussen gehenden Richtung, nicht eine Umwandlung ihres inneren Charakters nöthig sein, um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Sie hat nichts weiter zu thun, als dass sie sich von dem fremdartigen abkehrt, und sich auf sich selbst und ihre ursprüngliche Thätigkeit beschränkt; eine Veränderung dieser Thätigkeit als solcher ist weder möglich | noch nothwendig, denn das eigentliche Wesen der Seele, das wahre Selbst, ist fehler- und irrthumslos geblieben. Plotin's Moral hat deshalb einen überwiegend negativen Charakter. Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Uebersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besonderen Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren inneren Processes, um dieselbe hervorzubringen; sondern sobald das Hinderniss weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, so tritt diese wieder ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Uebersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Nothwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, welche ihn zurückhielten. Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem negativen geht das positive, die Hinwendung zur jenseitigen Welt, unmittelbar hervor. Die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper: ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht und für sich allein wirkt¹⁾; alle Tugenden

1) I, 2, 3. 13 D: ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ὁμοπαθὲς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μὴτε συνδοξάλοι ἀλλὰ μόνῃ ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μὴτε ὁμοιοπαθὲς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σαφρονεῖν),

sind nichts anderes als eine Reinigung¹⁾; diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche, denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur ihr Verhältniss zum Leibe²⁾. In der Reinigung ist daher auch das Gottähnlichwerden enthalten: sobald die unreinen Elemente entfernt sind, erscheint die Seele wieder in ihrem ursprünglichen Wesen³⁾; wie der Künstler nur einen Theil des Marmors wegzumeisseln braucht, um das Götterbild herzustellen, so darf auch der an sich selbst arbeitende Mensch nur das überflüssige entfernen, um in seiner reinen Schönheit dazustehen, ebendamit aber auch das Göttliche über sich zu erblicken, denn nur verwandtes vermag, nach dem alten Spruche, das verwandte zu schauen⁴⁾. So führt sich denn alle sittliche Thätigkeit in letzter Beziehung auf die Befreiung der Seele von dem Körper zurück. Doch nimmt diese Abkehr vom Sinnlichen in Plotin's Lehre noch keine eigentlich ascetische Wendung, so sehr eine solche auch seiner persönlichen Neigung entsprechen mochte⁵⁾: er erkennt vielmehr noch ausdrücklich an, dass die Flucht aus der Sinnlichkeit gewisse Grenzen habe, er will Lust und Schmerz zwar auf das nothwendige beschränken, aber nicht

μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρῆσθαι) ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ τοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνουσι (δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο).

1) I, 6, 6 Anf.: ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή, was sofort ähnlich, wie I, 2, 3, weiter ausgeführt wird.

2) III, 6, 5. 308 A: ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη μηδαμῇ μολυσμένης; ἢ τί τὸ χωρίζον αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; ἢ ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην u. s. w. Weiteres S. 637 f.

3) I, 2, 3. 18 C: λέγων δὲ ὁ Πλάτων (Theät. 176 A) τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι (Plato sagt vielmehr umgekehrt, die Befreiung vom Irdischen liege in der ὁμοίωσις) . . . πῶς οὖν λέγωμεν ταύτας [τὰς ἀρετὰς] καθάρσεις, καὶ πῶς καθαρθέντες μάλιστα ὁμοιούμεθα; u. s. w. c. 4: ist die Reinigung nur ein Mittel zur Tugend, oder die Tugend selbst? Plotin entscheidet sich für das letztere. I, 6, 6. 55 C: γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντα ἀσώματος καὶ νοερά καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ u. s. w. Vgl. vorl. Anm.

4) I, 6, 9, wo in Betreff des zuletzt angeführten unter anderem gesagt wird (57 G): οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὲς μὴ γεγενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδῃ ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Vgl. hiesu das platonisirende Wort des Posidonius 1. Abth. 78, 1³.

5) Vgl. S. 523, 5.

ganz ausschliessen, Furcht und Zorn als unwillkürliche Affekte, das Verlangen nach Nahrung und Geschlechtsgenuss¹⁾ als natürliche, nur vom Willen zu beherrschende Triebe stehen lassen, er will überhaupt die Sinnlichkeit nicht völlig ausröten, sondern nur in der Art der Vernunft unterwerfen, dass sie stets auf ihre Mahnung höre, und die Seele selbst von ihr rein bleibe²⁾. Noch weniger kann er zugeben, dass aus seiner Lehre von der Flucht | aus dem Körper die stoische Empfehlung des Selbstmords hergeleitet werde³⁾, wenn er auch diesen nicht unter allen Umständen verwerflich findet⁴⁾. Ueberhaupt aber werden wir auch hier den Grundsatz anwenden dürfen, den er mit reinem sittlichem Sinn aus der stoischen Lehre sich aneignet, dass es nicht auf die That ankomme, sondern allein auf die Gesinnung⁵⁾. Auf diesem Standpunkt musste er die Abkehr vom Sinnlichen nicht sowohl in bestimmten äusseren Enthaltungen suchen, als in der Befreiung des Willens und Interesses von der Anhänglichkeit an den Leib und das Leibliche.

Andererseits aber findet sich Plotin doch, wie Plato, durch seinen Sinn für die Schönheit dieser Welt veranlasst, das Sinnliche und das Geistige auch in ethischer Beziehung in ein affirmativeres Verhältniss zu setzen. So weit diese Welt auch von der übersinnlichen absteht, so trägt sie doch das Bild derselben; die formlose Materie erscheint in ihr durch Form und Begriff gestaltet, sie hat die Idee in sich aufgenommen, und erinnert die Seele deesshalb an das Höhere⁶⁾.

1) Was diesen betrifft, so wird auch III, 5, 1. 292 E der physische Zeugungstrieb zwar als eine niedere Stufe des Eros, aber doch als nichts verwerfliches, und nur seine päderastische Verirrung als etwas schändliches bezeichnet. Vgl. auch III, 8, 6 (oben S. 557, 6).

2) I, 2, 5.

3) II. *ἐξαγωγή* I, 9.

4) I, 4, 7 Schl. c. 16 Schl.

5) I, 5, 10. 45 F: *αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις* (die Willensbeschaffenheit) *καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι, καρποῦται τε ὁ φρόνιμος τὸ ἀγαθὸν καὶ πράττειν οὐχ ὅτι πράττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει.*

6) M. vgl. die Schrift *π. τοῦ καλοῦ* Enn. I, 6 und die gegen die Gnostiker Enn. II, 9. Ueber jene wurde S. 587, 1, über diese S. 613 f. berichtet.

Das Sinnliche ist insofern eine Brücke zum Uebersinnlichen: an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros; es ist möglich von dem sinnlich Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit aufzusteigen¹⁾, und nicht blos | die philosophische, sondern auch die erotische und musikalische Natur ist zu dieser Erhebung geeignet²⁾. Indessen soll dieselbe schliesslich doch nur darin bestehen, dass von dem Sinnlichen der Erscheinung abgesehen, von dem Verursachten auf die intelligible Ursache zurückgegangen, die Liebe zum Körperlichen und Einzelnen

1) Plotin beschreibt diese Stufen, nach Anleitung des platonischen Gastmahls und der Republik (vgl. Bd. II a, 609 f. 633 f.), V, 9, 1 f. I, 3, 2. I, 6, 4 f. Ausführlicher handelt vom Eros Enn. III, 5 vgl. VI, 9, 9. 768 C ff., zunächst gleichfalls an das Symposium anknüpfend, dessen Mythos hier seine seitdem bei den Neuplatonikern stehend gebliebene Deutung erhalten hat. Dieser Darstellung zufolge ist ein doppelter Eros, oder es sind eigentlich zahllose Eros zu unterscheiden. Der erste ist der himmlische, der Gott Eros, der Sohn der himmlischen Aphrodite (der ersten Seele), aus ihrer Liebe zum Nus und zum Guten entsprungen; wie aber neben der ersten Seele eine zweite, die *Ἀφροδίτη πάνδημος*, steht, so auch neben dem höheren Eros ein niedrigerer, der Dämon dieses Namens. Den letzteren nennt Plato den Sohn der Penia und des Poros, und lässt ihn am Geburtstag der Aphrodite im Garten des Zeus erzeugt werden, weil er der Seele (Aphrodite) aus der Vernunft oder dem Logos (Poros) entsteht, der ihr vermöge der Erleuchtung durch den Nus (diese soll der Garten des Zeus bezeichnen) inwohnt, aber nicht aus dem reinen, sondern aus dem in die Materie (die Penia) herabgesunkenen Logos u. s. w. Plotin denkt sich diesen Dämon, wie alle Dämonen, als wirkliche Hypostase (s. bes. c. 3 Anf.), diess hindert ihn aber nicht, zu behaupten (c. 4), derselbe Eros sei auch in jeder Einzelseele und der Sohn dieser Seele, und eben dieser sei der Schutzgeist des Einzelnen, die vielen Eros seien aber zugleich Ein Eros, wie die vielen Aphroditen oder Seelen Eine Aphrodite. Vgl. S. 625 f. Mit welcher Vorliebe übrigens unser Philosoph diese Erklärungen auch ausführt, und wie sehr ihn die Späteren darin bewundert und nachgeahmt haben, so ist doch der philosophische Werth dieser spielenden Mythendeutung, selbst vom Standpunkt des plotinischen Systems aus, gering, und es bleibt von den vielen in einander verschwimmenden und jede Abrundung zu einem bestimmten Bilde verweigernden Zügen als ihr Gedankeninhalt kaum mehr übrig, als der Satz c. 4 Schl.: *Ἀφροδίτη ψυχῇ, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὁργανωμένης*. Weiter gehören hierher auch die S. 587, 1 besprochenen Erörterungen über das Schöne.

2) I, 3, 1—3.

verlassen wird¹⁾, und so gewinnt denn doch wieder die negative Fassung der sittlichen Aufgabe das Uebergewicht, welches durch den ganzen Charakter des Systems für sie gefordert ist.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun der praktischen Thätigkeit, im Vergleich mit der theoretischen, nur derselbe untergeordnete Werth beigelegt werden, welchen ihr schon Philo, aus den gleichen Gründen, allein zugestand. Plotin ist zwar mit jener unbedingten Verachtung der ethischen Tugend, die er bei christlichen Gegnern (Gnostikern) zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Wer die Tugend geringschätzt, sagt er, (II, 9, 15) die durch Uebung und Unterricht erworben wird, dem bleibt kein anderes Lebensziel, als die Lust und der Vorthail; wer wahre Tugend besitzt, der wird sie auch in Sachen dieses Lebens bewähren, und die Mittel, durch welche die Seele geheilt und gereinigt wird, nicht hintansetzen; es ist nicht genug, uns zur Betrachtung Gottes zu ermahnen, man muss uns auch zeigen, wie sie möglich ist: nur die vollendete Tugend wird uns Gott zeigen, wo die Tugend fehlt, ist die Gottesidee ein leerer Name. So hat sich auch Plotin selbst der praktischen Thätigkeit durchaus nicht entzogen²⁾. Aber doch kann er sie der theoretischen entfernt nicht gleichstellen. Sofern der Mensch handelt, beschäftigt er sich mit dem Objekt, er setzt sich einen äusseren Zweck und ist an äussere Mittel gebunden, er muss sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Absichten dienstbar zu machen. Eben dieses muss aber unserem Philosophen nicht bloß als eine Unvollkommenheit, sondern auch als eine Verunreinigung erscheinen. Die ethische Tugend gehört ihm zufolge nicht rein der höheren Seele, sondern nur dem Gemeinsamen an, welches aus den höheren

1) M. s. I, 3, 2. V, 9, 2 und besonders I, 6, 7 Anf.: ἀναβατέον οὖν πάλιν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν . . . τεθξίς δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυμένοις αὐτῷ καταβαίνοντες ἡμφιέσμεθα u. s. w. Dadurch gelingt es, ἐρῶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμύτις πόθους, καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν u. s. f.

2) Vgl. S. 522, 2.

und den niederen Kräften zusammengesetzt ist¹⁾; das Handeln ist nur eine relative, durch anderes bedingte Thätigkeit, der Mensch ist daher in demselben von anderem abhängig, oder wie Plotin es ausdrückt, bezaubert²⁾, und mag eine praktische Thätigkeit als solche noch so vollkommen sein, so wird sie doch der theoretischen nie gleichstehen: von Herakles, dem Heros der praktischen Tugend, ist wenigstens das Schattenbild im Hades, d. h. er befindet sich noch mit einem Theil seines Wesens in der Erscheinungswelt, nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern, in's Uebersinnliche zu erheben³⁾. Denken wir uns dagegen die Praxis von diesen Mängeln befreit, so bleibt uns als der wahre Kern derselben nur die Theorie übrig; denn der Zweck alles Handelns kann doch nur der Besitz des Guten sein, dieses besitzt aber die Seele nur sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie. Die Theorie ist mithin das Ziel der praktischen Thätigkeit selbst; auch diese entspringt aus dem Wissenstrieb und Wissensbedürfniss, und dass sie sich nicht unmittelbar auf's Erkennen richtet, hat seinen Grund nur in der Schwäche des theoretischen Vermögens: was der Mensch nicht rein geistig zu schauen vermag, das will er äusserlich darstellen, um es wenigstens sinnlich anzuschauen, sein Handeln ist nur ein unvollkommenes Erkennen, nur ein Umweg zum Wissen⁴⁾.

1) I, 1, 10 s. o. 639, 4. vgl. VI, 3, 16. 631 E: sofern die praktische Tugend das Handeln nicht bloß als etwas unvermeidliches (*ἀναγκαῖον*), sondern als ein wünschenswerthes (*προηγούμενον*) betrachte, gehöre sie nicht zu den intelligibeln, sondern zu den sinnlichen Qualitäten.

2) IV, 4, 43 f., wo z. B. c. 43. 438 A: *πάν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς δὲ γὰρ ἐστὶν ἐκείνο, γοητεύει καὶ ἄγει αὐτό, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοητεύεται. διὸ καὶ πάντα πράξεις γεγοήτευται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ ἐέλγει αὐτόν.*

3) I, 1, 12. 7 B.

4) III, 8, 2—6, besonders c. 3. 346 A: *ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν οὐκ ἂν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται. ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας, ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανῶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐπιμέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πράξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν ὃ μὴ νῦν ἐδύναντο. c. 5 Anf.: ἡ ἄρα πράξις ἐνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος· καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ὃ μὴ ἡδυνήθησαν λαβεῖν, τοῦτο περιπλανώμενοι ἐλεῖν ζητοῦσιν. . . . ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο*

Die politischen Tugenden, wie anderswo ausgeführt wird, haben zwar ihren Werth, denn sie mässigen und begrenzen die Begierden und Affekte, sie entfernen falsche Vorstellungen, sie geben im Sinnlichen ein Abbild des Masses in der Seele; die höhere Tugend jedoch ist diejenige, welche nicht zufrieden die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, diesen vielmehr ganz von jener losmacht; die wahre Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit bezieht sich nicht mehr auf ein Aeusseres, sondern rein auf das Verhalten der Seele gegen sich selbst. Nur diese Tugenden sind ein wirkliches Abbild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, die ethischen können wir diesem, wie früher gezeigt wurde, nicht einmal vergleichungsweise beilegen. Wer daher einer kräftigen theoretischen Thätigkeit | fähig ist, der wird bei jenem untergeordneten nicht lange verweilen, sondern sich möglichst ungetheilt dem höheren, der Theorie als solcher, zuwenden; er wird nicht bloß wie ein guter Mensch leben wollen, sondern wie ein Gott¹⁾.

Schon hiemit war es nun gegeben, dass Plotin für das Staatsleben und das Wirken im Staate, welches in jener Zeit ohnediess für geistig angelegte Naturen keinen Reiz haben konnte, wenig Sinn hat. Er sagt wohl bei Gelegenheit, man müsse durch Muth und Thatkraft sich des Unrechts erwehren, nicht in thatlosem Gebet auf die Hülfe der Götter warten²⁾; er tadelt diejenigen, welche schlecht regiert werden, weil sie bessere Regenten weder erziehen noch dulden³⁾; aber zugleich ist er der Meinung, wer für sein wahres Wohl besorgt sei, der werde sich obrigkeitlicher Aemter entschlagen, den Guten, die ein mehr als menschliches Leben führen, könne man nicht zumuthen, dass sie dieses verlassen, um sich Staatsgeschäften zu widmen⁴⁾. So haben wir ja auch gefunden,

δὲ οὐχ ἵνα ἔξω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχῃ τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν· τοῦτο δὲ ποῦ; ἐν ψυχῇ. ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἡ πράξις εἰς θεωρίαν. Vgl. S. 557, 6.

1) I, 2, 2 f. c. 6 f. I, 6, 6 vgl. S. 654 f.

2) III, 2, 8, 261 G vgl. S. 618 f.

3) Ebd. c. 9. 262 D.

4) I, 4, 14. 38 A. III, 2. 9. 262 D.

dass er verlangt, der Weise solle sich um die Zerstörung seiner Vaterstadt nicht betrüben¹⁾. Er selbst enthält sich als Philosoph aller politischen Untersuchungen, wenn er auch beiläufig einmal die platonische Aristokratie gutheisst²⁾, und sogar an ihre Verwirklichung in der Philosophenstadt Platonopolis gedacht hat³⁾. Sein Sinn und Interesse ist viel zu ausschliesslich dem eigenen Innern, der reinen Gedankenwelt zugewendet, als dass die äussere Gestaltung der menschlichen Gesellschaft einen erheblichen Werth für ihn hätte haben können.

Auch die theoretischen Thätigkeiten entsprechen jedoch den Anforderungen unseres Philosophen nur theilweise. Ist die Praxis wegen ihrer Beziehung auf das Aeussere von zweifelhaftem Werthe, so wird die sinnliche Wahrnehmung noch weit weniger Werth haben. Nennt sie daher Plotin auch bei Gelegenheit einen Boten, welchen der König unseres Innern, der Nus zu uns | herabsende⁴⁾; vergleicht er auch das Wahrnehmungsvermögen der Urtheilskraft, die Bildungskraft (*φανταστικόν*) dem Denken⁵⁾; betrachtet er die sinnliche Wahrnehmung, wie die sinnlichen Dinge selbst, als Nachbildung eines höheren, als ein verdunkeltes Denken⁶⁾; zeigt er uns, wie wir vom sinnlich Schönen zum Uebersinnlichen emporsteigen können (s. o. S. 657): so ist doch damit die wesentliche Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniss als solcher nicht aufgehoben. Was jene Aussprüche wirklich besagen, ist doch nur dieses, dass auch im Sinnlichen eine Andeutung der unsinnlichen Kräfte und Formen liegt; dem widerspricht es aber nicht, wenn diese Andeutung eben nur als Andeutung, als eine schwache Spur (*ἔχρος*), wie sie oft heisst, nicht als die Sache selbst, betrachtet, wenn die sinnliche Wahrnehmung für eine durchaus unangemessene Auffassungsweise erklärt

1) I, 4, 7. 34 C; s. o. S. 652.

2) IV, 4, 17. 410 C.

3) Vgl. S. 521, 5.

4) V, 3, 3 Schl.

5) IV, 3, 23. 389 C.

6) VI, 7, 7 Schl.: ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεί νοήσεις ἐνέργειαι αἰσθήσεις.

wird¹⁾. Wie nothwendig diese Ansicht von derselben für Plotin ist, ergibt sich aus seiner ganzen Lehre von der Sinnenwelt so unmittelbar, dass es kaum nöthig ist, einzelne Stellen anzuführen, welche die sinnliche Erkenntniss auf das unwirkliche äussere Abbild des wahrhaft Seienden beschränken²⁾, welche erklären, sie gehöre nicht der wachen und reinen, sondern nur der im Körper schlummernden Seele an³⁾, welche die Sinnesempfindung zu dem schlechteren Theil der Seele, zu dem, was an ihr von unten her stammt, zu den befleckenden Anhängseln des diesseitigen Lebens rechnen⁴⁾, und zur Abwendung von ihr ermahnen⁵⁾. Von einem positiven Werthe der sinnlichen | Beobachtung als solcher, von einer aristotelischen Schätzung des Wissens aus Erfahrung kann hier nicht die Rede sein; kann auch die Sinnenwelt zur Hinweisung auf das höhere dienen, so ist doch jedes Verweilen bei ihr als solcher vom Uebel, und das richtige Verhalten zu ihr nur dieses, dass man sich von ihr möglichst schnell zur übersinnlichen Welt hinwendet.

Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, muss natürlich auch von der Vorstellung gelten, die aus jener entsprungen ist⁶⁾; ungleich mehr Wahrheit hat dagegen auch für Plotin das vermittelte Denken (*διάνοια, λογισμός*). Dieses ist wirklich auf das Seiende und die Erkenntniss des Seienden gerichtet⁷⁾; welchen Werth ihm Plotin beilegt, zeigt sich namentlich in seinen Aeusserungen über die Dialektik I, 3, 4—6. In ihr erkennt er, der platonischen Bestimmung gemäss, die reine Wissenschaft, die Fertigkeit des umfassenden

1) Ich kann insofern RITTER's Urtheil (IV, 589) nicht beitreten, dass die angeführten Sätze dem Plotin nur aus der platonischen Lehre herübergeflossen seien, ohne dass er sie in vollem Ernste gemeint hätte.

2) Vgl. S. 668, 2.

3) III, 6, 6 Schl.

4) V, 3, 3 Schl. I, 1, 7 Anf. IV, 8, 4. 472 D. Dagegen steht IV, 3, 24. 390 B nicht, wie RITTER IV, 590 angibt: „nur zur Strafe nehme die Seele das körperliche wahr“, sondern: die Seelen empfinden im Jenseits die körperlichen Strafen.

5) III, 6, 5. 308 A f. u. a. St. vgl. S. 656 f.

6) III, 6, 5. 308 C, wo vor der *φαντασία περί τὰ κατὰ* gewarnt wird.

7) IV, 4, 12. 406 A: τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἢ τὸ ἐφίεσθαι

begrifflichen Denkens¹⁾. Sie handelt von dem Guten und Ewigen sowie von dem entgegengesetzten, und von allem, was unter den einen oder den andern dieser Begriffe fällt. In ihr nimmt die Irrfahrt durch's Sinnliche ein Ende, und die Seele bewegt sich befreit vom Irrthum in dem Felde der Wahrheit, sie unterscheidet die Ideen und das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen, um von hier aus alles denkbare denkend zu verknüpfen und wieder aufzulösen (c. 4). Nur eine Vor- und Hülfswissenschaft dieser Dialektik ist die gewöhnliche Logik mit ihren Untersuchungen über Sätze und Schlüsse²⁾; sie selbst aber ist kein blos formales Wissen, sie besteht nicht aus Lehrsätzen und Regeln ohne Inhalt, sondern sie bezieht sich auf ein wirkliches, ja auf das allein wahrhaft wirkliche³⁾. Sie ist daher (c. 6) der werthvollste Theil der Philosophie, derjenige, welcher sich mit dem allgemeinsten und absolut immateriellen beschäftigt; sie ist im Unterschied von der praktischen Einsicht (*φρόνησις*) als die Weisheit im engeren Sinn (*σοφία*)⁴⁾ zu betrachten. Dabei wird aber auch die Bedeutung der wissenschaftlichen Form von Plotin nicht übersehen, wie sich diess von einem so geübten, in dialektischen Erörterungen mit solchem Eifer

θαι εὐρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα τοῦ τοῦ ὄντος; die *φρόνησις* aber (I, 8, 5. 21 E) bezieht sich auf das Seiende, das Intelligible.

1) c. 4 Anf.: *ἐστὶ μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἔξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστί, καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἔστι, καὶ τὰ ὄντα ἰπόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὐ ἕτερα δὲ ὄντων*. Zu dem folgenden vgl. m. STEINHART *De dialectica Plotini ratione* 8. 14 f.

2) A. a. O. c. 4. 5, wo aber von dem nichts steht, was RITTER IV, 592 aus diesen Stellen herausliest, dass „der Dialektik verboten werde, Sätze oder Urtheile zu gebrauchen“. Ebenso wenig steht diess in der ebd. angeführten Stelle, I, 8, 2, einer Auseinandersetzung über den Unterschied des diskursiven menschlichen von dem intuitiven göttlichen Denken (s. o. 569, 4).

3) c. 5. 22 E: *οὐ γὰρ δὴ οἰητέον, ὄργανον* (ein blosses Werkzeug, wie diess die Logik nach peripatetischer Auffassung sein sollte; vgl. B. II b, 182, 5^b) *τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψεῶς θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πραγμάτων ἐστι καὶ οἷον ἔλην ἔχει τὰ ὄντα. ὁ δὲ μὲντοι ἐπ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα*.

4) Ueber das Verhältniss dieser beiden Begriffe vgl. Bd. II b, 649 f.

und solcher Meisterschaft sich bewegenden Logiker nicht anders erwarten liess. Er erkennt es an, dass die Dialektik methodisch zum Wirklichen hinführen müsse; er erklärt, in der Wissenschaft sei jeder Theil an sich (*δυνάμει*) das Ganze, sobald man dagegen einen Lehrsatz ausser seinem Zusammenhang mit den übrigen betrachte, sei er kein wissenschaftlicher Satz mehr ¹⁾; er zeigt durch die ganze Anlage seines Systems, wie sehr es ihm um eine folgerichtige Verknüpfung alles einzelnen zu thun ist. Und damit steht es gar nicht im Widerspruch, wenn anderswo bemerkt wird, die Wissenschaft bestehe nicht aus Theoremen und sei nicht ein Aggregat von Sätzen, das Wissen des Nus sei kein Wissen durch Beweisführung ²⁾, denn diese Aeusserungen gehen nicht auf die menschliche Wissenschaft, sondern auf das göttliche Denken; und wenn Plotin V, 8, 4 beifügt, nicht einmal die menschliche Wissenschaft sei ein blosses Aggregat (*συνφόρησις*) von Sätzen, so kann man ihm auch darin nicht Unrecht geben. Wird endlich vom Reflexionsvermögen (*λογιστικόν, διανοητικόν*) gesagt, es beziehe sich auf das durch die Wahrnehmung gegebene ³⁾, wird dem Nus die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe (*πειθῶ*) zugeschrieben ⁴⁾, so ist zu erwägen, dass Plotin die Wissenschaft nicht blos der Seele (*ψυχῇ*) und dem psychischen Reflexionsvermögen zuweist, von der Dialektik vielmehr I, 3, 5 ausdrücklich erklärt, sie empfangen ihre Principien vom Nus, erst aus diesen werde das weitere von der Seele entwickelt. Insofern müssen wir Plotin's Aeusserungen über die Wissenschaft von dem Vorwurf des Widerspruchs und der Verworrenheit freisprechen, wenn auch Ungenauigkeiten im Ausdruck hier wie sonst bei ihm häufig genug sind.

Allerdings gilt aber das vermittelte Denken Plotin nicht für das höchste. Dieses selbst setzt ein unmittelbares Wissen vom Uebersinnlichen voraus; die Seele für sich ist auf die blossen Reflexion beschränkt, die Principien eines höheren

1) IV, 9, 5. 480 B. Weiteres vorl. Anm.

2) V, 8, 4. 546 C. V, 5, 1. 519 B vgl. S. 589.

3) V, 3, 2. 497 B.

4) V, 3, 6. 501 B.

Wissens kann sie nur vom Nus entlehnen¹⁾. Der Geist kann sich nur dem Geist offenbaren, nur verwandtes vermag das verwandte zu erkennen, nur der Nus den Nus zu verstehen²⁾. Diese höhere Erkenntniss ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern | ein unmittelbares Haben des gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des Denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist³⁾; denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamt dem göttlichen, dessen Theil es ist⁴⁾; wie denn

1) I, 3, 5 Anf.: ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὕτη; ἡ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχὰς εἰ τις λαβεῖν δύναται ψυχῇ; εἰτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθῃσι καὶ συμπλέκει καὶ διαιρεῖ ἕως εἰς τέλος νοῦν ἤχη. V, 3, 3. 498 B: ἐπεβῶσθη δὲ [ἡ ψυχῇ] εἰς αἰσθησιν τοῦ τοιούτου (des Guten) ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ. τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἔχρη. διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχῇ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμενα; ἡ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι, ταῦτα δὲ πάντα λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τοῦτω τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπαλλαξόμεθα; ἡ ὅτι ἔδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῦν δὲ ἀξιοῦμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. c. 4 Anf.: κατ' ἐκείνον δὲ [sc. τὸν νοῦν ἐσμὲν] διχῶς, ἡ τοῖς οἷον γράμμασιν ὥσπερ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφεῖσιν (die c. 3 erwähnten ἔχρη, welche der Nus der Seele eindrückt), ἡ οἷον πληρωθέντες αὐτοῦ ἡ καὶ δυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Die Selbsterkenntniss sei zwiefacher Art: sie beziehe sich entweder auf die διάνοια ψυχικῇ oder auf den νοῦς, im letzteren Fall aber erkenne man sich οὐχ ὡς ἄνθρωπον ἔτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ αἶψα μόνον ἐφέλκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον πτεροῦσθαι πρὸς νόησιν. Vgl. auch c. 8.

2) I, 6, 9 u. o. 655, 4. IV, 8, 1 Anf.: πολλάκις ἐγεγρόμενος εἰς ἑμαυτὸν . . . μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς u. s. w. V, 3, 3. 4 u. vor. Anm.

3) Vorletzte Anm. V, 3. 4. 499 D: ἡμεῖς δὲ ἄλλῃ δυνάμει προσχρησάμενοι νοῦν αὐ γιγνώσκοντα ἑαυτὸν κατοψόμεθα; ἡ ἐκείνον μεταλαβόντες, ἐπεὶ περ κάκεινος ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτω νοῦν καὶ αὐτοὺς γνωσόμεθα; ἡ ἀναγκαῖον οὕτως εἶπερ γνωσόμεθα ὃ τί ποτέ ἐστι τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτὸ u. s. w. VI, 7, 35. 726 A: νοῦς γενόμενος αὕτη [ἡ ψυχῇ] θεωρεῖ οἷον νοωθείσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ u. s. w.

4) IV, 4, 2. 398 B: εἰ δὲ ἐστιν [ὁ νοῦς] αὐτὸς τοιοῦτος οἷος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῇ πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς ἑαυτὸν ὁ τοιοῦ-

auch Plotin in der Schilderung des νοῦς zwischen beiden so wenig zu unterscheiden pflegt, dass die meisten seiner früher angeführten Aeusserungen über die Beschaffenheit des göttlichen Denkens zugleich auch auf die reine Denkthatigkeit des Menschen zu beziehen sind. Doch soll sich der Mensch in dieser intellektuellen Anschauung noch nicht in der Art an das unendliche Objekt entäussern, dass seine Persönlichkeit schlechthin darin unterginge; wiewohl vielmehr nicht blos vom Nus, sondern auch von der Seele gesagt wird, dass sie sich mit dem göttlichen Nus unmittelbar vereinige, und so selbst zur Unveränderlichkeit gelange, so soll doch in dieser Vereinigung zugleich der Unterschied beider und das menschliche Selbstbewusstsein erhalten bleiben¹⁾. Erst in der Anschauung des Urwesens geht dieses völlig an das die Seele erfüllende Höhere verloren. |

Selbst die bisher beschriebene Stufe scheint nämlich unserem Philosophen nicht genügend. Zwar ist er auch schon mit dem eben angeführten weit über den Standpunkt der älteren Philosophie hinausgegangen, aber doch bietet diese namentlich in der aristotelischen Lehre von der unmittelbaren Vernunftserkenntniss²⁾ und in der platonischen Unterscheidung des νοῦς und der ἐπιστήμη³⁾ wenigstens bedeutende Anknüpfungspunkte für seine Ansichten. Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang

τος ἐπιβολῇ καὶ ἐνεργείᾳ ταυτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ταυτόν.

1) A. a. O. 398 D: [ἡ ψυχῇ] καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὐσα ἔχει τὸ ἀμετάβλητον καὶ αὐτὴ . . . ἐπεὶ καὶ ὅταν ἐν ταίῳ ἢ τῷ τόπῳ εἰς ἑνὸς εἰσέλθῃ τῷ νῷ ἀνάγκη κίερε ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἐλθοῦσα ἡρμοσται καὶ ἀρμοσθεῖσα ἥνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἐν ἑστίν ἄμφω καὶ δύο . . . ὁμοῦ ἔχουσα τὴν συναίσθησιν αὐτῆς. Vgl. VI, 7, 35. 727 A. Dagegen gehört V, 3, 7 (wenn der Nus Gott erkennt, wird er auch sich selbst als Werk Gottes erkennen) so wenig hierher, als die Stellen, welche RITTER S. 601 noch weiter anführt, um Plotin Widersprüche seiner Lehre schuldzugeben, V, 6, 5. VI, 9, 7.

2) S. Bd. II b, 190. 192 ff. 567. 650².

3) Bd. II a, 697, 3.

eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen zu finden weiss, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet. Wenn die Seele das Uebersvernünftige ergreifen will, sagt er, so muss sie über das Denken selbst hinausgehen und sich dem Höheren hingeben¹⁾; sie muss das Denken gering achten, denn das Denken ist Bewegung, das Urwesen dagegen ist das schlecht-hin unbewegte²⁾; sie muss von jeder Form und Bestimmtheit, selbst der intelligibeln, absehen, und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern; denn nur so wird sie dasjenige, was über und ausser aller Bestimmung ist, unverändert in sich aufnehmen³⁾. Vom Ersten gibt es ja keinen | Begriff und kein Wissen, sein Wesen lässt sich weder mit einem Namen bezeichnen, noch mit einem Gedanken umfassen, wie sollte es da mit der Denkkraft als solcher zu erreichen sein, und was bleibt dem, der es ergreifen will, übrig, als die absolute Abstraktion, wie von jedem Inhalt, so auch von jeder Bestimmtheit des Bewusstseins? In der weiteren Schilderung dieses Zustandes,

1) VI, 7, 35. 726 A: die Seele, in den Nus versetzt, schaut die intelligible Welt; *ἐπὶ τὸν θεὸν πάντα ἡδὴ ἀφίησιν* u. s. w. *καὶ τὸν νοῦν τοιοῦτον τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἰώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε, καὶ ἐν ἔστι. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἢ θεῶν νοῦ ἐμπροσθεν, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν.*

2) VI, 7, 35 Anf.: *οὕτω δὲ διάκειται τότε [ἡ ψυχὴ] ὥς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν δὲ τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο, ὅτι τὸ νοεῖν κτήσις τις ἦν, αὕτη δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει, καὶ γὰρ οὐδ' ἐκείνιν φησιν ὃν ὁρᾷ.*

3) A. a. O. c. 34 Anf.: die Seele, sich dem Höchsten zuwendend, *πάντη ἀπηλλάσσεται καὶ μορφῆς νοητῆς . . . ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ἔστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργοῦντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμολογεῖσθαι, ἀλλὰ δεῖ μῆτε κακὸν μῆτε αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν ἵνα δέξηται μόνη μόνον.* V, 5, 6. 525 C: wie man das Intelligible nicht schauen kann, ohne jede Vorstellung des Sinnlichen fern zu halten, *οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφείλθαι θεάσεται.* VI, 9, 7. 765 D: wie die Materie ohne Eigenschaft (*ἄποιος*) sein muss, um alle Eigenschaften in sich aufzunehmen, so muss die Seele formlos (*ἀνείδεος*) werden, wenn sie fähig sein soll, die Erleuchtung des Ersten aufzunehmen.

der Plotin aus eigener Erfahrung wohl bekannt ist¹⁾, treten als Hauptzüge diese hervor: dass derselbe nicht bloß ein Wissen vom Göttlichen, sondern eine wirkliche Berührung mit der Gottheit sei; dass in dieser Berührung jeder Unterschied des Anschauenden und Angeschauten verschwinde; und dass diese Anschauung ebendesshalb ein Zustand der Ekstase, der Bewusstlosigkeit sei. Das Vernehmen des Höchsten kann kein Wissen sein, denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen, das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; es lässt sich daher nur durch die unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch eine von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen; wir können andern wohl den Weg zeigen, auf dem sie zu dieser Anschauung gelangen werden, aber die Anschauung selbst können wir ihnen nicht mittheilen; um sie zu erhalten, muss man plötzlich und unmittelbar von dem höheren Licht erfüllt werden, welches von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist²⁾. | Diese Erleuchtung theilt daher strenggenommen gleichfalls kein Wissen von Gott mit, man erfährt durch dieselbe wohl, dass er ist, aber nicht, was er ist, denn er ist

1) IV, 8, 1 Anf. VI, 9, 4. 9. 761 E. 768 D vgl. S. 524, 2.

2) VI, 9, 4 Anf.: μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόησιν ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. In der ἐπιστήμη nämlich sei die Seele nicht schlechthin Eins; λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος . . . ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαλεῖν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστήται δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καλοῦ θεάματος. Es ist aus diesem Grund auch keine Beschreibung jener Anschauung möglich, sondern alles, was sich über sie sagen lässt, kann nur den Weg zu ihr zeigen, sie selbst aber (vgl. auch c. 9) ist ausschliesslich Sache der Erfahrung. c. 7. 765 C: das Höchste ist nichts von allem, was es genannt werden könnte, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν καὶ παρόν. V, 3, 17. 515 D: ἐν δὲ πάντα ἀπλῶ διέφοδος [diskursives Denken] τίς ἐστιν; ἀλλ' ἀρκεῖ κἄν νοερῶς ἐφάπασθαι, ἐφαιψόμενον δὲ ὅτε ἐφάπτεται πάντα μηδὲν μῆτε δύνασθαι μῆτε σχολὴν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεῦειν, ἔταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ. τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός u. s. w. VI, 7, 34 f. s. o. 667, 3. V, 6, 6 Schl. Vgl. Porphyr V. Plot. c. 23: τέλος γὰρ αὐτῷ καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετρακίς που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτη καὶ οὐ δυνάμει.

überhaupt kein Was¹⁾, wir verhalten uns in derselben als begeisterte und gottergriffene, welche zwar die Wirkung eines Höheren in sich fühlen, aber dieses Höhere selbst nicht näher beschreiben können²⁾. Nichtsdestoweniger ist sie aber die innigste Vereinigung der Seele mit dem Urwesen, ja sie erzeugt gerade desswegen kein Wissen, weil die Einheit des Anschauenden mit dem Angeschauten hier eine so unbedingte ist, dass die Unterscheidung des Bewusstseins von seinem Objekt, die Bedingung alles gegenständlichen Denkens, gar nicht eintritt³⁾. Wenn Gott plötzlich in der Seele erscheint, so ist nichts mehr zwischen ihm und ihr, beide sind nicht mehr zwei, sondern eine ununterscheidbare Einheit. Die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des νοῦς und der ψυχὴ verschwindet, sondern auch mit jener; das Urwesen einigt sich ihrem Wesen, es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht berührte, sie fällt in Einen Punkt mit ihm zusammen; es kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden: die Seele wird reines Licht, frei von aller Schwere, sie wird Gott, oder noch richtiger, sie erkennt, dass sie Gott ist⁴⁾.

1) V, 5, 6 (nach dem obenangeführten): *ὅτι μὲν ἐστὶ διὰ τούτου μαθῶν, οἷον δὲ ἐστὶ τοῦτο ἀφελῆς . . . οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ οἷον ἔτι μηδὲ τὸ τί.* Aehnliches lasen wir früher bei Philo; vgl. S. 403, 5.

2) V, 3, 14 s. o. 544, 2. VI, 9, 9 Schl.: man könne von dem Zustand der Seele in der Ekstase weder ein οὕτως noch ein μὴ οὕτως aussagen.

3) VI, 9, 10 Schl.: *διὸ καὶ δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἀπαγγελῆσαι τις ὡς ἔτερον, οὐκ ἰδὼν ἑκείνο, ὅτε ἰθεῖτο, ἔτερον, ἀλλὰ ἐν πρός ἑαυτόν.*

4) V, 8, 11. 552 A: wenn der Gottergriffene gänzlich von sich selbst absieht, *εἰς ἐν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἑαυτοῦ τοῦ θεοῦ ἀποφητὶ παρόντος.* VI, 7, 34 Anf. s. o. 667, 3. Ebd. 725 B: *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω· οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι ἕως πάρεστι.* c. 35. 727 C: *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὁρᾷ πρῶτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίγνεται.* ἔκταθεν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμόν καὶ ἐνώσων τὰ δύο ἔπρεστιν αὐτοῖς μακαρίαν διδούς αἰσθησιν καὶ θέαν. VI, 9, 9. 768 E (vgl. c. 4. 7): *ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω, ὡς ἡ ψυχὴ ζωὴν ἄλλην ἴσχει τότε . . . ὅτι πάρεστιν*

Wie könnte ihr aber in dieser | unbedingten Einheit mit dem Höchsten noch ein Selbstbewusstsein und ein selbstbewusstes Denken übrig bleiben? Selbstbewusstsein ist nur, wo sich das Subjekt vom Objekt unterscheidet, hier dagegen sollen beide unterschiedslos eins sein; Denken ist nur, wo bestimmte Begriffe sind, hier werden wir über alles bestimmte und begreifliche hinausgewiesen. Das Selbstbewusstsein gilt ja aber auch unserem Philosophen, wie wir bereits wissen¹⁾, für keinen so wesentlichen Bestandtheil des geistigen Lebens, dass die Seele nichts in sich haben könnte, dessen sie sich nicht bewusst ist, und ebenso meint er, es hindere uns nichts, die Gottheit zu haben, wenn wir sie auch weder denken noch beschreiben | können²⁾; ja er findet, dass gerade die gesündesten Zustände am wenigsten in's Bewusstsein fallen, und dass namentlich die höchste Geistesthätigkeit eine bewusstlose sein müsse, weil die sinnliche Seite der Seele, welcher das Bewusstsein angehören soll, nicht davon berührt werde³⁾. So denkt er sich ja, wie wir gesehen haben, nicht bloß die Gottheit, sondern auch die körperlose Seele ohne Selbstbewusstsein. Nicht anders wird es sich auch mit der Seele verhalten, welche

ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς ἔτι. Wir sollen uns bemühen
ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περιπτησώμεθα καὶ μηδὲν μέρος ἔχοιμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτό-
μεθα θεοῦ. ὁρᾷν δὴ ἐστὶν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾷν θέλεις,
ἑαυτὸν μὲν ἡγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθα-
ρόν, ἀβαρὴ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναφθόντα μετ
τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοιτο, ὥσπερ μαραινόμενον. c. 10. 769 C: ἑαυτὸν
μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾷ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ
συνέσται . . . τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον . . . ἀλλ' οἷον ἄλλος γενόμενος
καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ κάκεινου γενόμενος ἐν ἑστίν ὥσπερ
κέντρῳ κέντρον συνάψας. c. 11. 770 A: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἔτι
ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἠνωμένον,
ὅς ἐγένετο ὅτε ἐκείνῳ ἐμίσγνυτο u. s. w. vgl. V, 8, 11. 553 B: ὁρᾶσιν μετ
οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως ὡς ταῦτόν τῳ ὁρατῷ.

1) I, 4, 9 f. vgl. S. 653 o. IV, 4, 399 B: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ μὴ
παρακολουθοῦντα ὅτι ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως, ἢ εἰ εἰδείη.
εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι, ἄλλος αὐτὸς ὢν· ἀγνοῶν δὲ ὅτι
ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. Vgl. III, 9, 3 Schl., wo mit Beziehung auf
die Bewusstlosigkeit Gottes gesagt wird, das Gute sei um nichts weniger
gut, wenn es sich dessen auch nicht bewusst sei.

2) V, 3, 14. 511 B.

3) V, 8, 11 s. die folg. Anm.

sich selbstthätig von aller Endlichkeit befreit hat. Nicht bloß jede niedere Seelenthätigkeit, sondern das Denken selbst verschwindet in ihr, denn sie ist eins mit dem, was über das Denken hinaus ist, es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein, sie ist nicht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wissen erhaben in einem Zustand der Entzückung (*ἔκστασις*), der Vereinfachung (*ἁπλωσις*), der Hingebung an das Unendliche, welcher sich nur der Trunkenheit und dem Liebeswahnsinn vergleichen lässt¹⁾. Fragen wir aber, wie die Seele in diesen Zustand gelangen kann, so ist die Antwort: durch die absolute

1) V, 8, 1. 512 A: ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι ἐπὶ τοσούτον καὶ εἰδεῖν, ὅτι ἔχουσι μείζον ἐν ἑαυτοῖς, καὶ μὴ εἰδῶσιν ὅ τε . . . οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἑκείνο u. s. w. V, 8, 11. 558 B: das deutlichste Bewusstsein haben wir dann, wenn fremdartiges unsern normalen Zustand stört (wir empfinden die Krankheit mehr als die Gesundheit), τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι. οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμέν αὐτοῖς συνετοί, τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεποιηχότας. καὶ κεῖ τοίνυν, ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αἰσθήσεως ἀναμένοντες τὸ πάθος, ἧ φησι μὴ ἑωρακέναι, οὐ γὰρ εἶδεν οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι. VI, 7, 35. 727 A: ὅταν ἄφρων γένηται μεθύσθεις τοῦ νέκταρος τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Dieser Zustand ist absolute Einigung mit dem Urwesen (s. o.), διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μὴδ' ἑκείνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μὴδὲ ζῇ ἑκείνο ἀλλ' ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ. ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἑκείνο ὅτι οὐδὲ νοεῖ. VI, 9, 10 s. o. 669, 4. c. 11. 770 A: ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωρακέναι . . . ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα· οὐ γάρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρτῇ αὐτῷ ἀναβεβηκότι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις, οὐδ' ὅλως αὐτὸς εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγμεν, ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἡ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἰστώς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος, οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἤδη ὑπερθεῶν, ὑπερβάς ᾧ καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν . . . τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα ἀλλὰ ἅλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἐκστασις καὶ ἁπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἑφεσις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Daher V, 5, 8. 527 D: [νοῦς] βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. Vgl. auch V, 8, 10 Schl., wo die Anschauung des Höchsten dem Ergriffensein durch Apoll und die Musen verglichen wird.

Abstraktion von dem Aeussern, und die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die Seele jede Neigung zu dem Aeusseren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich ist, zugleich unmittelbar in der Gottheit¹⁾. Man darf dem höheren Licht nicht nachjagen, sondern nur stille warten, bis es erscheint; ohne Vermittlung und Vorbereitung, durch eine plötzliche Erleuchtung, geht es in der Seele auf, sie kann nicht sagen woher es kommt, ob von innen oder von aussen, ja es kommt, streng genommen, gar nicht, sondern es ist unmittelbar da²⁾, und erfüllt uns mit Lust und mit Seligkeit³⁾. |

Natürlich kann aber ein solcher Zustand während des

1) IV, 8, 1; *κ. ο.* 481, 1. V, 5, 7. 526 C. VI, 7, 34 f. *α.* 8. 667, 3. 669, 4. V, 3, 17 Schl.: das höchste Ziel für die Seele ist, das göttliche Licht durch sich selbst zu schauen. *Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένηται; ἄφελε πάντα.* VI, 9, 7. 765 E: *πάντων τῶν ἔξω ἀφαιρέτην δεῖ ἐπιστραφῆναι εἰς τὸ εἶσω πάντα, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλ' ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεῷ ἐκείνου γενέσθαι.* c. 11. 770 F: *τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα [ἡ ψυχὴ] ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτὴν καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὐσα ἐν οὐδενὶ ἔστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ, καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι, ἐν ἐκείνῳ.*

2) V, 3, 17. 515 C: *τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεῦναι, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ.* V, 5, 7 Schl.: *νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύπτει καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὁρᾶν θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτοῦ μόνον καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν·* (c. 8) *ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, ἔξωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν· ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὐτῇ. ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν, πόθεν, οὔτε γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ γαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται·* διὸ οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ' ἡσυχὴ μένειν ἕως ἂν φανῇ . . . ὁ δὲ οὐκ ἦει ὥς τις προσεδόκα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἐλθών· ὥφθη γὰρ ὡς οὐκ ἐλθών ἀλλὰ πρὸ ἀπάντων παρῶν, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἐλθεῖν [*sc.* πρὸς αὐτὸν] u. *α. w.* VI, 7, 36. 718 B: *ἐξερχθεις δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑποῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεις εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως u. α. f.*

3) VI, 7, 34. 725 C: *ἐνθα δὲ οὐδὲν πάντων ἂν τούτου ἀλλάξατο* (*sc.* ἡ ψυχὴ), *οὐδ' εἰ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἔτι ἀμείνωνος . . . ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ χρίναι καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι ταῦτό ἐστιν οὐ ἐφίετο . . . οὐ γὰρ ἔστιν ἀπάτη ἐκεῖ. ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθεστέρου τύχοι; ὁ οὖν λέγει, ἐκείνός ἐστι, καὶ ὑστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐπαθοῦσα οὐ ψεύδεται ὅτι εὐπάθει.* c. 35: *ἀπλωθεις εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ . . . μακαρίαν διδούς αἰσθησιν καὶ θῆαν u. δ.*

irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein. Wird sich auch die Gottheit nicht von unserem Geist entfernen, so wenig als sie sich ihm im eigentlichen Sinn nähert, so kann sich doch der Geist von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkteren Natur im unbestimmten nicht verharren¹⁾; die Bestimmungslosigkeit des Einen erschreckt die Seele, sie vermag die unbedingte Einigung mit ihm nicht zu ertragen, sie fürchtet es nicht wirklich zu besitzen, wenn sie es nicht als ein anderes sich gegenüber sieht, und so tritt sie aus jener Einheit heraus²⁾; wenigstens ist dieser Wechsel unvermeidlich, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist³⁾, wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird⁴⁾. Wir werden in diesen Aeusserungen nicht bloß ein Geständniss über die Erfahrung erblicken dürfen, welche jeder Ekstatiker machen muss, dass er sich in dem gewaltsam hervorgerufenen Zustand der Entzückung nicht lange zu halten vermag, und dass das unfassbare Unendliche | für ihn selbst ohne Inhalt ist, sondern sie liegen auch vollkommen in der Richtung des plotinischen Systems. Ist die Einigung mit der Gottheit nur durch einen momentanen Akt, als die Frucht der äussersten Abstraktion zu erlangen, so wird sie auch immer nur einzelne Momente ausfüllen; und wenn es ein Widerspruch sein soll, dass die Seele von jener höchsten An-

1) V, 5, 8. 527 C: *εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπίοντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ μένειν δεῖ καὶ ποῦ κεῖνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί.*

2) VI, 9, 3. 759 A: *ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνέλθεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρέεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι . . . ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη. διὸ κάμνει ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ ἀσμένῃ καταβαίνει πολλάκις . . . Ἐν οὖσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεται πῶ ἔχειν ὃ ζητεῖ ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἑτερόν ἐστιν.*

3) A. a. O. c. 10 Anf.: *πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μήποι ἐξεληλύθεν ὁλως. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχές ἐσται τῆς θείας οὐκ ἐτι ἐποχλουμένῳ οὐδεμίαν ἐνόχλησιν τοῦ σώματος.* In Wahrheit liesse sich diess freilich, wie uns Plotin selbst so eben gesagt hat, auch der körperfreien Seele bei ihrem weiten Abstand vom Urwesen nicht in Aussicht stellen.

4) A. a. O. c. 11 Schl.

schauung wieder zum Sinnlichen herabsteigt¹⁾, so ist dieser Widerspruch wenigstens nicht grösser als der, dass sie überhaupt aus ihrem übersinnlichen Leben in das körperliche eingeht; aber gerade in dieser Wandelbarkeit, in dieser mittleren Stellung zwischen dem höheren und niedrigeren, liegt ja das Wesen der Seele, wie dieses von Plotin bestimmt wird.

Ist aber selbst der Philosoph nicht im Stande, sich auf der Höhe einer Anschauung zu behaupten, zu welcher von den übrigen ohnediess keiner sich auch nur vorübergehend zu erheben vermag, ist das menschliche Dasein zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt getheilt, so wird sich auch das Bedürfniss äusserer Hülfsmittel geltend machen, welche der Seele während ihres irdischen Daseins eine Stütze für ihr inneres Leben gewähren und ihr die Erhebung über die Sinnlichkeit erleichtern können. Wo anders aber könnten diese Hülfsmittel gesucht werden, als in der Religion? Denn das Staatsleben, welches den früheren Philosophen für den hauptsächlichsten Hebel der Sittlichkeit galt, hatte diese Bedeutung längst verloren, in demselben Mass war dagegen der Werth der religiösen Gebräuche und Ueberlieferungen in den Augen der Menschen, und auch vieler Philosophen, gestiegen. So finden wir denn auch wirklich in der neuplatonischen Schule nach Plotin eine zunehmende Neigung, die Philosophie an die positive Religion anzulehnen, mit ihr zu verschmelzen, und in ihren Dienst zu stellen. Bei Plotin selbst tritt nun allerdings diese Neigung nur in geringerem Grade hervor: er ist eine zu ideale Natur, er ist in der philosophischen Betrachtung als solcher zu befriedigt, und hat auf sie noch zu viel Vertrauen, um der Uebereinstimmung mit den mythologischen Ueberlieferungen und der Theilnahme am äusseren Kultus denselben Werth beizulegen und ihrer in derselben Weise zu bedürfen, wie die Späteren. Aber grundsätzlich hat er doch schon die gleiche Stellung zur positiven Religion eingenommen und für ihre Vertheidigung die gleichen Gesichtspunkte aufgestellt, wie jene; und er schloss sich ja auch hierin nur einer längst vorhandenen, in der stoischen und

1) RITTER IV, 599 f.

noch mehr in der platonisch-pythagoreischen Schule verbreiteten Denkweise an. Sehen wir, wie sich diese bei ihm näher gestaltet.

III. Die Religion¹⁾.

Die Philosophie Plotin's hat von Hause aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter; sie lässt sich im ganzen und grossen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Theilen von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen²⁾. Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen. Seine philosophischen Ansichten sind ebenso das Erzeugniss wie die Voraussetzung seines religiösen Lebens; andererseits genügt ihm aber seine Philosophie auch in religiöser Beziehung, und er für seine Person würde wohl kaum das Bedürfniss empfinden, sich auf den Volksglauben und den bestehenden Kultus zu stützen. Aber sein System bietet ihnen Anknüpfungspunkte, auf welche sich in der Folge die unbedingteste Vertheidigung der Volksreligion berufen konnte. So monotheistisch seine Theologie auch angelegt ist, so bedeutend ist doch auch das polytheistische Element, welches sie in sich aufgenommen hat. Der letzte Grund aller Dinge ist ihm freilich nur Einer; aber wenn selbst ein so streng pantheistischer Monismus, wie der stoische, keinen Anstand nahm, neben dem Einen allumfassenden Gott auch alle seine zahllosen Erscheinungsformen als besondere Götter anzuerkennen, so musste diess für Plotin noch weniger Schwierigkeit haben, da die Erzeugnisse der göttlichen Urkraft in seinem System nicht ebenso, wie in dem stoischen, jener immanent bleiben, sondern als eigene Hypostasen aus ihr heraustreten. | Die Einheit des Göttlichen scheint ihm durch seine Lehre über das Urwesen und über die Abhängigkeit aller Dinge von demselben hinreichend gewahrt; daneben betrachtet er aber, mit der vollen

1) M. vgl. zum folgenden KIRCHNER S. 190 ff. RICHTER Neupl. Stud. III, 17 ff.

2) Vgl. S. 480 f.

Weitherzigkeit der Naturreligion, auch die ganze Reihe göttlicher Ausflüsse als Gottheiten, welche dem Einen Gott untergeordnet und durch seine Macht zusammengehalten, eine unendlich reiche Götterwelt in den mannigfachsten Abstufungen der Vollkommenheit darstellen. Ja eine richtige Ansicht von der Gottheit scheint ihm diess geradehin zu verlangen. Der Gute, meint er, werde auch alles gute ausser sich, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den Dämonen und in den Göttern verschiedener Ordnung anerkennen, er werde nicht in hochmüthiger Einbildung sich für besser halten, als die himmlischen Mächte; denn nicht das heisse würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichthum ihrer Erscheinung zu finden wisse¹⁾. So erhalten wir denn ein ganzes System göttlicher Wesen. In erster Linie steht der Nus als der zweite Gott, die unmittelbarste Offenbarung des Unbegreiflichen; ihm zunächst die Theilsubstanzen, welche in ihrer Gesammtheit die übersinnliche Welt bilden, die einzelnen Nus, deren halbe Persönlichkeit wir bereits kennen²⁾, die wir uns daher nicht wundern werden auch vollends | zu Göttern personificirt und mit dem anschauenden Wissen der intelligibeln Welt begabt zu sehen, während andererseits doch ihre diskrete Persönlichkeit, wie die der philonischen λόγοι, un-

1) II, 9, 9. 207 E (gegen die christlichen Gnostiker): wir wollen uns bestreben, möglichst gut zu werden, aber nicht zu meinen, dass wir allein vortrefflich seien; ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἐτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷδε ὄντας καὶ ἐκείνους, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεοὺς, ἐφ' ἅπασιν δὲ ἤδη τὸν μέγαν τῶν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους. οὐ γὰρ τὸ συστellaί εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτ' ἐστὶ δύναμιν θεοῦ εἰδότες. (Aehnliches ist uns schon S. 183, 1 bei dem angeblichen Onatas und S. 234 bei Celsus begegnet.) Daher ebd. scharfe Polemik gegen den Hochmuth der Christen (Gnostiker), die einander weismachen, sie allein seien θεοῦ παῖδες, die bisher verehrten seien es nicht, sie seien über den Himmel erhaben u. s. f. vgl. S. 613. Auch in diesem, mit beissender Satyre von ihm ausgeführten Vorwurf gegen die Christen war Celsus Plotin vorangegangen; vgl. BAUCK Kirchengesch. I, 392 f. u. a.

2) Vgl. S. 583 f.

mittelbar wieder in die Identität des Intelligibeln verschwimmt; endlich zählt auch die Weltseele noch zu diesen übersinnlichen Gottheiten, die unser Philosoph wohl auch schlechthin als das Göttliche von dem Sinnlichen unterscheidet¹⁾. Eine zweite Klasse göttlicher Wesen sind die Gestirne, welche uns als die sichtbaren Götter schon früher begegnet sind²⁾. Weitere Götter ausser diesen scheint Plotin, trotz einzelner Aeusserungen, die man für das Gegentheil anführen könnte³⁾, so wenig an-

1) V, 5, 3 Anf.: *μία τολύν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια· εἰ δέ, θεός τις μέγας . . . καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος*. Er ist, wie im folgenden ausgeführt wird, der unmittelbare Vorbote des höchsten Gottes, die überschwängliche Schönheit, welche vor ihm hergeht; ihn muss zuerst erblicken, wer jenen schauen will. V, 8, 3. 544 D: *καλοὶ δὲ οἱ θεοί· οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθεί τῇ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γιγνώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἐαυτῶν τὰ θεῖα καὶ ὅσα νοῦς ὁρᾷ*. Die himmlischen Götter schauen das, was in der übersinnlichen Welt (dem αὐτὸς οὐρανός, dem idealen Himmel) ist, nur von ferne; die, welche in ihr selbst wohnen, *οὐκ ἀπαξιοῦντες ἀνθρώπους οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίσι τὴν ἐκεῖ χάραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι* (c. 4) *καὶ γὰρ τὸ θεῖα ζῶειν ἐκεῖ καὶ ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρᾷσι τὰ πάντα, οὐχ οἷς γένεσις πρῶσεστιν, ἀλλ' οἷς οὐσία· καὶ ἐαυτοὺς ἐν ἄλλοις διαφανῇ γὰρ πάντα* u. s. w. (s. o. 587, 1). ebd. c. 5. 547 B: *οὐ τολύν δεῖ νομίζειν, ἐκεῖ ἀξιώματα* (allgemeine Sätze, Vorstellungen, im Unterschied von Realitäten) *ἱρᾶν τοὺς θεοὺς οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ καλὰ ἀγάλματα [sc. ἔστιν] . . . ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα. διὰ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας*. c. 9. 550 C: die intelligibeln Götter sind *πάντες εἰς, μᾶλλον δὲ ὁ εἰς πάντες . . . ὁμοῦ δὲ εἶσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν, ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ* u. s. w. I, 8, 2. 73 C, nach einer Schilderung des Guten, des Nus und der Seele: *καὶ οὗτος θεῶν ἀπήμων καὶ μακάριος ὁ βλος*. Ebenso heisst es V, 1, 7 Schl., nach einer ähnlichen Beschreibung: *καὶ μέχοι τούτων τὰ θεῖα* und vorher (489 A): der Nus erzeuge alle Ideen und alle unsichtbaren Götter. In allen diesen Aeusserungen, und namentlich in dem, was V, 8, 3 über das Erkennen der Götter gesagt ist, wiederholt sich fortwährend die gleiche Unklarheit, wie in den entsprechenden Lehren Philo's, dass die Theile der intelligibeln Substanz zugleich individuelle Substanzen, die metaphysischen Begriffe zugleich Personen sein sollen.

2) Vgl. S. 621.

3) So namentlich V, 1, 4 Anf., wo es in ausdrücklicher Beziehung auf den κόσμος αἰσθητός heisst: *θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ τοὺς μὲν ὁραμένους τοὺς δὲ καὶ ἀφανεῖς ὄντας* (vgl. Tim. 41 A). Die θεοὶ ὁράμενοι sind hier die Gestirne, die ἀφανεῖς wohl die in der Welt wirkenden Theile der Welt-

zunehmen, als Plato; denn wo er sich in eigenem Namen über die Wesen äussert, an die man hier allein denken könnte, die griechischen Volksgötter, da werden sie immer auf eine von jenen beiden Klassen zurückgeführt. Dagegen haben wir seine Ansicht über die Dämonen bereits kennen gelernt; nur gehören diese nicht mehr zu den Göttern: mit der Grenze der Sternenregion hört auch die niedrigere Götterwelt auf, unter dem Monde sind, ausser der irdischen Welt, nur die halbgöttlichen Mittelwesen, die Dämonen.

Auf diese Götterwesen und ihre metaphysischen Verhältnisse werden nun die Gestalten und Mythen der Volksreligion mit aller der Freiheit gedeutet, welche sich nicht allein die Philosophie für die Mythenerklärung, sondern auch die jüdische und christliche Theologie für die Auslegung ihrer heiligen Schriften längst angewöhnt hatte. Unser Philosoph konnte sich durch seine ganze, der platonischen verwandte, Ansicht von der Bedeutung des Mythos zu dieser Ausdeutung berechtigt glauben. Der Mythos stellt überhaupt, ihm zufolge, das allgemeine Wesen der Dinge in geschichtlicher Form dar, und legt die begrifflich verschiedenen, aber in Wirklichkeit verbundenen Momente in einen zeitlichen Verlauf auseinander¹⁾; sei es nun, dass seine Urheber mit Absicht | und Bewusstsein, sei es, dass die unabsichtlich und nur in Ermangelung einer anderen Form für ihre Ideen diese

seele. Bei den Göttern, welche nach VI, 5, 12. 671 B vgl. Tim. a. a. O. bisweilen einem Einzelnen erscheinen, haben wir wohl nicht an äussere Theophanieen, sondern an geistige Anschauungen zu denken. Andere Stellen, in denen populär von Zeus, Apollo u. s. w. gesprochen wird, können ohnediess nichts beweisen.

1) IV, 8, 4 Schl.: wenn Plato sagt, Gott habe die Seelen in Körper ausgesät, so ist diess ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott Reden halten lässt; *ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὄλων, ταῦτα ἢ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιῇ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ αἰὲ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα.* III, 5, 9. 299 B: *δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο ἔσονται, καὶ μερίζειν χρόνους ἃ λέγουσι καὶ διαρκεῖν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων, ὁμοῦ μὲν ὄντα τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα . . . καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναιρεῖν.* Es ist kaum nöthig, auf die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit Hegel's Bestimmungen über das Verhältniss der Vorstellung und des Begriffs aufmerksam zu machen.

Darstellungsweise gewählt haben ¹⁾. Es muss daher auch erlaubt sein, die im Mythos verborgenen Ideen von dieser Form abgelöst auf ihren eigentlichen Ausdruck zurückzuführen. Von diesem Gesichtspunkt aus gelingt es unserem Philosophen, die wichtigsten philosophischen Bestimmungen in den griechischen Mythen wiederzufinden. Der Göttervater Uranos ist das Urwesen; Kronos, der seine Kinder verschlingt, ist der Nus, sofern dieser seine Erzeugnisse als intelligible Welt in sich beschlossen hält; wenn erzählt wird, dass Zeus jenem Schicksal entgangen sei, so ist damit das Hervortreten der Weltseele aus dem Nus angedeutet ²⁾; auf die Durchsichtigkeit der intelligibeln Welt weist die Sage von Lynkeus ³⁾. Die

1) Plotin selbst scheint sich diese Frage in Betreff der religiösen Mythen nicht bestimmt beantwortet zu haben. V, 8, 6 Anf. bemerkt er aus Anlass der ägyptischen Hieroglyphenschrift, in welcher er ein Symbol der intuitiven Erkenntniss sieht: *δοκοῦσαι δέ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῃ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων . . . κερῆθαι* u. s. w. Anderwärts scheint er die symbolische und mythische Darstellung mehr als eine absichtlich gewählte zu bezeichnen, wenn er sich III, 6, 19. 321 F so ausdrückt: *ὅθεν οἶμαι καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι Ἑρμῆν μὲν ποιοῦσαι* u. s. f., ähnlich I, 6, 8. 57 A (aus Anlass der Odysseussage, die Plotin allegorisirt): *φησὶν αἰνιττόμενος*, und V, 1, 7. 489 B: *ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνιττονται*: denn wer ein Räthsel aufgibt, von dem ist voranzusetzen, dass er selbst es zu lösen wisse. Ebenso äussert er sich auch IV, 3, 11 Anf. in Betreff der von den alten Weisen gestifteten Heilighümer und Bilder, und VI, 9, 11. 770 D in Betreff der Mysterien, welche ihm ein Abbild der mystischen Einigung mit der Gottheit sind, wenn er von diesen sagt: *καὶ τοῖς οὖν σοφοῖς τῶν προφητῶν αἰνιττεται, ὅπως θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾷται*. Zugleich aber heisst es III, 5, 9. 299 C: *διδάξαντες ὡς δύνανται*, und III, 6, 19. 322 B: *πρόβω-θεν μὲν, ὥμως δὲ ὡς ἐδύναντο ἐνεδίξαντο*, was wenigstens unentschieden lässt, ob sich die Erfinder des Mythos überhaupt nicht deutlicher zu machen wussten, oder ob sie diess nur in der Form des Mythos und mit Rücksicht auf die Fassungskraft derjenigen, welche der Mythen bedurften, nicht konnten; und IV, 4, 27 Schl. lesen wir: *εἶναι τὴν ἄλλην ψυχὴν καὶ τοῦν, ἣν δὴ Ἔσταν καὶ Αἰμήτραν ἐπονομάζουσιν ἄνθρωποι, θεῖα φῆμη καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι*, was auf eine unwillkürliche Mythenbildung hinweist.

2) V, 8, 12 f. V, 1, 4. 7. 485 A. 489 B. Vgl. V, 2. 293 B.

3) V, 8, 4. 545 D; vgl. S. 587, 1.

Weltseele wird durch Zeus bezeichnet¹⁾; in anderer Bedeutung entspricht aber dieser auch dem Nus²⁾. Die Seele wird auch durch Aphrodite, und der Unterschied der ersten und zweiten Seele durch die doppelte Aphrodite dargestellt³⁾; es sollen aber auch die weiblichen Gottheiten überhaupt Seelen, die männlichen den mit der Seele verbundenen Nus bezeichnen⁴⁾, und insofern wird Here gleichfalls auf die Weltseele, Demeter und Hestia auf die Erdseele bezogen⁵⁾. Apollo ist das Eine als Verneinung der Vielheit⁶⁾; Hermes die intelligible Form, der λόγος; die schöpferische Kraft des Logos wird durch sein Phallus-Attribut ausgedrückt, wogegen die Materie, als das allgemeine Substrat der Formen, durch die Göttermutter, die Unfruchtbarkeit der Materie, welche freilich von der Göttermutter selbst nicht ausgesagt werden konnte, durch die Castration ihrer Priester symbolisirt wird⁷⁾. Das Herabsinken der Seele, welche sich vom Reize des Körperlichen fesseln lässt, ist durch die Erzählung von Narcissus angedeutet, ihre Erhebung aus der Sinnlichkeit durch die Flucht des Odysseus von Circe und Kalypso⁸⁾. Der Mythos von Prometheus und Pandora stellt die Welt dar, wie sie durch höhere Fürsorge (προμήθεια) mit den Gaben aller Götter geschmückt wird⁹⁾; als Abbild der höheren Welt wird die Sinnenwelt dem Spiegel des Dionysos verglichen¹⁰⁾. Wenn Minos der Tischgenosse des Zeus heisst, so bedeutet diess, dass er zur Anschauung

1) Vor. Anm. und V, 5, 3 Schl. VI, 4, 6. 401 B. c. 9 f. II, 3, 13. 144 C. V, 8, 10 Anf.

2) III, 5, 8. V, 8, 4. 546 B. IV, 4, 10 Anf.: τὸν Νῦν λέγοντες ὅτι μὲν ὡς ἐπὶ τὸν δημιουργὸν (der Nus; s. II, 1, 5. 99 E. II, 3, 13. 148 B) φερόμεθα, ὅτι δὲ ἐπὶ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός (die Weltseele).

3) III, 5, 2 f. ebd. c. 8. VI, 9, 6. s. o. 594, 1. 657, 1. V, 8, 13. 554 C.

4) III, 5, 8. 298 D.

5) A. a. O. und IV, 4, 27 Schl.

6) V, 5, 6. 525 D, nach stoischer und pythagoreischer Ethymologie; vgl. S. 139, 4. 184, 1. I. Abth. 329, 2^a.

7) III, 6, 19. 321 F folg.

8) I, 6, 8. 56 F. 57 A vgl. CREUZER z. d. St.

9) IV, 3, 14, wo auch weiteres über die Prometheussage und Epimetheus.

10) IV, 3, 12 Anf. nebst CREUZER's Anmerkungen dazu.

des Einen gelangt ist¹⁾. Die Erklärung der homerischen Angabe über das Schattenbild des Herakles²⁾ ist uns ebenso, wie die des platonischen Eros³⁾, die strenggenommen nicht hieher gehören würde, früher schon vorgekommen⁴⁾.

Aber nicht blos die Mythen sind es, welche unser Philosoph durch spekulative Deutungen rechtfertigt: auch den polytheistischen Kultus weiss er philosophisch zu begründen. Spätere Neuplatoniker bedienen sich hiefür des Satzes, dass die Seele durch die gleichen Stufen zur Gottheit zurückkehren müsse, durch welche sie sich von ihr entfernt hat. Plotin ist dieser Gedanke zwar im allgemeinen gleichfalls nicht fremd, wenn er ihn auch nirgends ausdrücklich ausspricht: er schildert uns die stufenweise Erhebung des Geistes von der sinnlichen Erscheinung bis zur innigsten Gemeinschaft mit dem Urwesen; aber zur Vertheidigung der volkstümlichen Götterverehrung hat er jenen Grundsatz, der auch wirklich hiefür nicht ausreicht⁵⁾, noch nicht benützt. Indessen weiss er sie auch ohne denselben in Schutz zu nehmen. Was zunächst ihren Gegenstand betrifft, so hatte die Philosophie schon frühe an den Götterbildern Anstoss genommen. Plotin findet, dass die Verehrung derselben ihren guten Grund habe. Denn da nach dem Gesetze der Sympathie jedes durch das verwandte angezogen wird, so werden auch die höheren Kräfte, wie er glaubt, sich vorzugsweise an dasjenige mittheilen, was ihnen ähnlich ist; indem das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, so hängt es durch

1) VI, 9, 7. 766 A.

2) S. S. 659 3; Ähnliches über Herakles IV, 3, 27. 32. 392 A. 396 C; ebd. c. 14 Schl. Dass Od. A, 601—603 ein späterer Zusatz sein könnte, kommt natürlich Plotin so wenig als einem andern von den griechischen Lesern der Stelle in den Sinn.

3) Vgl. S. 657, 1.

4) Ganz unerheblich ist einiges andere, wie die Deutung des Hades auf das αἴδης VI, 4, 16. 659 D (nach PLATO Krat. 409 A. Phädo 80 D. Gorg. 493 B), der Lethe auf den Leib IV, 3, 26 Schl. (nach Rep. X, 621 A vgl. m. Phädo 76 D), der Moiren II, 3, 9. 15 (nach Rep. X, 617 B f.) und der Adrastea III, 2, 13. 264 E (nach Phädr. 248 C).

5) Denn aus der allgemeinen Nothwendigkeit einer stufenweisen Erhebung zur Gottheit folgt an sich noch durchaus nicht, dass gerade diese Dinge und Handlungen jene Erhebung zu vermitteln geeignet sind.

diese Idee mit dem Gott | in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligibeln durch die Seele zusammenhängt, und so wenig auch die Gottheit in das Bild herabkommt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mittheilt, in eigenthümlicher Weise in ihm ihren Sitz ¹⁾. Auf ähnliche Art sucht Plotin auch der subjektiven Seite des Kultus, der menschlichen Thätigkeit in Bezug auf die Götter, ihre Bedeutung zu sichern. Es handelt sich hier vor allem um die Möglichkeit und Wirksamkeit des Gebets. Diese Frage ist für ihn nicht ohne Schwierigkeit; denn da er eine bewusste Fürsorge der Gottheit für die Menschen, dem früheren zufolge, weder von Seiten der intelligibeln, noch auch nur von Seiten der sichtbaren Götter einräumt, so scheint er mit der Gebetserhörung auch das Gebet selbst und die Gottesverehrung überhaupt bestreiten zu müssen. Diess würde aber seiner religiösen Denkweise viel zu sehr widersprechen, als dass er wirklich so weit gehen könnte. Ein Ausweg aus dieser Verlegenheit wird sich nur dann zeigen, wenn es möglich ist, die Wirkung des Gebets auch ohne eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinn zu behaupten. Eben diess glaubt nun aber Plotin durch seine Lehre von der Sympathie aller Dinge ermöglicht zu haben. Müssten

1) IV, 3, 11 Anf.: *καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ πύλαι σοφοὶ ὅσοι ἐβουλήθησαν θεοὺς αὐτοῖς παρῆναι, ἱερὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπιδόντες ἐν νῶ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγγελον ψυχῆς φύσει, δέξασθαι γε μὴν ῥᾶστον ἂν εἴη ἀπάντων, εἰ τις προσπαθῇς τι τεκτῆναιτο ὑποδέξασθαι δυνάμενον μοῖραν τινα αὐτῆς. προσπαθῆς δὲ τὸ ἔπωσθον μιμηθῆν, ὥσπερ κάτοπτρον ἀρπάζαι εἰδός τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντὸς φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ὕλῃ λόγος, ὥς κατὰ τὸν πρὸ ὕλης ἐμειρόμεντο, συνήψατο τῷ θεῷ ἔκλεινον καθ' ὃν ἐγγύγνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιούσα, καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι οὐδὲ ἔκλεινον αὐτὸ κατελθεῖν εἰς τοῦτον. Als Beispiel wird sofort die Sonne angeführt, welche durch die Seele mit der intelligibeln Sonne, dem Nus, zusammenhänge, indem jene die Mittheilung vom diesseitigen an das jenseitige und umgekehrt vermittele. *θεοὶ δὲ εἰσιν οὗτοι* (die sichtbaren Götter) *τῷ αἰεὶ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῇ προσηρτησθαι τῇ οἷον ἀπελθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δὲ . . . πρὸς νοῦν βλέπειν* (dadurch, dass sie mit der ursprünglichen Seele durch die niedrigere verbunden sind, durch jene aber zum Nus aufschauen).*

freilich die Gebete von den Gestirnen gehört werden, um zu wirken, so müssten wir | auf diese Wirkung verzichten, denn die Gestirne hören die Gebete so wenig, als sie sonst etwas irdisches wahrnehmen, sie haben auch keine Erinnerung, um dieselben im Gedächtniss zu behalten, und keine willkürliche Thätigkeit, um sie zu erfüllen¹⁾. Aber gerade die bedeutendsten Wirkungen erfolgen ja überhaupt nicht mit Willkür, sondern mit einfacher Naturnothwendigkeit. Nur aus dieser werden wir uns auch die Wirkung des Gebets zu erklären haben. Da jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte inwohnen, und da in Folge dessen jedes von allem verwandten sympathetisch berührt wird, so hindert nichts, dass sich auch die Bewegung des Betenden sympathetisch von unten nach oben fortpflanze, und ohne bewusste Reflexion oder Willkür, vermöge eines natürlichen Zusammenhangs, eine entsprechende Wirkung von Seiten des Himmelskörpers hervorrufe, an welchen das Gebet gerichtet ist²⁾. Das Gebet fällt also unter den allgemeinen Begriff der sympathetischen Einwirkung oder der Magie, mit der es auch Plotin in der

1) IV, 4, 40. 435 A: καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οἰητέον. c. 41 Anf.: ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλον ἄστρον οὐκ ἐπαίτει. c. 42 Anf.: ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεήσει τοῖς ἄστροις . . . οὔτε αἰσθήσεων ἀναπεμπομένων· οὔτε ἐπινεύσεις τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς ὡς οἴονται τινες προαιρετικὰς τινας. c. 30. 423 C: δῆλον γὰρ ὅτι, εἰ εὐχαμένων ποιοῦσι καὶ οὐ παραχρῆμα δρῶσιν αὐτά, ἀλλ' εἰς ἕστερον καὶ πάνυ πολλάκις εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὐχονται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν. ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ παρ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἐδίδου τοῦτο. Nach diesen bestimmten Erklärungen können auch die Worte am Anfang dieses Kap.: νῦν δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἄστροις περιττὰς εἶναι ἐθέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκούσεις πρὸς ταῖς ὁράσεσι καὶ εὐχῶν δὲ κλύοντας ἔφαμεν, nicht den Sinn haben, eine eigentliche Gebeterhörung zu behaupten, sondern das εὐχῶν κλύειν muss hier unbestimmter, von der Erfüllung der Gebete verstanden werden, deren Art und Weise erst im folgenden näher bestimmt wird; daraus aber, dass die Gestirne überhaupt in gewissem Sinn sehen und hören, folgt noch nicht, dass sie auch die Gebete der Menschen hören. Vgl. c. 26. 418 B (von der Erde): ἴσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων, und ebd. Z. 11: καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπινεύειν εὐχαῖς οὐχ ὃν ἡμεῖς τρόπον. Einige weitere Nachweisungen wurden schon S. 621 f. gegeben.

2) IV, 4, 41 f. vgl. c. 26 Anf. c. 37. 431 B f.

Hauptstelle IV, 4, 26 ff. durchweg zusammennimmt¹⁾: jenes scheint ihm mit dieser zu | stehen und zu fallen²⁾), und die gleichen Gründe, die für das Gebet sprechen, müssen auch der Magie zugutekommen. Da Plotin keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annimmt, so erscheint ihm die ganze Kette des Naturzusammenhangs als eine magische. Im besondern stellt er alle die Erscheinungen unter diesen Gesichtspunkt, in denen durch ein Aeusseres unmittelbar und ohne Beihülfe der Reflexion auf das Innere gewirkt wird, denn er weiss sich eine solche Wirkung nur aus der Sympathie der unvernünftigen Elemente in der Seele zu erklären. Auf Magie beruht jede Neigung oder Abneigung, Eros ist der erste Zauberkünstler, alle Liebkosungen und alles, was zur Liebe reizt, sind Zaubermittel; eine magische Wirkung ist es, wenn durch Musik, durch Ton oder Geberde Mitleid und Rührung erregt wird; eine Bezauberung liegt in jedem natürlichen Bedürfniss, jedem Affekt und jeder Begierde, überhaupt in jeder Beziehung unseres Willens auf ein anderes. Plotin rechnet nicht nur den Selbsterhaltungstrieb, den Geschlechtstrieb, die Liebe zu den Kindern, alle sinnlichen und selbstischen Neigungen zu den magischen Erscheinungen, sondern er sagt auch ganz allgemein, das praktische Leben als solches sei nicht frei von Zauberei, denn was sich von einem andern abhängig mache, sei von diesem bezaubert³⁾. War einmal die Grenze zwischen dem natür-

1) So unterscheidet er z. B. c. 38 Anf.: *εὐχαὶ ἢ ἀπλὰὶ ἢ τέχνη ἀδόμεναι*. Jenes sind Gebete, dieses Beschwörungen.

2) Wirklich ist ja auch in den Naturreligionen Gebet und Zauberei sehr nahe verwandt: jenes ist die durch eine Einwirkung auf die Gottheit vermittelte, diese ist die unmittelbare Beherrschung der Natur durch den menschlichen Willen. Diese Verwandtschaft, welche sich auch noch in höheren Religionsformen an den gewöhnlichen Vorstellungen von der Gebetserhörnung nachweisen liesse, tritt allerdings auf den untersten Stufen der Naturreligion am stärksten hervor, bekanntlich hatte sie aber auch in der Mischreligion der Kaiserzeit neue Stärke gewonnen.

3) IV, 4, 40. 43 f. Von allgemeineren Erklärungen vgl. man: c. 40. 434 A: *καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἢ ἐν τῷ παντὶ φίλια καὶ τὸ νεῖκος αὐτῆς*. Eros ist ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ ὁ φαρμακεύς (PLAT. Symp. 203 D). c. 43. 438 A. (s. o. 659, 2). c. 44 Anf.: *μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοήτευτος εἶναι* . . .

lichen und dem magischen in dieser Art aufgehoben, und das natürliche selbst in ein magisches verwandelt, so konnte es Plotin nicht | schwer fallen, auch umgekehrt das magische in ein natürliches zu verwandeln. Bekämpft er daher auch die gnostische Magie mit ganz vernünftigen Gründen¹⁾, so ist er doch darum weit entfernt, der Magie überhaupt den Abschied zu geben, er setzt vielmehr durchweg ihre Möglichkeit voraus, und bemüht sich, sie in derselben Weise, wie die Wirkung des Gebets, aus der Sympathie aller Dinge zu erklären und durch die Analogie der sympathetischen Naturwirkung zu rechtfertigen²⁾. Nur das sehen wir aus jener Polemik, dass er die magische Einwirkung auf die Natur im weiteren Sinne beschränkt, das Uebersinnliche dagegen von ihr frei weiss; was dann aber freilich ebenso auch vom Gebet und Gottesdienst gelten müsste, während man sich doch durch Tempel und Götterbilder, wie wir gesehen haben, nicht allein mit den sichtbaren, sondern auch mit den unsichtbaren Göttern soll in Verbindung setzen können. Dass auch Anrufung und Beschwörung von Dämonen möglich ist, wurde schon früher aus Anlass der Dämonologie bemerkt.

Was die Magie im Gebiete des Handelns ist, das ist die Wahrsagung in dem des Wissens, und so ist es ganz in der Ordnung, wenn auch sie von Plotin auf demselben Wege vertheidigt wird, wie jene. Das wesentliche dieser Vertheidigung ist uns schon früher vorgekommen³⁾; hier wird es an der Bemerkung genügen, dass sich dieselbe auf den Zusammenhang des Weltganzen stützt, vermöge dessen die Zustände des einen Theils aus den Bewegungen eines andern zu erkennen sind⁴⁾; dass | Plotin die Weissagung nicht als beabsichtigten

ἐπεὶ δὲ . . . οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμὴν [sc. ποιεῖ], ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἀλόγου αἰ τοῦ πάθους προτάσεις.

1) II, 9, 14. Plotin zeigt hier, eine magische, sinnlich vermittelte Wirkung auf übersinnliche Wesen sei unmöglich, die Krankheiten, welche die Gnostiker von Dämonen herleiten und mit Exorcismen vertreiben wollen, seien aus natürlichen Ursachen entstanden, und durch natürliche Mittel zu heilen.

2) IV, 4, 26. 40.

3) S. 623 f.

4) IV, 4, 39 Anf.: *συνταττομένων δὲ αἰεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συντε-*

Zweck, sondern nur als nothwendige Folge des natürlichen Geschehens betrachtet¹⁾; dass er sie nicht auf die astrologische Vorbedeutung beschränkt, sondern auch Augurien und sonstige Vorzeichen aller Art annimmt²⁾; dass er auch das Vorherwissen freier Handlungen, freilich mit schwachen Gründen, behauptet³⁾; dass sich also überhaupt seine Theorie der Mantik von der stoischen nur durch die, allerdings verhängnissvolle Veränderung unterscheidet, welche er mit dem Begriff der allgemeinen Sympathie vorgenommen hat.

Diese Zugeständnisse an den Geist seiner Zeit waren ja nun für Plotin wohl schwer zu vermeiden. Es ist ganz richtig, wenn KIRCHNER⁴⁾ ausführt, dass in jenen Jahrhunderten alle Schichten der Gesellschaft von dem Glauben an Magie und Astrologie, an Wunder und Vorbedeutungen, an Zauberkünste und an Dämonen erfüllt waren; dass dieser Glaube auch in die Wissenschaft längst Eingang gefunden hatte; dass hundert Dinge, deren Unmöglichkeit uns auf den ersten Blick einleuchtet, die uns als ein ausschweifender Aberglaube erscheinen, zur Zeit Plotin's einen unumstösslichen Inhalt des allgemeinen Bewusstseins bildeten, und den Anschein von Thatsachen gewonnen hatten, welche der Philosoph nicht zu bestreiten, sondern nur zu begreifen habe. Wir dürfen auch nicht übersehen, dass die Philosophen an die Erklärung dieser vermeintlichen Thatsachen schon seit Jahrhunderten Hand angelegt hatten, dass nicht allein die Platoniker und

λούντων πάντων σημαίνεσθαι πάντα u. s. w. II, 3, 7. 141 A: es muss möglich sein, von einem Theil des Universums auf den andern zu schliessen, wie man etwa aus Augen und Geberden auf den Charakter schliesst: μετὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο . . . τις οὖν ἢ σύνταξις ἢ μία, οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἅψ' ὧν σημαίνόμεθα ἕκαστα. σννηρητῆσθαι δὴ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα u. s. f. Die Mantik ist (III, 3, 6. 276 D vgl. II, 3, 7. 249 G) ἀνάγνωσις ὑψικῶν γραμμάτων, ihre Möglichkeit beruht auf der Analogie und dem Zusammenhang der Erscheinungen, der es erlaubt, von dem einen auf das andere zu schliessen.

1) II, 3, 7 Anf. IV, 4, 39. 433 C.

2) S. die vorl. Anm.

3) S. o. 624, 5. vgl. III, 3, 6 Anf.: wie kann der Wahrsager schlechtes vorhersagen? Antwort: τῷ συμπεπλέχθαι πάντα τὰ ἐναντία.

4) Philos. d. Plot. 192 ff.

Pythagoreer, sondern auch die Stoiker, und sie ganz besonders, dem Plotin mit den Theorien vorangegangen waren, durch die er den Volksglauben vor der Philosophie zu rechtfertigen bemüht ist. Werden uns aber auch diese Erwägungen abhalten, gegen unsern Philosophen ohne weiteres den Vorwurf des Aberglaubens und der Schwärmerei zu erheben; müssen wir vielmehr den Ernst anerkennen, mit dem er sich anstrengt, die falschen Annahmen, welche er mit seiner Zeit theilt, mit seinen philosophischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen; müssen wir zugeben, dass er selbst sich von manchen verkehrten, einer vernünftigen Weltansicht und einer würdigen Gottesidee widerstreitenden Zeitvorstellungen ferngehalten hat: so dürfen wir doch desshalb die Thatsache nicht übersehen, dass ihm seine Philosophie immerhin eine Menge offenbar falscher und abergläubischer Meinungen gestattete und zur Rechtfertigung derselben die Hand bot¹⁾. Und wenn er hierin nur einem unwiderstehlichen Zug seiner Zeit folgte, so kann diess zwar ihm für seine Person zur Entschuldigung gereichen; nur um so deutlicher erhellt aber gerade hieraus, dass die Philosophie ihre rein wissenschaftliche Haltung aufgegeben hatte, und fremdartigen Elementen einen Einfluss verstattete, der ihrem ganzen Charakter sehr gefährlich werden musste. Die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses ist der wichtigste Punkt in der Geschichte des Neuplatonismus.

10. Plotin's Schule: Porphyrius.

Unter den zahlreichen Schülern Plotin's, deren Namen uns überliefert sind, erscheinen Amelius und Porphyrius als

1) KIRCHNER S. 195 nimmt ihn zwar auch hiefür in Schutz: Plotin, sagt er, habe alle diese Sachen in einem so freien und grossen Stile behandelt, dass alles kleinliche und abgeschmackte, welches sich in unsern Begriffen damit zu verbinden pflege, vollkommen verschwinde. Allein diess ist zu viel gesagt. Plotin zeigt sich darin als Philosophen, dass er die Magie, die Vorbedeutungen, die Wunder u. s. f., ihre Wirklichkeit einmal vorausgesetzt, in derselben Weise, wie die Stoiker, dem Naturzusammenhang anzupassen sucht; aber er zeigt auch, dass es ihm ganz an Kritik fehlt, und dass seiner Philosophie ein starkes phantastisches Element beigemischt ist, wenn er jene Dinge für möglich hält und durch seine Lehre von der Sympathie rechtfertigt.

die bedeutendsten¹⁾. Auch von ihnen lässt sich aber der erste dem | zweiten weder an wissenschaftlichem Geist noch an geschichtlichem Einfluss gleichstellen. Gentilianus Amelius²⁾ ist neben Porphyry der einzige von Plotin's Schülern, welcher uns als Schriftsteller bekannt ist³⁾, und von dessen philosophischen Ansichten etwas überliefert wird; aber so lückenhaft unsere Kenntniss von ihm ist, so hat es doch nicht den Anschein, als ob wir den Verlust seiner weitschweifigen Werke⁴⁾ sehr | zu beklagen hätten. Was uns eigenthümliches

1) Ausser ihnen nennt PORPHYR im Leben Plotin's c. 4 einen Antonius aus Rhodos, welcher mit ihm selbst nach Rom kam, und sich dort, wie es scheint, gleichfalls an Plotin anschloss; c. 7 die Aerzte Paulinus aus Scythopolis und Eustochius aus Alexandria, letzterer (auch nach c. 2 und oben S. 525, 2) einer seiner spätesten, aber treuesten Schüler; ferner Zotikus, einen Kritiker und Dichter, den Araber Zethus, einen Arzt, auf dessen Landgut in der Folge Plotin seine letzten Tage zubrachte (c. 2); Castricius Firmus, einen *ἀνὴρ πολιτικός*, über den auch c. 2 zu vgl., denselben, an welchen Porphyry seine Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* gerichtet hat; die Senatoren Marcellus Orontius, Sabinillus und Rogatianus (über den S. 523, 5 Schl.); den Rhetor Serapion von Alexandria. Dazu kommen c. 9 noch die Namen einiger weiblichen Verehrerinnen. Plotin's Mündel Polemo (c. 9. 11) wird kaum für seinen Schüler gelten können. Der Aquilinus, welchen EUNAP. v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyry's *συμφορητής* nennt, war diess vielleicht ebensowenig, als Origenes, dem Eunap. das gleiche Prädikat gibt: wie dieser aus PORPH. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgerufen zu sein.

2) Was wir über die Persönlichkeit dieses Philosophen wissen, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen PORPHYR's im Leben Plotin's. Wir sehen daraus, dass Amelius, oder wie er eigentlich hiess (c. 7) Gentilianus (Gentil. Amel. nennt ihn auch LONGIN ebd. c. 20; CYNILL freilich c. Julian. VIII, 283 C macht daraus einen *Ἀμέλιος Πλωτῖνῳ τε καὶ Γεντιλιανῷ συνακμῶσας*, und beruft sich für diese Verkehrtheit ausdrücklich auf Porphyry), aus Etrurien stammte (c. 7), dass er zuerst einen gewissen Lysimachus, vielleicht aus der Schule des Numenius, zum Lehrer gehabt hatte, im J. 246 jedoch nach Rom kam, und sich hier auf's engste an Plotin anschloss, in dessen Nähe er 24 Jahre lang, bis 269, blieb (c. 3 vgl. c. 1. 5. 18. 19). Zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich in Apamea in Syrien (c. 2). Dass er merklich älter war, als Porphyry, erhellt ausser c. 3 f. auch aus der Bemerkung über ihr beiderseitiges Verhältniss zu Castricius c. 7. Seine ungemeine Arbeitsamkeit rühmt Porphyry c. 8. Derselbe theilt c. 17 den Anfang seiner S. 235, 2 erwähnten Schrift mit.

3) Nur von Eustochius wird eine Ausgabe der plotinischen Schriften erwähnt; s. o. 525, 2.

4) Nach PORPH. a. a. O. c. 3 Schl. c. 4. c. 16 verfasste er *σχόλια ἐκ*

von ihm berichtet wird, zeigt im Vergleich mit Porphyry durchaus jene Schwerfälligkeit des Denkens, jene sinnliche Fassung abstrakter Begriffe, die uns schon seine Vorliebe für Numenius¹⁾ erwarten liess. Im allgemeinen dem Plotin folgend²⁾, unterschied er sich doch von ihm durch die gröbere Auffassung mancher Bestimmungen, durch die Neigung zu formalistischer Begriffspalterei, und durch eine Empfänglichkeit für abergläubische Meinungen, von der sich Plotin für einen Platoniker jener Zeit bewundernswürdig frei erhalten hatte. Wenn Plotin den Nus als die Ursache des getheilten Seins, oder den Weltschöpfer, bezeichnet³⁾, im Nus selbst aber die verschiedenen Beziehungen des Seins, des Denkens und des Gedachtseins unterschieden hatte, so machte Amelius aus

τῶν συγγραμμάτων, d. h. Aufzeichnungen plotinischer Vorträge, in hundert, und eine Gegenschrift gegen den angeblichen Zostrianus in vierzig Büchern. Eine Erklärung des Timäus berücksichtigt PROKLUS in der seinigen öfters (s. d. Register); einer solchen der Republik scheint entnommen zu sein, was derselbe in Remp. I, 24, 7. II, 29, 10. 30, 5. 30, 6—14. 31, 22—32, 35. 275, 30—276, 3 Kr. anführt. Ueber Amelius' Schriften bemerkt LONGIN b. PORPH. v. Plot. 20, in seinen Ansichten halte er sich fast durchaus an Plotin, aber seine Darstellung sei durch ihre sorgfältige Ausarbeitung und ihren rednerischen Aufputz (*τῇ τῆς ἐρμηνείας περιβολῇ*) der plotinischen gerade entgegengesetzt. Den unwissenschaftlichen Ton (*ἀφιλόσοφον*) dieses Redeschmucks erkennt auch Porphyry c. 21 an.

1) Amelius hatte die Schriften dieses Platonikers nicht 'blos gesammelt und abgeschrieben, sondern auch grossentheils auswendig gelernt; PORPH. a. a. O. c. 3. An Numenius scheint er sich nach PROKL. in Tim. 226 B. 249 A auch in seiner Erklärung Plato's vorzugsweise gehalten zu haben; demselben folgt er in seiner Lehre von den drei Nus; vgl. S. 690, 1 mit S. 238, 8.

2) Vgl. S. 518, 4.

3) Zwar behauptet nicht blos J. SIMON (a. a. O. I, 375 ff. u. ö.), welcher dieser Frage ein ganz unverhältnissmässiges Gewicht beilegt, sondern auch VACHEROT (hist. de l'école d'Alex. I, 468. II, 5), dass unter dem Demiurg bei Plotin die Weltseele, oder, wie Vacherot will, der überweltliche Theil der Weltseele, zu verstehen sei; diese Behauptung ist jedoch entschieden unrichtig. Plotin unterscheidet IV, 4, 10 den Demiurg ausdrücklich von der Weltseele, und ebenso bestimmt erklärt er III, 5, 8, Zeus sei in der höheren Bedeutung, in welcher er nach IV, 4, 10 den Demiurg bezeichnet, nicht die Seele, sondern der Nus. So hat ihn auch schon PROKLUS verstanden; m. s. in Tim. 94 A, wo Porphyry, der die *ψυχὴ ὑπερχόσμιος* allerdings auch bei Plotin mit dem Demiurg identificirt hatte, gefragt wird: *ἐν τίσι Πλωτίνος τὴν ψυχὴν ποιεῖ δημιουργόν*; vgl. ebd. 98 C.

diesen Relationen verschiedene Hypostasen, und redete demgemäss von drei Nus, drei Herrschern, drei Demiurgen: der erste Nus, sagte er, sei der seiende, oder die übersinnliche Substanz, der zweite der, welcher dieses Sein durch Theilnahme besitze, der dritte derjenige, welcher am zweiten theilnehme und | mittelst desselben den ersten schaue; der erste schaffe blos durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte durch thätige Einwirkung¹⁾. Umgekehrt machte er aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotin aus sich entlassen hatte²⁾, eine einzige Seele, die

1) PROKL. in Tim. 93 D: Ἀμέλιος δὲ τριττὸν ποιῇ τὸν δημιουργὸν καὶ νοῦς τρεῖς, βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα. διαφέρουσι δὲ οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστίν, ὁ δὲ δεῦτερος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεῦτερος (vgl. hiezu S. 238, 1), ὁ δὲ τρίτος ἔστι μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητὸν· πᾶς γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτὸς ἐστίν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὁρᾷ τὸν πρῶτον· ὅσῳ γὰρ πλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτο [l. τοσοῦτῳ] τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τοὺς τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται καὶ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτῳ τρεῖς βασιλέας καὶ τοὺς παρ' Ὀρφεῖ τρεῖς Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μάλιστα παρ' αὐτῷ δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν. ebdas. 110 A: ὁ μὲν γὰρ ἐστίν, φησι, μεταχειρήσει ποιῶν, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτοῦ τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προϋπάρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἀμφοῖν ἰδρυμένος. οὐκοῦν (fügt Proklus bei) καθὼ μὲν νοῦς ὁ δημιουργός, παράγει τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὼ δὲ νοητός ἐστίν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιῇ, καθὼ δὲ θεός, τῷ βούλεσθαι μόνον. Der erste von diesen drei Demiurgen wird es wohl sein, auf welchen sich die Angabe bezieht, Am. erkläre das Urbild der Welt für den Welterschöpfer (τὸ παράδειγμα δημιουργὸν ἀπομαυρόμενος PROKL. a. a. O. 102 E), was ja auch nicht gegen Plotin's Sinn ist, denn der Nus ist diesem beides. Ebenso geht auf ihn PROKL. 131 C: Ἀμέλιος δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν εἰς ταῦτόν ἄγει τῷ νοητῷ, τοῖς δὲ οὕτως μετ' ἐκείνου τεταγμένοις τὸν κατὰ τὸ ἐν ἀφωρισμένον, und DAMASC. De princ. c. 61 Schl. I, 184, 8. SIMON a. a. O. II, 67—71 legt Amelius statt des dreifachen Nus die Vorstellung von drei Triaden bei, deren erste den König oder das Urwesen, die zweite den Nus, die dritte die Weltseele bilden soll: je das dritte Glied von jeder dieser Triaden, meint S., sei von Amelius als Demiurg bezeichnet worden. Mir scheinen jedoch sowohl die ebenangeführten Stellen, als die weiteren Aeusserungen des PROKLUS in Tim. 4 D f. 121 C. 268 A (S. 655 Schneid.) einer so künstlichen Annahme durchaus zu widerstreben. Die drei βασιλεῖς beziehen sich auf PLATO epist. II, 312 E; vgl. PROKL. Theol. Plat. II, 4. S. 102 der Hamburger Ausgabe.

2) Dass er mit Plotin und Porphyry die sämtlichen Einzelseelen unmittelbar aus ihr stammen liess, bemerkt JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 902.

sich in denselben nur unter verschiedenen Relationen darstellen sollte¹⁾, wobei ihm freilich der | Widerspruch, welcher in Plotin's Lehre von der Einheit aller Seelen liegt, zur Entschuldigung dienen kann; diese Weltseele scheint es zu sein, die er im johanneïschen Logos fand²⁾. Wie in seiner Lehre von den drei welterschöpferischen Intelligenzen die Einheit über dem Unterschied, so kommt in der Lehre von der allgemeinen Seele der Unterschied über der Einheit zu kurz, die Vereinigung der scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen ist nicht seine Sache. Unter den Ideen unterschied er Urbilder der Arten und der Einzelwesen³⁾, selbst Ideen des Schlechten wollte er annehmen⁴⁾. Ihrer Zahl nach sollten es der Ideen unendlich viele sein, so dass die Welt, wie er sagte, die Abbilder von ihnen allen selbst in der unendlichen Zeit nicht fassen könnte⁵⁾. Die sinnlichen Dinge sollten den Ideen zwar nachgebildet sein (*ὁμοιοῦσθαι*), aber nicht an ihnen selbst unmittelbar, sondern nur an den Formen (*λόγοι*) der Natur im eigentlichen Sinn theilnehmen (*μεταλαμβάνειν*), von den Formen der Seele blosse Einstrahlungen (*ἐμφάσεις*) in sich aufnehmen⁶⁾. Die ethischen Ansichten des Amelius werden sich von denen seines Lehrers im übrigen wohl nicht

1) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 888 (vgl. S. 886): *οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατείνοντες, ἥτοι γένει ἢ εἶδει, ὡς δοκεῖ Πλωτίνῳ, ἣ καὶ ἀριθμῷ, ὡς νεανιεύεται πολλάκις Ἀμέλιος*. Ebd. S. 898: *οἱ μὲν δὲ μίαν οὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ τιθέμενοι, πληθύνοντες δὲ αὐτήν, ἣ ὡς Ἀμέλιος οἰεται σχέσει καὶ κατατάξει* u. s. w. Vgl. PROKL. in Tim. 205 C (unten S. 692, 3).

2) In dem Bruchstück b. EUS. praep. ev. XI, 19, 1 (auch bei CYRILL c. Jul. VIII, 283 C Spanh. THEODORET cur. gr. affect. IV, S. 751). Auf dieselbe bezieht sich wohl JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 864.

3) PROKL. a. a. O. 129 E.

4) PHILOPONUS bei A. MAI Spicil. Rom. II, XX; *Ἀμέλιος δὲ οὐκ οἶδα πόθεν ὀρηθεὶς καὶ τῶν κακῶν ιδέας καὶ λόγους οἰεται εἶναι παρὰ τῷ θεῷ*. Amel. konnte sich übrigens hiefür auf Plato stützen (s. Bd. II a, 701, 1); um so weniger brauchen wir diese Annahme mit BERNAYS (Abhandl. I, 41) aus heraklitischen Einflüssen abzuleiten, die hiefür kaum eine genügende Handhabe bieten würden.

5) SYRIAN in Metaph. Schol. in Arist. 915 a, 11 f.

6) SYR. a. a. O. 900 a, 29, wozu, den Unterschied der *φύσεις* und der *ψυχῇ* betreffend, das oben S. 598 f. aus Plotin angeführte zu vergleichen ist.

entfernt haben¹⁾; nur verwarf er schroffer, als Plotin, alle sinnliche Lust durchaus²⁾. Ebenso zeigt er sich in seiner ungereimten Zahlenmystik³⁾, seiner Ueberschätzung | bodenloser allegorischer Deutungen⁴⁾, seiner abergläubischen Verehrung der Opfer und Orakel und des äusseren Kultus überhaupt⁵⁾, einem Numenius weit näher verwandt, als einem Plotin.

1) Es ist aber darüber nur wenig überliefert. PROKL. in Remp. I, 24, 7 Kr. belobt Amelius für die Bemerkung, dass die vollendete Ungerechtigkeit oft weniger Schaden stifte als die halbe; ebd. II, 29, 5 ff. spricht Amel. in Plotin's Sinn über die theoretische und die praktische Tugend, und das Verhältniss des menschlichen Willens zum Schicksal; ebd. II, 275, 30 bemerkt er: wenn die Schlechtigkeit *ἀδύποτος* sei, sei es auch die Tugend, und wenn diese, auch jene.

2) OLYMPIODOR in Phileb. S. 265: er verwerfe alle *ἡδονὴ ἐν κινήσει*. Ebd.: 309.

3) Beispiele gibt PROKL. in Tim. 205 C f. 226 B. In der ersten von diesen Stellen sagt er: Da die Seele *πάντων συνεκτικὴ τῶν ἐχόσμων* sei, *κατὰ μὲν τὴν μονάδα αὐτὴν πᾶν τὸ ἐχόσμιον τῶν θεῶν γένος συντέλει* ... *κατὰ δὲ τὴν δυάδα καὶ τριάδα τὸ δαιμόνιον γένος*; vermöge der Dyas nämlich bewirke die Seele die Fürsorge der Dämonen für die Menschen, vermöge der Trias ihre Hinwendung zu den Göttern. *κατὰ δὲ τὴν τετράδα καὶ τὴν ἐννεάδα* (2^a und 3^a) *τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς*, indem sie vermöge der Neun des höheren, vermöge der Vier des niedrigeren im Menschen sich annimmt; *κατὰ δὲ τὴν ὀκτάδα καὶ εἰκοσιεπτάδα* (2^a und 3^a) *πρόεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ τελιοὶ τὰ μὲν ἡμεῖς τοῦ περιττοῦ, τὰ δὲ ἄγρια τοῦ ἀρτίου*. Noch aberwitziger lauten die Ausführungen, welche nach S. 225 C ff. Theodor von Asine über die Bedeutung der vier Buchstaben des Wortes *ψυχή* gegeben, welche er aber dem Numenius und Amelius entnommen hatte, da nach S. 226 B schon Jamblich in einer gegen diese zwei Männer gerichteten Schrift ihnen widersprach. Seltsam und verworren genug ist aber auch die Auseinandersetzung bei PROKLUS in Remp. II, 31, 22 ff., von welcher dieser selbst (33, 25) sagt *ὅρῳ ὥπως πλάσμασιν ἔοικεν*, und auch die ebd. 39, 6 ff. angeführte Deutung des *τέλεος ἀριθμὸς* Rep. 546 B findet er nicht ohne Grund paradox. Gleichen Geistes ist es, dass nach PORPHY. v. Plot. 7 Amelius durchaus *Ἀμέριος* genannt sein wollte, damit sein Name nicht von der *ἀμέλεια*, sondern von der *ἀμερία* herzuweisen sei.

4) Bei PROKL. in Tim. 24 C deutet er im platonischen Kritias die Athener auf die Fixsterne, die Atlantiden auf die Planeten, *οὕτως ὑπερδιατεινόμενος τοῦ ταυθ' οὕτως ἔχειν* ... *ὥς οὐκ οἶδ' εἰ τις ἄλλος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων*.

5) PORPHYR. v. Plot. 10: *φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νομηνίαν καὶ τὰς ἐορτὰς ἐκπεριϊόντος*. So war auch er es, welcher das S. 524, 1 g. E. erwähnte Orakel über Plotin veranlasste.

Ein weit freierer und hellerer Geist ist der Tyrier Porphyrius¹⁾. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich

1) Für Porphyrius's Lebensgeschichte sind seine eigenen Angaben im Leben Plotin's, nächst diesen SUIDAS, der auch ein Schriftenverzeichnis gibt, die Hauptquelle; dagegen hat EUNAPIUS (v. Soph. *Πορφ.* S. 7 ff.) für seine panegyrische Schilderung fast nur jene Mittheilungen Porphyrius's benützt; er hat sie aber sehr nachlässig behandelt und willkürlich erweitert. Von Neueren vgl. m. FABRIC. Bibl. gr. V, 725 ff. HARL. BRUCKER Hist. phil. I, 236 ff. J. SIMON École d'Alex. II, 82 ff. STEINHART in der Realencykl. d. klas. Alterth. V, 1917 ff. WOLFF Porph. de philosophia ex oraculis laurienda librorum reliquiae (1856) S. 7—13. PARISOT De Porphyrio bezeichnet WOLFF a. a. O. als ganz werthlos. — Porphyrius nennt sich selbst v. Plot. 8 einen Tyrier; ebenso nennt ihn LONGIN a. a. O. c. 20, EUNAP. S. 7, SUID. u. a.; bei DAVID und PHILOP. Schol. in Arist. 18 a, 43 b, 3. 11 a, 35 sœtern. m. 145, 3 R. heisst er *Φοῖνιξ*, ebenso öfters in den Handschriften; vgl. Schol. 1 a. 43. 9, 35. Wenn daher auch HIERON. Præf. in ep. ad Gal. g. E. IV a, 223 Mart. und CHRYSOST. Homil. VI in 1 Cor. X, 47 Montf. Batanæa (sei diess nun das palästinensische oder ein syrisches Dorf dieses Namens) als seine Heimath bezeichnen, so fragt es sich doch, wie viel Glauben diese Angabe verdient, die zu so vielen Vermuthungen Anlass gegeben hat (s. BRUCKER 237 f. FABRIC. 725. SIMON 83 f.); so möglich es auch an sich ist, dass Tyrus nicht sein Geburtsort, sondern nur von früh an sein Wohnort war. Indessen ist es nicht einmal ganz sicher, dass das „Bataneotes“ bei jenen Schriftstellern auf Porphyrius geht. Da P. im 10ten Jahr Gallien's (26^{3/4}s) als dreissigjähriger Mann nach Rom gieng (v. Plot. 4, wo aber nicht, wie SIMON S. 89 und WOLFF S. 9 glauben, von einer zweimaligen, sondern nur von einer einmaligen Reise nach Rom gesprochen wird), muss er 232 oder 233 geboren sein. Ursprünglich hiess er Malchus, was zuerst mit *Βασιλεύς* (so Longin und Amelius a. a. O. 17. 20, in der Folge, wahrscheinlich von Plotin (EUNAP. S. 7 sagt: von Longinus; diess widerstreitet aber den ebenangeführten Stellen), mit *Πορφύριος* übersetzt wurde. Christliche Schriftsteller (SOKR. H. eccl. III, 23 — AUGUSTIN Civ. D. X, 28 Anf. geht schwerlich hierauf) behaupten, P. sei anfangs Christ gewesen, aber wegen einer ihm von Christen zugefügten Misshandlung zum Heidenthum abgefallen; andere (VINCENT. LIRIN. Commonit. c. 23) lassen ihn wenigstens in früher Jugend nach Alexandria kommen, um den christlichen Origenes zu hören. Indessen ist nicht blos die erste von diesen Erzählungen eine offenbare Erdichtung, welche Porphyrius's Feindschaft gegen das Christenthum auf eine für ihn nachtheilige Weise erklären soll; sondern auch die zweite ist unverkennbar ein Missverständniss der eusebianischen Angabe (K. G. VI, 19, 3), dass er in jungen Jahren den Origenes gekannt habe: er hatte diesen wohl in Tyrus gesehen, Alexandria hatte Origenes schon um 234 für immer verlassen. Dagegen wissen wir (s. o. 517, l. 518, 4), dass Porphyrius den Longinus zum Lehrer hatte, dessen Schule in Athen er besuchte, und mit dessen Ansichten er damals auch ganz einverstanden war. (Sonst wird

reine | Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung. Aber an schöpferischer Kraft ist er seinem Lehrer nicht zu vergleichen. | Er selbst macht hierauf keinen Anspruch: es ist Plotin's Lehre, die er in seinen zahlreichen Schriften, so weit dieselben philosophischen Inhalts sind ¹⁾, vertheidigt und

noch — von PROKL. in Bemp. II, 23, 14 Kr. — ein Geometer Demetrius sein Lehrer genannt.) In Rom jedoch schloss er sich bald mit begeisterter Hingebung an Plotin an (a. a. O. 7. 18 — wenn ihn SUID. statt dessen einen Schüler des Amelios nennt, haben ihn vielleicht die Stellen v. Plot. 18. 20 irregeführt). Auf sein Anrathen begab er sich 268 nach Sicilien, um dort Erholung von einer Melancholie zu suchen, die ihn befallen hatte, und zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich noch dort (a. a. O. 11. 2; EUNAP. S. 8 f. malt diesen Vorfall ganz falsch aus); nach demselben besorgte er die ihm von Plotin übertragene Herausgabe seiner Schriften (s. o. 525, 2). Auch später scheint aber Sicilien für längere Zeit sein eigentlicher Wohnort geblieben zu sein; wenigstens nennt ihn EUSEB. K. G. IV, 19, 2: ὁ καὶ ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστὰς Πορφύριος, Longin schreibt (v. Plot. 19) an ihn, allem nach erst nach Plotin's Tod (denn nur in diesen Zeitpunkt wird man den dort erwähnten Aufenthalt des Porphyrius in Tyrus verlegen können), nach Sicilien, und nach AMMON. in Porph. Isag. Comment. in Arist. IV C, 22, 11 ff. (dem der Ungenannte in CRAMER's Anecd. Oxon. IV, 432 folgt), hat er hier seine dem Römer Chrysaorius gewidmete Einleitung zu den Kategorien verfasst. Hier war es wohl auch, wo er durch Reisende die Nachrichten über einen Theil seiner römischen Mitschüler erhielt, die ihn zu der Schrift über die Enthaltung von thierischer Kost veranlassten (De abst. I, 1); von hier aus wird er die Reise nach Karthago gemacht haben, deren er a. a. O. III, 4 g. E. erwähnt. In der Folge scheint er aber nach Rom zurückgekehrt zu sein. Als er schon in reiferen Jahren stand, verheirathete er sich, wie es scheint noch in Sicilien, mit Marcella, der kinderreichen, aber wenig bemittelten Wittwe eines Freundes; m. vgl. über diese Ehe ad Marcell. c. 1—6 (EUNAP. S. 11). EUNAP. a. a. O. gibt mit einem λέγεται an, er sei in Rom gestorben. Dass er ein hohes Alter erreichte, schliesst Derselbe aus seinen Schriften; SUID. scheint seinen Tod unter Diokletian (285—305) zu verlegen; da er selbst aber v. Plot. 23 eines Vorfalls aus seinem 68sten Lebensjahr (301 n. Chr.) erwähnt, könnte derselbe jedenfalls nur in das Ende dieses Zeitabschnitts fallen.

1) Ueber Porphyrius's Schriften vgl. m. die Nachweisungen bei FABRICIUS und STEINHART a. d. a. O. WOLFF a. a. O. 14—43. CHRIST Gesch. d. griech. Litt. 692 f. SUIDAS sagt von ihm, er habe sehr viel geschrieben, philosophisches, rhetorisches und grammatisches; und nachdem er 20 Werke mit 84 Büchern aufgezählt hat, fügt er bei: καὶ ἄλλα πλεῖστα καὶ μάλιστα ἀστρονομούμενα, und nennt noch speciell eine Εἰσαγωγή ἀστρονομουμένων in drei Büchern, und grammatische Aporieen. Zu den von Suidas übergangenen Schriften gehört die Chronik, deren Ueberbleibsel MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 688 ff. gesammelt hat. Die φιλόσοφος ιστορία, von welcher

gemeinverständlich zusammenfasst; und wenn er auch einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, einzelne Bestimmungen anders fasst, geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem | Ganzen des Systems. Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre, und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen¹⁾, durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens vor andern geeignet²⁾. Das enthusiastische und mystische Element

das noch vorhandene Leben des Pythagoras ein Theil war (nähere Nachweisungen über sie bei MÜLLER S. 689 vgl. AUG. MÜLLER Die griech. Philosophie in der arabischen Ueberlieferung S. 24 f., wo eine syrische Uebersetzung dieses Werks nachgewiesen wird), welche übrigens nur bis auf Plato herabgieng (EUNAP. Prooem. S. 2), scheint bei Suid. in einem der anderen Titel zu stecken; vgl. BERNHARDY z. S. 373, 11. Auf mathematische Schriften beziehen sich die Anführungen bei PROKL. in Euclid. S. 255. 297. 316. 352 Friedl. Porphyr's philosophische Werke werde ich an ihrem Orte nennen.

1) Ueber Porphyr's seltene Gelehrsamkeit ist unter den Späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinen grössten Bewunderern überein. M. vgl. ausser dem, was so eben aus Suidas angeführt wurde, DAVID, Schol. in Arist. 18 b, 2. SIMPL. Phys. 95, 33, (ὁ φιλοσοφώτατος. 151, 23: ὁ πολυμαθέστατος τῶν φιλοσόφων). EUNAP. S. 7: γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥπερ ἐκείνος (Longin) ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς . . . φιλοσοφίας γε πᾶν εἶδος ἐκματτόμενος. Derselbe S. 10: man wisse nicht, was man mehr bewundern solle, seine Schriften über Rhetorik, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, über Logik (darauf müssen sich die unverständlichen und offenbar verdorbenen Worte οὐδὲ τὰ περὶ λόγου u. s. w. beziehen), Physik (d. h. Metaphysik) und Theurgie; οὕτω παντομύγες πρὸς ἅπασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτὸς (l. οὗτος) χρῆμά τι γέγονεν. Aber auch AUGUSTIN Civ. D. XIX, 22 Schl. nennt ihn *doctissimus philosophorum* und CYRILL c. Jul. I, 19 B: ἐπὶ παιδείᾳ κοσμικῇ δόξαν ἔχων παρ' ἐκείνους οὐκ ἀγεννῆ. Dagegen sind die Prädikate bei EUS. pr. ev. V, 14, 5, welche Aeltere und Neuere für Ernst genommen haben, (ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης) durchaus ironisch gemeint.

2) Einen kurzen Abriss des plotinischen Systems, welcher sich durchweg an die Gedanken, nicht selten auch an die Worte Plotin's anschliesst, enthalten die *ἀπορροαὶ πρὸς τὰ νοητά*, die zuerst L. Holstenius (Rom 1686) zugleich mit dem Leben des Pythagoras, später Creuzer in dem Didot'schen Plotin (1853) herausgegeben hat. Ein Auszug daraus, der fast einer Uebersetzung gleichkommt, findet sich bei VACHEROT a. a. O. II, 14—37. Welchen Werken die verschiedenen Theile dieser Schrift entnommen seien, untersucht A. RICHTER in Fichte's Ztschr. f. Philos. Bd. 52 (1867) S. 30 ff.; indessen erscheint mir seine Annahme, dass die von Porphyr v. Plot. 26 g. E. er-

des Neuplatonismus fehlt zwar Porphyry gleichfalls nicht, wie man diess von dem Lieblingsschüler Plotin's zum voraus nicht anders erwarten kann¹⁾. Aber doch war er dafür unverkennbar weit weniger angelegt, als sein Lehrer²⁾; | seine hervorragendste Eigenschaft ist vielmehr jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller der Ueberschwänglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen lässt. Diese Richtung musste seinem Geiste schon durch den vieljährigen Unterricht des Longinus, des ersten philologischen Kritikers jener Zeit, mitgetheilt werden; und als scharfsichtigen Kritiker werden wir Porphyry namentlich durch seine Streitschrift gegen die Christen kennen lernen; noch wichtiger war aber für ihn, gerade nach dieser Seite hin, ohne Zweifel das Studium der aristotelischen Schriften. Hatte auch schon Plotin dieses Studium für seine Schule begründet³⁾, so eröffnet doch erst Porphyry die Reihe der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles⁴⁾; und für den Charakter seiner Auslegung ist es bezeichnend, dass sie sich mit Vorliebe den logischen Büchern zugewandt hat⁵⁾. Die aristotelische | Logik fasst er so auf, wie diess in der damaligen

wählten *ἐπιχειρήσεις* und nächst diesen die ebd. genannten *ὑπομνήματα* ihre Quelle seien, doch sehr fraglich. Noch weniger scheint mir die von WOLFF (Porph. phil. ex. orac. haur. S. 30) dafür gehaltene Schrift *De regressu animæ* (s. u. 709, 1) sich dazu zu eignen. Brauchte aber P. überhaupt seine Uebersicht über die Hauptpunkte des Systems, dessen Vertreter er war, aus seinen früheren Schriften zusammenzutragen?

1) Man sieht diess schon an dem S. 523, 3 berührten Vorfall.

2) Auch hiefür ist uns schon S. 524, 2 ein Beleg vorgekommen; der vollständigere Beweis liegt aber in der ganzen philosophischen Haltung Porphyry's.

3) Vgl. S. 484, 1. 496, 1.

4) Darauf bezieht es sich, dass ihn SIMPL. Categ. 1, β ὁ πάντων ἡμῖν τῶν καλῶν αἰτίος Πορφύριος nennt.

5) Wir kennen von Porphyry folgende Erläuterungsschriften zu Aristoteles: 1) Die noch vorhandene *Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστ. Κατηγο.*, auch *περὶ τῶν πέντε γινωῶν* genannt (Comment. in Arist. IV, 1). 2) Ein ausführlicher, dem Gedalios gewidmeter Commentar zu den Kategorien in sieben Büchern, welcher für die Späteren sowohl durch seine eingehende

Zeit auch in der peripatetischen Schule üblich war, als das formale Werkzeug des Denkens; er enthält sich daher bei

Besprechung der logischen Fragen, als durch seine Mittheilungen über die einschlagenden stoischen Lehren und andere geschichtliche Angaben eine Hauptquelle der ihrigen war; Simplicius berücksichtigt denselben in allen Theilen seines Commentars häufig. 3) Eine kürzere, catechetisch (*κατὰ πειῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*) abgefasste Erklärung der Kategorien, welche sich auf den wesentlichen Inhalt des aristotelischen Buches beschränkt (Comment. in Arist. IV, 1). 4) Ein Commentar zu *Περὶ ἐρμηνείας*, nach Boeth. De interpret. ed. sec. II, 7 Meis. für ihn die Hauptquelle seiner Erklärungen, auf die er sich an vielen Stellen unter grossen Lobsprüchen auch ausdrücklich bezieht (vgl. den Meiser'schen Index); ebenso wird er von Ammon. De interpret. oft angeführt (s. d. Index d. Ausg. v. Busse); vgl. auch Schol. in Arist. 99 b u. Arist. Org. ed. Waitz I, 41 m.; nach Ammon. S. 252, 8 Busse hatte er den letzten Abschnitt, von S. 23 a, 27 an, nicht erklärt, wahrscheinlich, weil er seine Aechtheit nicht anerkannte. 5) Einer Erklärung der ersten Analytik muss entnommen sein, was Ammon. in Anal. pr. Comment. in Ar. IV, 6. S. 31, 15 über die zweite und dritte Schlussfigur, Boeth. De syllog. categ. 549 o. über die Modi der dritten Figur von ihm anführt. 6) Sein Werk über Aristoteles' Physik wird von Simplicius in seinem Commentar (vgl. d. Register b. Diels) mehr als fünfzigmal angeführt. S. 918, 18 wird sein Verfahren mit *συνοψίζειν*, das des Themistius mit *παραγράφειν*, Alexander's mit *ἐξηγεῖσθαι* bezeichnet; seine Schrift muss demnach im wesentlichen eine verkürzende Bearbeitung gewesen sein; indessen sieht man aus Anführungen, wie S. 92, 26—95, 33. 247, 30 ff. und andere, dass er auch eingehenderen philosophischen und historischen Erörterungen nicht auswich. Dass Porphyry auch die Meteorologie erklärt habe, folgert Ideler Arist. Meteorol. II, 198 mit Unrecht aus Olympiodor Meteor. 301, 7: diese Stelle geht auf Porphyry's Isagoge 88. c. 3 Anf.; auch Themist. De an. 311 ff. (S. 56 Speng.) wird sich wohl eher auf eine der später zu erwähnenden psychologischen Schriften, als auf einen sonst unbekannten Commentar zu Aristoteles von der Seele beziehen; ebd. 16, 19 geht nicht auf Porphyry. Dagegen nennt Simplicius De caelo 503, 34. 506, 13 (Schol. 502 a, 35. 503 a, 28) 7) seine Erklärung des 12ten Buchs der Metaphysik; von einer solchen der übrigen Bücher ist nichts bekannt. Einer Auslegung der nikomachischen Ethik erwähnt Muhamed ibn Ishâq bei A. Müller griech. Phil. in d. arab. Ueberlief. S. 21. Ausser diesen aristotelischen Commentaren kennen wir von P. Erklärungen von Theophrast's Abhandlung *π. καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* (Boeth. De interpr. II, 17 Meis. vgl. mit Bd. II b, 815, 7³), dem platonischen Sophisten (Boeth. De divis. Anf. S. 638) und dem Timäus (Prokl. in Tim. Philop. aetern. m. an vielen von Schneider und Rabe in den Indices ihrer Ausgaben nachgewiesenen Orten; Schol. in Plat. S. 438 Bekk.). Aus einer Erklärung des Philebus führt Simplicius phys. 453, 30—454, 19 eine Stelle an; auf eine solche des Parmenides weist Damasc. De princ. c. 238. II, 112, 13 Ru. bestimmter

ihrer Bearbeitung gefissentlich aller metaphysischen Untersuchungen¹⁾, dagegen bemüht er sich mit Erfolg, das rein logische Verhältniss der Begriffe und die Bedeutung der wissenschaftlichen Kunstausdrücke zu erläutern, wie er diess gleich in seiner „Einleitung“ gethan hat²⁾. Welchen Werth er den aristotelischen Bestimmungen beilegte, sieht man schon daraus, dass er sie in der Kategorieenlehre selbst gegen seinen Lehrer Plotin nachdrücklich vertheidigte³⁾; wenn er trotzdem mit denselben nicht ganz selten stoisches verbindet, so war ihm hierin die Mehrzahl der peripatetischen Ausleger des Aristoteles längst vorangegangen. So wenig er daher reformatorisch in die Entwicklung der Logik eingegriffen hat, so wenig verdient er andererseits die herben Vorwürfe, welche ihm wegen seiner Behandlung dieser Wissenschaft neuerdings gemacht worden sind⁴⁾; er hat vielmehr das | un-

als c. 48. 111. 113 (I, 86, 8. 288, 14. 292, 10). Dagegen scheint die Bemerkung über Rep. 616 B bei SIMPL. phys. 615, 35 nicht in einem Commentar zur Republik, sondern in dem zur aristotelischen Physik gestanden zu haben. Eine Abhandlung π. διατάξεως (l. διαστ.) Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, dem Chrysorius gewidmet, nennt ein Anonymus in CRAMER'S Anecd. Oxon. IV, 432. Eine Erklärung des eschatologischen Mythos in Plato's Republik wird von PROKLUS in Remp. öfters angeführt; vgl. d. Index. Dass dagegen die Angabe einiger neueren Gelehrten, Porph. habe ein Leben Plato's verfasst, auf einem Missverständniss beruht, zeigt FREUDENTHAL Hellenist. Stud. III, 243.

1) Wie er diess Isag. 1, 6 selbst bemerkt.

2) Das Thema dieser Schrift bildet bekanntlich eine Erklärung der Begriffe γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Weitere Beispiele solcher Erläuterungen finden sich öfters, z. B. in der Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Homonymie und ähnliches ἐξήγ. εἰς τ. κατηγ. Comm. in Ar. IV, 1. S. 65, 12. SIMPL. Categ. 7 δ 9 γ (PRANTL Gesch. d. Log. I, 683).

3) Vgl. S. 578, 4.

4) Von PRANTL a. a. O. 626 ff. So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache, was ihre sachliche Begründung betrifft, darauf hinaus, dass P. die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt sie durchgreifend zu verbessern, und namentlich alle Aenderungen und Zuthaten der stoischen Schule wieder auszumerzen; denn dass sich materiell kaum irgend etwas bei ihm findet, worin ihm nicht frühere, nicht allein stoische, sondern ganz besonders auch peripatetische Logiker vorangegangen waren, erhellt gerade aus PRANTL's gründ-

leugbare Verdienst, dass er dieselbe, nach dem Stand, welchen

licher und verdienstvoller Darstellung der nacharistotelischen Logik, und er selbst macht auch bei den beachtenswertheiten Punkten wiederholt darauf aufmerksam. Mag man nun den Werth dieser Logik noch so gering anschlagen, so kann man es doch auf dem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung Porphyry nicht als besondere Schuld anrechnen, wenn er in seiner Behandlung derselben nicht über der Wissenschaft seiner Zeit steht. Auch die „Stupidität“, dass P. die sog. Postprädicamenta für ächt hielt, wird man milder beurtheilen, wenn man sich erinnert, dass dem Verwerfungsurtheil des Andronikus über dieselben nur wenige (τινες SIMPL. Categ. 95 ζ. Schol. 81 a 27) beigetreten waren, und dass nicht allein Herminius, sondern auch Alexander von Aphrodisias auf der Gegenseite stand (DAVID Schol. in Ar. 81 b 25 ff.). Dass aber Porphyry, wenn er den Abschnitt einmal für ächt hielt, auch die Gründe für seine Beifügung aufsuchte (BOETH. in præd. IV, Anf., S. 191), ist an sich so wenig zu tadeln, als dass er in seiner Erklärung der Kategorieen nach dem Grunde fragte, weshalb in dieser Schrift die Qualität erst nach der Relation besprochen wird (τῆς ἡγ. S. 100, 11. 111, 8. 127, 2. SIMPL. Categ. 41 β. Schol. 59 b, 45 vgl. PRANTL S. 635), wie ungenügend auch seine Antwort auf diese Frage ausgefallen sein mag. Von dem „exorbitanten Blödsinn“ vollends, dass er „das einzelne sinnlich wahrnehmbare Individuum“ für die eigentliche Substanz erkläre, dürfen wir ihn um so unbedenklicher freisprechen, da gerade die Stelle, in welcher PRANTL S. 634 jene, im Mund eines Neuplatonikers allerdings höchst auffallende, Behauptung findet, 'Εξ ἡγ. 91, 2 ff., vielmehr das Gegentheil aussagt: Aristoteles nenne die sinnlichen Dinge πρῶται οὐσίαι, weil es sich hier zunächst um die sprachlichen Bezeichnungen (λέξεις) handle, und diese ursprünglich auf die αἰσθητὰ sich beziehen, τοῖς γὰρ πρώτοις κατ' αἰσθησιν ἐντυγχάνομεν, δεύτερα dagegen (= δεύτεραι οὐσίαι) nenne er τὰ φύσει μὲν πρῶτα αἰσθησέαι δὲ δεύτερα . . . ὥστε ὡς πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶται οὐσίαι αἱ ἄτομοι αἰσθηταί, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν πρῶται αἱ νοηταί. Auch Isag. 17, 26 ff. Schol. 5 a 26 (die Stelle, worauf sich die Bemerkung des Proklus b. ASKLEP. Schol. 606 a 29 bezieht) sagt Porphyry, die γένη und εἶδη seien φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν. Nicht ganz richtig scheint es mir ferner, wenn PRANTL S. 636 in dem, was BOETH. De interpret. 301 unt. (II, 96 Meis.) aus Porphyry anführt, einen Uebergang zur *lux interior* des Augustin findet: ich sehe nichts darin, als die landläufige Unterscheidung von Wort und Gedanken, und die Differenz zwischen Alexander's und Porphyry's Auffassung der Textesworte π. ἐρμηνείας c. 1 16 a 3, aus welcher BOETH. viel zu viel macht, scheint mir sehr unerheblich. Nicht einmal das wusste ich Porphyry (mit PRANTL S. 628) zum Vorwurf zu machen, dass er Isag. 6, 11 (2 b 12) ff. die εἶδη, auf welche Plato Phileb. 16 C die Eintheilung beschränkt, zugleich als Artbegriffe und als Ideen fasst, denn bei Plato fällt dieses beides wirklich zusammen, und auch das aristotelische εἶδος ist ebendesshalb Artbegriff, weil es das Wesen, die *forma substantialis* der unter ihm befassten Dinge ist; und ebensowenig die Wiederholung des platonischen Satzes, dass die Eintheilung nicht bis zu den Einzelwesen

sie in seiner Zeit einnahm, klar und fasslich dargestellt hat¹⁾; seine Leistung besteht auch hier nicht in der schöpferischen Fortbildung, sondern in der Bearbeitung der überlieferten Lehren²⁾. |

Die gleiche Stellung nimmt aber Porphyry, wie bemerkt, als Philosoph überhaupt ein; nur dass er sich im übrigen ebenso an Plotin hält, wie in der Logik an Aristoteles und seine peripatetischen Ausleger; und auch in der neuplatonischen Schule selbst wird seine Bedeutung vorzugsweise hierin gefunden³⁾. Wie aber mit der Thätigkeit des Epitomators und Bearbeiters der Sinn für Strenge und Vollständigkeit der systematischen Ausführung nur selten gleichen Schritt hält, so finden wir diess auch bei Porphyry: es ist ihm, so weit wir nach den Bruchstücken seiner schriftstellerischen Thätigkeit urtheilen können, viel mehr um die Vertheidigung und Erläuterung der allgemeinen Grundzüge zu thun, als um die vollständige Darstellung des Systems, oder die neue Untersuchung der Principien; Plotin's Lehre wird durch ihn popularisirt, aber sie wird in wissenschaftlicher Beziehung nicht erheblich weiter geführt, es liegt ihm mehr an den Ergebnissen, als an den Mitteln, durch die sie gewonnen werden. Ebendamt ist nun eine überwiegend praktische Auffassung

herabreiche, denn in diesem Satz ist zwischen Plato und Aristoteles kein Unterschied; vgl. Bd. IIb, 252, 5^a.

1) Für ein Verdienst halte ich diess nämlich allerdings, und auch PRANTL wollte die Versicherung S. 626, es wäre für die spätere Ausbildung der Logik heilsamer gewesen, wenn vom 4. Jahrhundert an zunächst durchaus keine Logik getrieben worden wäre, „als dass man in den Schlamm der verstandlosen Produkte des Porph. sich versenkte“, wohl kaum ganz wörtlich genommen wissen.

2) Aus diesem Grunde kann ich auch hier auf das einzelne seiner Logik nicht näher eintreten, sondern muss mich mit der Verweisung auf Prantl's sorgfältige Zusammenstellung begnügen. An Porphyry's Untersuchungen über die Kategorien schliessen sich auch die Erörterungen über den Begriff und die Arten der Einheit h. SIMPL. Phys. 92, 26—95, 33. 83, 9 f. an.

3) Es wird wohl das allgemeine Urtheil der Schule Jamblich's sein, wenn EUNAPIUS v. Soph. Porph. S. 9 sagt: τὸ δὲ Πορφύριου κλέος εἰς Πλωτῖνον πᾶσα μὲν ἀγορὰ πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερεν. ὁ μὲν γὰρ Πλωτῖνος . . . βαρὺς ἐδόκει καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαῖκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὖγνωστον καὶ καθαρόν ἐξήγγελλεν.

der wissenschaftlichen Thätigkeit gegeben, denn in demselben Mass, wie die rein wissenschaftlichen Beweggründe in ihrem Werth fallen, wird der Einfluss des praktischen Bedürfnisses steigen; wo die selbständige Gedankenerzeugung gegen die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre zurücktritt, macht sich immer eine einseitige Beziehung der Wissenschaft auf's praktische geltend. Und da nun die neuplatonische Philosophie ihrem ganzen Charakter nach auf dem praktischen Gebiete in die unmittelbarste Beziehung zur Religion trat, so war es für Porphyry natürlich, dass er sich mit dieser weit eingehender und absichtsvoller beschäftigte, als Plotin, und dass ihm trotz aller Einsicht in die Schwächen der herrschenden Glaubensweise doch der Anschluss an das bestehende auf diesem Gebiete viel mehr Bedürfniss war, als seinem ausschliesslicher nach innen gewendeten, in der Kräftigkeit seines Idealismus von allen äusseren Auktoritäten unabhängiger | dastehenden Lehrer. Er bekämpft den Aberglauben, er dringt auf wahre Frömmigkeit, er sucht eine Reform der Religion durch die Philosophie zu bewirken, und er bildet dadurch die Brücke zwischen dem rein philosophischen Bestreben seines Lehrers und dem einseitig theologischen Jamblich's, seines Schülers. Ich versuche nach diesen Andeutungen, Porphyry's Lehre, so weit sie für seinen Standpunkt bezeichnend ist, und so weit es die Beschaffenheit unserer Quellen erlaubt, des näheren darzustellen.

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach Porphyry wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, in der Heilung seiner Gebrechen, der Belebung und Reinigung seiner Thätigkeit. Die Wissenschaft, welche uns zur Glückseligkeit führen soll, erklärt er, bestehe nicht in einer Masse von Reden und Kenntnissen; nicht einmal das Wissen von dem wahrhaft Seienden für sich genommen sei genügend, sondern dieses Wissen selbst habe den Zweck, dass wir uns in den Gegenstand unseres Wissens hineinleben. Alle unsere Kenntnisse sind ihm nur Reinigungsmittel, nicht wesentliche Bestandtheile des besten Lebens als solchen¹⁾. Welchen Werth,

1) De abstinencia I, 29, wo unter anderem: ἡμῖν τοῦ τυχεῖν τῆς τοῦ

fragt er, hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiss? was anders soll denn der Philosoph sein, als ein Arzt der Seele?¹⁾ Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint daher hier die Sorge des Menschen um sein Seelenheil²⁾, die wissenschaftliche Thätigkeit wird diesem praktischen Bedürfniss noch bestimmter untergeordnet, als diess schon von Plotin geschehen war.

Um nun für unser Verhalten den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem das Geistige und das Körperliche scharf und bestimmt unterscheiden. Einen ursprünglichen Dualismus beider will zwar auch Porphyry nicht zugeben: er verwahrt sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt,

ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τεύξεως τελοῦσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυσιν τῷ θεωροῦντι καὶ θεωρουμένῳ. Dieses θεωρούμενον aber, dieses ὄντως ὄν ist der Nus. ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ τοῦτ. καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἐξωθεν, καθαρτικὸν ἐπείχοντα τρόπον (l. τόπον) ἡμῶν οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. ὁδεῖ εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τὸ εὐδαιμον, οἷόν τ' ἦν ὀλιγοροῦντας καὶ τροφῶν καὶ ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τέλους. ἐπεὶ δὲ ζωὴν δεῖ ἀπὸ ζωῆς ἀλλάσασθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καὶ ἔργων καθαρθέντας, ἄρα ποῖος λόγοι καὶ τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σκεψώμεθα.

1) Ad Marcellam c. 31.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch das Bruchstück aus der Vorrede zu Porphyry's Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας b. Eus. praep. ev. IV, 7, 1. 8, 1, wo Porph. sagt, er wolle durchaus der Wahrheit getreu bleiben, ὡς ἂν ἐκ μόνου βεβαίου τὰς ἐλπίδας τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος, sein Buch solle nur τοῖς τὸν βίον ἐνσιτησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν gegeben werden, und aus derselben Schrift ebd. XIV, 10, 4: ἀκήσας πόσος πόνος, ἵν' ὑπὲρ σώματος τις τὰ καθάρσια θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύρῃ. Dieses Motiv sehen wir schon seit Jahrhunderten, auf dem philosophischen Gebiet (wie S. 180. 256, 3 nachgewiesen ist) theils bei den späteren Stoikern und Cynikern, theils in der neupythagoreischen und platonischen Schule, auf dem religiösen in dem unaufhaltsam um sich greifenden Mysterienwesen, immer stärker hervortreten, so dass Porphyry hierin nur einer längst vorbereiteten Zeitströmung folgt. Weniger hat es auf sich, wenn er (z. B. ad Marc. 8), wie so Viele seit Plato (Symp. 209 E f.), die Einführung in die Philosophie mit der Einweihung in die Mysterien vergleicht, mag diess auch in viel ernsthafterem und feierlicherem Tone geschehen, als bei Plato selbst a. a. O., und vollends Euthyd. 277 D. Theaet. 152 C. 155 E f.

und überhaupt gegen jede Mehrheit der Principien¹⁾; er sucht zu zeigen, wie die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgieng²⁾, und er kann sich hiebei um so eher beruhigen, da er so wenig, als Plotin, zugibt, dass die Materie in der Wirklichkeit jemals getrennt von der Form existirt, und dass mithin die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe³⁾. Mag aber auch die Materie selbst aus dem Geist herkommen, ihrem Wesen nach steht sie ihm durchaus entgegen. Der Auseinandersetzung dieses Unterschieds ist ein grosser Theil von Porphyry's Sentenzen gewidmet; ausführlicher hatte er über die letzten Gründe und die Materie in einigen verlorenen Werken gehandelt⁴⁾. Der Gegensatz des einfachen, ewigen und unveränderlichen gegen das zusammengesetzte, vergängliche und wandelbare wird von ihm aufs schärfste betont, namentlich bemüht er sich aber, die Vorstellung des räumlichen | Daseins von dem Unkörperlichen fernzuhalten: das Körperliche ist, was im Raum ist, das Unkörperliche, was nicht im Raum ist⁵⁾. Da jedoch hiebei im Grunde doch nur Plato's und Plotin's Bestimmungen wiederholt werden, so unterlasse ich es, näher darauf einzugehen. Auch in seiner Ansicht von den Theilen der übersinnlichen Welt folgt Porphyry seinem Lehrer⁶⁾. Doch finden sich schon

1) B. PROKL. in Tim. 119 B ff. 139 A.

2) Ebd. 133 F und in der oben, S. 143, 1 mitgetheilten Stelle aus SIMPL. Phys. 230.

3) PROKL. a. a. O. 85 A. 116 C. 119 B ff. Die letztere Stelle enthält eine ausführliche Widerlegung der Ansichten, welche Attikus und Plutarch über die Materie und den Weltanfang aufgestellt hatten. Weiteres über Porphyry's Bestreitung eines Weltanfangs b. PHILOP. aetern. m. VI, 2. 14. 21. 25. 27, S. 126, 10 ff. 164, 12 ff. 189, 10 ff. 200, 4 ff. 224, 18 R.

4) Den zwei Büchern *περὶ ἀρχῶν*, welche SUID. und PROKL. Plat. Theol. I, 11. S. 27 m. nennt, und den sechs (so SUID.) *περὶ ὕλης*, von denen SIMPL. a. a. O. das zweite anführt. Dagegen ist ein Werk *De intellectu*, welches die Araber Porphyry beilegen, eine späte Unterschiebung; vgl. A. MÜLLER die griech. Philos. in arab. Ueberlieferung S. 25.

5) Sent. 1—4. 14. 19. 22. 28 f. 35. 36—38. 41—43.

6) M. vgl. Sent. 31, wo mit Plotin die Gottheit, der Nus und die Seele unterschieden werden; Sent. 15, wo P. ausführt, der Nus sei ebenso, wie das mit ihm identische Gedachte, eine Vielheit, und setze daher eine von ihm

bei ihm einige Bestimmungen, welche eine Hinneigung zu der späteren Vervielfältigung der übersinnlichen Principien verrathen. Denn wenn auch einige Abweichungen von Plotin, über die uns berichtet wird, von keiner Erheblichkeit sind ¹⁾, bei anderen die Beziehung auf Porphyry unsicher und unwahrscheinlich ist ²⁾, so scheint es doch, er habe die verschiedenen

selbst verschiedene Einheit voraus; Sent. 44, wo er dem Nus, als einem unveränderlichen, den *αἰών*, der Seele, als einem bewegten, die Zeit beilegt; PROKL. in Tim. 205 E, wo Porphyry eingehend beweist, dass die Seele eine harmonisch geordnete Vielheit sein müsse, und dass sie die harmonischen Verhältnisse des diatonischen Systems als Band der vielen in ihr enthaltenen Kräfte in sich habe; zugleich seien aber diese Verhältnisse auch Symbole von höherem (*εἰκόνες θεῶν τῶν πραγμάτων*). Porphyry's Vertheidigung des plotinischen Satzes, dass die Ideen im Nus seien, wurde schon S. 518, 4 berührt.

1) So wollte er nach PROKL. in Tim. 98 F. 98 B. 131 C unter dem Demiurg nicht den Nus, sondern den höheren Theil der Weltseele verstehen, auf den Nus dagegen deutete er das *αἰτοζῶρον* Tim. 90 C. 37 D. 39 E; und nach Demselben ebd. 249 A. SYRIAN. in Metaph. Schol. in Ar. 894 b 24 (vgl. S. 238, 1) bezog er die *μέθεξις* nur auf die Theilnahme des Sinnlichen an den Ideen, nicht auf das gegenseitige Verhältniss der Ideen zu einander, indem er behauptete, die höchsten Theile der übersinnlichen Welt seien bloss *μετεχόμενα*, erst der *ψυχικός* und *αἰσθητός διάκοσμος*, als ihre Erzeugnisse, *μετέχοντα*. Indessen betrifft diess doch überwiegend nur die Terminologie und die Erklärung des Plato, in philosophischer Beziehung hat diese Differenz wenig zu bedeuten.

2) Dahin gehört DAMASC. De princ. c. 111. I, 288, 12 R: *τὰς τριάδας οὐκέτι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τάξομεν, ὥς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν . . . οὐχ οἱ νεώτεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰάμβελιχος καὶ Ποργύριος*. Diese Angabe lautet viel zu unbestimmt, als dass aus ihr, vollends bei einem Schriftsteller wie Damascius, geschlossen werden könnte, Porphyry habe wirklich in der Weise der späteren Neuplatoniker mehrere Triaden übersinnlicher Wesen unterschieden. Noch weniger folgt aus PROKL. in Tim. 187 B, dass Porphyry einen doppelten Nus unterschied: den höheren, welcher die Ideen des Weltganzen (*τῶν ὅλων*), und den niedrigeren, welcher die der Theilwesen (*τῶν μερικῶν*) in sich habe; denn diese Annahme wird dort nur als eine von Porphyry erwähnte fremde angeführt; Antonius (s. o. 688, 1) sollte sie als eine persische Lehrmeinung berichtet haben. Ob endlich P. sent. 12 dem Urwesen das Leben beilegen will, welches Plotin demselben abgesprochen hatte, lässt sich aus seinen kurzen Worten um so weniger entscheiden, da auch der Text hier nicht ganz in Ordnung zu sein scheint. Selbst wenn diess der Fall wäre, würden wir es aber doch schwerlich anders zu beurtheilen haben, als die S. 539, 1. 549, 1 besprochenen ähnlichen Erscheinungen bei Plotin, denn das Leben würde von dem Urwesen jedenfalls in anderem Sinn

Seiten | und Bestimmungen des Nus schärfer, als Plotin, unterschieden, und dadurch die spätere Zerlegung desselben in mehrere intelligible Ordnungen bis zu einem gewissen Grade vorbereitet¹⁾. | Wenn er sich schon die Weltseele so wenig als

ausgesagt, als von allem andern, selbst dem Nus: ἄλλη γὰρ ζωὴ φρυτοῦ, heisst es in unserem Text, καὶ ἄλλη ἐμψύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά.

1) PROKL. sagt in Tim. 258 D: Nach Porphyry und Theodor (von Asine) rühre die verschiedene Geschwindigkeit des Planetenumlaufs davon her, dass die Geister (νόες) dieser Gestirne sich entweder unmittelbar (αὐτόθεν) oder durch gewisse Vermittlungen (διὰ πλειόνων) zur οὐσία hinbewegen, und entweder demselben, oder verschiedenen Zielen zustreben. ἥλιος μὲν γὰρ οὐσία ὧν ἐπὶ νοῦν ὁδεύει διὰ ζωῆς, Ἀφροδίτη δὲ νοῦς μὲν, ἀλλὰ διὰ ζωῆς ἐπὶ νοῦν, Ἑρμῆς δὲ ζωὴ μὲν, διὰ δὲ [add. ζωῆς, was wohl besser, als οὐσίας] εἰς νοῦν· εἰ καὶ ὁ νοῦς αὐτός, ἐφ' ὃν ἡ καταστροφὴ τοῖς τρισίν, ὅπου μὲν ἔστιν οὐσιώδης, ὅπου δὲ νοερός, ὅπου δὲ ζωτικός. Aehnlich möge der Saturn, Jupiter und Mars entweder verschiedenen τμήματα (des Nus) angehören, oder wenn sie auch zu demselben gehören, durch verschiedene Vermittlungen sich nach dem gleichen Ziel bewegen; wenn z. B. alle drei οὐσία seien und sich zur οὐσία bewegen, thue diess der Saturn vielleicht unmittelbar, Jupiter διὰ νοῦ μόνον, Mars διὰ νοῦ καὶ ζωῆς. Von den sieben Planeten sei nämlich die πρώτη τριάς ἐπὶ οὐσίαν, ἡ δὲ δευτέρα ἐπὶ νοῦν ἀναγομένη, σελήνη δὲ ἐπὶ ζωὴν, πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐν αὐτῇ περιέχουσα. Dieses sagen Porphyry und Theodor, πανταχοῦ μὲν πάντα λέγοντες, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἕκαστον τῶν θεῶν μετέχειν τιθέμενοι τῶν τριῶν πατέρων, ἐπικρατεῖν δὲ ἄλλο ἐν ἄλλοις ἰδίωμα, καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄλλων εἶναι ἄλλην καὶ δι' ἄλλων μέσων τὴν ἀναγωγὴν. Proklus fasst nun hier freilich die Annahmen Porphyry's und Theodor's zusammen, und wir wissen desshalb nicht, wie vollständig wir seinen Bericht auf den ersteren beziehen dürfen. Aber wenn auch Porphyry den Nus wohl schwerlich schon in drei πατέρες zerlegt hatte, so muss er doch die drei Bestandtheile desselben, das Sein, Denken und Leben, schon in der Art unterschieden haben, dass er bald den einen bald den andern von ihnen in den abgeleiteten Wesen überwiegen liess, und auf dieses Verhältniss seine seltsamen Vermuthungen über die Gründe der ungleichen Planetenbewegung baute. Eine solche Unterscheidung war aber immerhin geeignet, der späteren Entwicklung der Triadentheorie vorzuarbeiten. Auf diese drei Bestandtheile des Nus bezieht sich vielleicht der Ausdruck νοητὴ τριάς bei DAMASC. De princ. c. 43, I. 86, 8 R. (κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος), Damasc. wenigstens denkt bei demselben nur an das νοητὸν im engeren Sinn; doch ist es immerhin möglich, dass P. selbst mit der νοητῇ τριάς nur die grosse Dreieit: Gott, Geist, Seele, meint. — Von einer anderen Unterscheidung, die Porphyry im Nus machte, erfahren wir durch PROKL. Plat. Theol. I, 11, S. 27 m., nach welchem er in der Schrift π. ἀρχῶν ausgeführt hatte: τὸν νοῦν εἶναι μὲν

(nach S. 714) die Menschenseelen ohne einen Lichtleib zu denken weiss¹⁾, kann sich diess wohl nur auf die niedrigere von Plotin's zwei Weltseelen (s. o. S. 593 f.) beziehen. |

Ueber das Verhältniss der geistigen Wesen zu einander und zur Körperwelt, das er eingehend besprochen hat, stellt er die gleichen Bestimmungen auf, wie Plotin. Das Unkörperliche erzeugt ein anderes, ohne sich selbst zu verändern, oder etwas von seiner Substanz an dasselbe zu verlieren²⁾. Das erzeugte ist | immer unvollkommener und getheilter als das zeugende; je tiefer wir daher in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr wird die Einheit, die Vollkommenheit, die Kraft, die Immaterialität abnehmen, je

αἰώνιον . . . , ἔχειν δὲ ὁμοῦς ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον τοῦ νοῦ [hier scheint ein Fehler zu liegen: man könnte vermuthen: προαιών. ὁ τὸν νοῦν] τῷ ἐν συνάπτειν. ἐκεῖνο γὰρ (das ἐν) ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος, τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν ἔχειν, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ (dem Nus) τάξιν — das letztere (was Prokl. selbst als seinen eigenen Zusatz gibt), weil zwischen dem προαιώνιον und dem αἰώνιον der αἰὼν in der Mitte stehe. — Auf dieselbe Unterscheidung könnte man beziehen, was AUGUST. CIV. D. X, 28 von P. sagt: *dicit enim Deum patrem et Deum filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem* (πατρικὸν νοῦν); über den heil. Geist sage er nichts, oder doch nichts deutliches; *quomodo quem alium dicat horum medium non intelligo*, denn die Weltseele stehe unter dem *paternus intellectus*, nicht zwischen ihm und dem Vater. Vgl. c. 29: *praedicat patrem et ejus filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium . . . et more vestro appellas tres Deos*. Das προαιώνιον im Nus könnte als ein mittleres zwischen ihm und dem Ersten bezeichnet worden sein. Aber drei „Götter“ passt nicht, wenn nur das Erste und der zweitheilige Nus gemeint ist; und da Augustin selbst über Porphyr's eigentliche Meinung nicht im reinen ist, werden auch wir kaum hoffen dürfen, sie aus seinen Angaben zu ermitteln.

1) In diesem Sinn deutet PROKLUS in Remp. II, 196, 22 ff. Kr. die Lichtsäule Rep. X, 616 B, indem er beifügt: Porphyr sei ihm (in seiner S. 696, 5 Schl. genannten Schrift) in dieser Erklärung vorangegangen, καὶ τῆς κοσμικῆς ψυχῆς ὄχημα πρῶτον εἶναι θέμενος αὐτὸ [sc. τὸ φῶς] καὶ ἀνάλογον τῷ αὐγοειδεῖ τῆς ἡμετέρας ἐπὶ τοιαύτης ἐννοίας ἱστατό τιτος, ὡς σώματος ὄντος τοῦ φωτὸς τούτου πρὸ τοῦ οὐρανίου σώματος ἐξημμένου τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς, ἀπλουστερου δῆπουθι κατὰ τὸ σῶμα τὸ οὐράνιον. Und ebenso S. 197, 12: er habe angenommen, τῆς ὅλης ψυχῆς εἶναι τοῦτο ὄχημα τὸ φῶς, πρῶτως αὐτῆς ἐξημτημένον· δεῖν γὰρ πρὸ τοῦ συνθέτου τὸ ἀπλοῦν εἶναι τῆς ἐν αὐτῇ μετέχον ἀσωμάτου ζωῆς.

2) Sent. 25; die Hervorbringung des einen durch das andere bezeichnet P. mit πρόοδος oder γέννησις.

höher wir in ihr aufsteigen, um so mehr wird sie zunehmen¹⁾; ein in sich vollendetes Wesen wendet sich desshalb nie zu seinem Erzeugniss, sondern immer nur zu dem, von dem es erzeugt ist, so dass also alles vollendete, sei es aus grösserer oder aus geringerer Entfernung, sich zum Urwesen hinwendet und seiner geniesst: nur die unvollständigen Substanzen (*μερικαὶ ὑποστάσεις*) können sich auch zu dem von ihnen erzeugten, zum Körperlichen, hinwenden und sich dadurch in Sünde und Untreue (*ἀπιστία*) verstricken²⁾. Nur in dieser Hinneigung des Willens besteht, wie im wesentlichen schon Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe: abgesehen davon wirkt das verursachende zwar auf das verursachte, aber es ist, streng genommen, nicht in ihm, sondern vielmehr dieses in jenem³⁾. Auch die Seele verbindet sich aber nicht unmittelbar mit dem Leibe; Porphyry nimmt vielmehr mit Plotin an, durch ihre Neigung zum Körperlichen erzeuge sie aus sich eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft, die sich mit ihm vereinige⁴⁾. Die Seele ist daher in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden. Das ist ja überhaupt, wie unser Philosoph sagt, der Unterschied des Geistigen und des Leiblichen, dass jenes ungetheilt überall sein kann^{b)}; oder genauer: jedes unkörperliche Wesen ist

1) Ebd. 11. 13. 37.

2) Ebd. 80 vgl. 18.

3) Ebd. 3. 7. 28 f. 31 f. vgl. auch PROKL. in Tim. 171 D. Plotin betreffend s. m. 8. 551. 592, 2. 635.

4) Sent. 4: τὰ καθ' ἑαυτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οἱ πάρεσιν· οὐ γὰρ συγκιρᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς ῥοπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμειος μεταδίδωσι προσεχούς τοῖς σώμασιν· ἡ γὰρ ῥοπή δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῇ τοῖς σώμασιν. Auf diese δευτέρα δύναμις bezieht sich die Angabe (HERMIAS in Phædr. S. 120 m. Ast): ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος καὶ ὁ φιλόσοφος Πορφύριος οὐδὲ αὐτοκίνητόν φασι τὴν μερικὴν φύσιν, ἀλλ' ὄργανον οὖσαν τῆς ψυχῆς κινεῖσθαι μὲν ὑπ' αὐτῆς κινεῖτ' δὲ τὰ σωζόμενα, καὶ ταύτην φασὶν εἶναι τὴν ἐννάτην κλίτησιν. Ueber die verwandte Annahme Plotin's S. 635, 1.

5) Ebd. 2. 35 vgl. 24: ἡ νοερά οἴσια ὁμοιομερὲς ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῇ μερικῇ νῷ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῇ παντελείᾳ, ἀλλ' ἐν μὲν τῇ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῇ μερικῇ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικὰ μερικῶς.

in dem, | was unter ihm ist, nur so, dass es zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird es nur von dem höheren, und gerade deshalb ist das höhere Ursache des geringeren, weil es ihm überall gegenwärtig ist, ohne doch in ihm zu sein, weil es im Verhältniss zu ihm zugleich überall und nirgends ist¹⁾. Dasselbe gilt auch von dem Verhältniss des Unkörperlichen zum Körper: es ist in ihm nicht auf räumliche Weise, nicht mit dem einen Theil hier, mit dem andern dort, sondern überall ganz²⁾; es ist dem Körperlichen gegenwärtig, indem es dasselbe sich ähnlich macht, seine Gegenwart ist eine dynamische, keine substantielle³⁾, und nur deshalb ist es (wie wir schon früher gehört haben)⁴⁾ möglich, dass aus Seele und Leib Ein Wesen wird, und dass die Seele in dieser Verbindung ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht bloß nicht verliert, sondern dieselbe sogar dem Leibe mittheilt. Wir müssen in diesen Sätzen eine richtige Darstellung der plotinischen Lehre anerkennen⁵⁾; aber des eigenthümlichen und wissenschaftlich bedeutenden enthalten sie doch nur wenig.

Die naturwissenschaftliche Forschung scheint für Porphyr, trotz seinem Commentar zur Physik und den astronomischen Schriften, von denen SUIDAS berichtet, in philosophischer Beziehung keine grössere Bedeutung gehabt zu haben, als für Plotin, wenigstens tritt sie in den Werken, die wir noch besitzen, gänzlich zurück⁶⁾. Dagegen ist uns von seinen psycho-

1) Ebd. 31.

2) Ebd. 35 f.

3) Ebd. 37: *ἡ οὖν παρουσία οἱ τοπικῇ, ἱσομοιωτικῇ δέ, καὶ ὁσον ὅσον τε σῶμα ὁμοιοῦσθαι ἄσωμάτῳ* u. s. w. Vgl. S. 707, 4.

4) Wie S. 510 f. nachgewiesen wurde, hat NEMESIUS nicht allein das, was er De nat. hom. S. 60 u. (139 Matth.) aus dem 2. Buch von Porphyr's *Σύμμικτα Ζητήματα* anführt, sondern auch die von ihm (nach Hierokles) Ammonius Sakkas beigelegte anthropologische Theorie ebd. S. 56—59 (129, 9—137, 4 M.) dieser Schrift entnommen. Das nähere über diese Theorie wurde S. 506 f. mitgetheilt.

5) Und so sind sie auch in der Folge nicht bloß in der neuplatonischen Schule festgehalten, sondern es sind ihnen auch (wie im Archiv f. Gesch. d. Ph. VII, 309 f. gezeigt ist) von den christlichen Theologen die christologischen Formeln des chalcedonensischen Concils nachgebildet worden.

6) Fast das einzige, was in dieser Beziehung von ihm bekannt ist, sind die Bemerkungen gegen Aristoteles' Lehre vom Aether, welche PHILOP.

logischen | Untersuchungen noch genug übrig, um uns von der Wichtigkeit, welche er diesem Gegenstand beilegte, und von dem Eifer, den er ihm widmete, zu überzeugen¹⁾. Die

aetern. m. XIII, 15 S. 521, 25 R. und der platonische Scholiast S. 438 Bekk. aus seinem Commentar zum Timäus mittheilt. Er folgt auch hierin Plotin; vgl. S. 620, 5. Einiges andere ist theils an sich unerheblich, theils nicht speciell naturwissenschaftlichen Inhalts; so die Bemerkung b. SIMPL. Phys. 9, 10, dass nicht der Physiker, sondern nur der Metaphysiker, nach den Principien der Natur zu fragen habe; die Erörterung über ἀρχή und αἰών ebd. 10, 25; die Aeußerung über die geometrische Beweisführung b. PROKL. in Eucl. 255, 12 Friedl., und was ebd. 56, 24 angedeutet ist; die Definition der Gestalt b. STOB. Ekl. I, 354; die von PROKL. a. a. O. 297, 4 ff. 316, 1 ff. 323, 7 ff. 348, 15 ff. berichteten Beweise für einzelne Sätze Euklid's. Sonst mag noch der Glaube an die Beseeltheit und die göttliche Natur der Gestirne erwähnt werden, der sich für den Neuplatoniker von selbst versteht, und ausser S. 705, 1 uns auch später noch begegnen wird. Ein weiteres Beispiel desselben findet sich bei PROKL. in Remp. II, 255, 4 Kr., nach dem der „Prophet“ Rep. X, 617 D von P. auf den νοῦς σελήνιακός, den Geist des Mondes, gedeutet wurde.

1) SUID. nennt von Porphyry fünf Bücher περὶ ψυχῆς πρὸς Βόνθον, eine gegen den Peripatetiker Boëthius (1ste Abth. 626, 2⁸) gerichtete Schrift, welche wohl hauptsächlich durch dessen Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele veranlaßt war; Bruchstücke derselben b. EUS. pr. ev. XI, 28 (wo aber die Vertheilung des Textes zwischen Euseb, Porphyry und Boëthius bei HEINICHSEN verfehlt, und auch bei GAISFORD nicht durchaus richtig ist); ebd. XIV, 10, 2. XV, 11, 16. Weiter nennt SUID. eine Abhandlung πρὸς Ἀριστοτέλην περὶ τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν (d. h. über den aristotelischen Satz, dass die Seele Entelechie sei, ein Satz, den er auch in dem Stück aus der Schrift gegen Boëthius b. EUS. XV, 11 bestreitet, wie wir diess S. 630 f. schon bei Plotin gefunden haben). STOBÆUS gibt Ekl. I, 826—846 Stücke aus der Schrift περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων und ebd. II, 366—394 aus der περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Ein Buch περὶ αἰσθήσεως führt NEMES. nat. hom. S. 80 an; aus Demselben (s. o. S. 510) sehen wir, dass auch in den Σύμμικτα Ζητήματα (nach SUID. 7 Bücher; angeführt auch von PROKL. in Remp. I, 233, 29 Kr. vgl. 1. Abth. S. 692⁸, in Euclid. S. 56, 25 Friedl. PRISCIAN Solut. 40, 16) psychologische Fragen erörtert wurden. Ebenso ohne Zweifel in der Erklärung des Timäus. Auf die letztere geht wohl, was JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 864 über Porphyry's Ansicht von der (Welt-) Seele sagt; wogegen es in Betreff der übrigen psychologischen Bestimmungen, die wir aus Jamblich's Bruchstücken bei Stobæus anzuführen haben werden, dahingestellt bleiben muss, wo sie Porphyry ausgesprochen hatte; S. 898 bezieht sich Jamblich auf den mündlichen Unterricht desselben. Eine Schrift De regressu animæ (wohl: π. τῆς ἀνόδου τῆς ψυχῆς) in mehreren Büchern, deren AUGUSTIN Civ. D. X, 29 erwähnt, und der er auch schon im Vorhergehenden, wie bemerkt, vieles entnommen hatte (vgl. c. 9. 23. 26. 28),

Lehren Plotin's über das | Wesen und Wirken der Seele, über ihr vorzeitliches Leben und ihr Schicksal nach dem Tode, über das Verhältniss der Einzelseelen zur Seele des Weltganzen, boten einem denkenden Schüler reichlichen Anlass zur Erläuterung und näheren Bestimmung; und was Porphyrius in dieser Beziehung geleistet hat, verdient alle Anerkennung; die wesentlichen Schwierigkeiten der neuplatonischen Theorie konnte er freilich so wenig, als Andere, überwinden. Was zunächst das Wesen und den Begriff der Seele betrifft, so bemüht er sich zu zeigen, wie sich ihre Einheit mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Vermögen, ihre Selbstthätigkeit mit ihrer Abhängigkeit von äusseren Einflüssen vertrage. Die Seele hat die Grundbestimmungen (λόγοι) aller Dinge ursprünglich in sich selbst¹⁾; wird sie von aussen angeregt, ihnen gemäss zu wirken, so entsteht die sinnliche Wahrnehmung, erhält sie diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht das Denken²⁾; und kommt dieses auch erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes (des Nus) zu Stande, so wird doch dabei kein neuer Inhalt in die Seele übertragen, sondern der Nus bringt durch sein Licht nur die Ideen zum Bewusstsein, welche er selbst ursprünglich in sie gelegt hat³⁾. Alle | Geistesthätigkeiten sind daher auf Eine

scheint zwar hauptsächlich von den Mitteln gehandelt zu haben, durch welche die Seele zur Gottheit zurückgeführt wird, doch kann sie auch die Fragen über die Natur der Seele, ihr Herabkommen aus der höheren Welt und ihre Rückkehr in dieselbe berührt haben.

1) Auch die Weltseele soll ja die wesenhaften λόγοι in sich tragen; vgl. S. 703, 6.

2) Sent. 17. Vgl. Nemes. nat. hom. 80 (182 M.): Πορφύριος ἐν τῇ περὶ ἀποδήσεως οὔτε κῶνον (Strahlenkegel) οὔτε εἰδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἰτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν· ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσαν τὰ ὁρατά, τῇ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν, εἰκίτως γὰρ γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι. Porph. will desshalb sent. 16 auch die Erinnerung nicht aus der Aufbewahrung von Vorstellungen, sondern daraus erklären, dass es der Seele durch Uebung erleichtert werde, eine Vorstellung neu zu erzeugen.

3) Ad Marc. 26: ψυχὴν λογικὴν . . ἦν τρέφει ὁ τοῦδ τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ νόμου ἀληθείας εἰς

und dieselbe Grundthätigkeit zurückzuführen, welche nur nach der Beschaffenheit ihrer Objekte eine verschiedene Gestalt annimmt: im Intelligibeln hat unser Denken die Gestalt des Denkens, im Seelischen die der Reflexion, im Vegetativen die der Keimkraft, in der Materie die des Schattenbilds, im Uebervernünftigen wird es überwesentlich und übervernünftig¹⁾. Auch in den scheinbar leidentlichen Zuständen verhält sich die Seele in Wahrheit thätig, nur der Körper leidet; die Sinnlichkeit rührt vom Körper her, der Geist für sich genommen ist reines Denken; das Leben, Sterben und Leiden ist nur in dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen, nicht in der Seele als solcher²⁾. Dieses selbst bildet aber freilich bei Porphyry so wenig als bei Plotin (s. o. S. 636 f.) ein einheitliches Subjekt. Die Seele soll ja nicht im Körper wohnen, sondern nur in ihm wirken³⁾. Grossen Werth hat für Porphyry, wie für alle Platoniker, die Willensfreiheit; in den Bruchstücken der Schrift, welche er ihrer Vertheidigung gewidmet hat⁴⁾, sucht er ihre Vereinbarkeit mit der Wahl der Lebenslose im Präexistenzzustand, unter richtiger Erklärung Plato's, darzuthun. Auch die Schuld des Bösen soll nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde gesucht werden⁵⁾. Der platonisch-aristotelischen Lehre von den Theilen der Seele widerspricht Porphyry. Seiner Ansicht nach müssen wir zwar allerdings verschiedene Kräfte der

ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. Doch soll sich Porphyry nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 866 in seinen Aeusserungen über die Ansicht, dass der ganze νοητὸς κόσμος in der μεριστὴ ψυχῇ sei, nicht gleichgeblieben sein, πῇ μὲν διατεταγμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῇ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ ὡς παραδοθείη ἀνωθεν.

1) Sent. 10: οὐχ ὁμοίως μὲν ποοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ. ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερώς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀενεοτήτως τε καὶ ὑπερουσίως.

2) Sent. 19. 22. 42.

3) Vgl. S. 651. 450 f.

4) B. STOB. Ekl. II, 968 ff.

5) Ad Marcellam c. 29. Natürlich können es aber nur die geringeren Theile der Seele sein, von denen das Böse herkommt; wesshalb JAMBL. bei STOB. Ekl. I, 896 von Porphyry und Plotin sagt, sie leiten es von der φύσις und der ἄλογος ζωὴ her.

Seele unterscheiden; so namentlich die Denkkraft und das Wahrnehmungsvermögen, | und innerhalb der ersteren wieder das Vermögen des intuitiven und des diskursiven Denkens (*νοῦς* und *διάνοια*), innerhalb des andern die Fähigkeit, mittelst der Sinneswerkzeuge, und die, ohne dieselben wahrzunehmen (das *αἰσθητικὸν* und *φανταστικόν*)¹⁾. Aber verschiedene Theile hat nur das lebendige Wesen, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist; die Seele selbst ist ungetheilt, und nur ihr Verhältniss zum Leibe bringt es mit sich, dass aus ihrem an sich einheitlichen Wesen verschiedenartige Thätigkeiten hervorgehen²⁾. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Porphyr das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele. Alle Einzelseelen entspringen aus der überweltlichen Seele und diese enthält jene als ihre Theilkräfte in sich, ohne sich doch selbst an sie zu vertheilen; sie ist daher einerseits zwar von jeder derselben unterschieden, aber zugleich auch mit allen dem Wesen nach identisch, und in jeder mit ihrer ganzen Kraft wirksam, sobald sich dieselbe von dem getheilten, körperlichen Sein zu ihr zurückwendet³⁾. Wegen dieser Einheit alles Seelenlebens will unser Philosoph selbst den Thieren Vernunft beilegen⁴⁾; nichtsdestoweniger weiss er denen nicht beizustimmen, die menschliche Seelen nach dem Tode in Thierleiber wandern liessen.

1) M. vgl. hierüber die Bruchstücke aus der Schrift über die Kräfte der Seele b. Stob. Ekl. I, 826 ff. insbesondere S. 832. Ueber eine weitere von Plato an die Hand gegebene Seelenkraft, das *δοξαστικόν*, wird hier bemerkt, es frage sich, ob es eine Unterart der *διάνοια*, oder ein mittleres zwischen dem *αἰσθητικόν* und *φανταστικόν* einerseits, dem *νοητικόν* andererseits sei.

2) A. a. O. 838 f. 844 f. vgl. auch JAMBL. ebd. 894.

3) Sent. 39, wonach auch JAMBLICH's jedenfalls ungenaue Angabe bei Stob. Ekl. I, 886: *ὡς δ' ἂν εἰποι Πορφύριος, πάντη κεχώρισται τὰ τῆς ὅλης ψυχῆς πρὸς τὴν μερικὴν ἐνεργήματα* zu ergänzen ist. Weiter s. m. JAMBL. a. a. O. NEMES. uat. hom. 80 (oben S. 710, 2).

4) Er wolle zeigen, sagt Porph. De abstin. III, 1, *πᾶσαν ψυχὴν, ἥ μέτεστιν αἰσθήσεως καὶ μνήμης, λογικὴν* und er führt diesen Beweis sehr ausführlich, bis c. 26. Unter anderem beruft er sich dabei auf die Sprache der Thiere, welche von einzelnen auch wirklich verstanden worden sei. Zu diesen gehört nach der v. Pyth. 23 ff. Pythagoras. Auf jene Auseinandersetzung bezieht sich vielleicht NEMES. S. 51.

Die Thierseelen sind von den menschlichen, wie er glaubt, der Art nach verschieden¹⁾; bedient | er sich daher auch solcher Ausdrücke, die jene Vorstellung streng genommen voraussetzen würden²⁾, so haben sie doch für ihn nur uneigentliche Bedeutung³⁾: in der Schrift gegen den Fleischgenuss, gegen den es keinen stärkeren Grund gab, als den menschlichen Ursprung vieler Thierseelen, schweigt er hievon gänzlich, und von Späteren wird ausdrücklich bezeugt, dass er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber beschränkt hat⁴⁾. Ebenso wenig will er aber andererseits eine Erhebung der geläuterten Seele zu übermenschlicher Natur und Würde zugeben; so fest er vielmehr von der Unsterblichkeit des geistigen Wesens überzeugt ist⁵⁾, so bestimmt will er doch

1) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 1068: *οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων* (Porph. lässt das Herabsinken der Menschenseele sich nur so weit erstrecken), *τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον* (was aber nach dem eben angeführten von dem ἄλογον noch verschieden sein muss) *ὑποτίθενται*. Ders. ebd. 898: Nach Porphyry und andern Platonikern *ἀφομοιοῦνται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρίοις τὰ δὲ τῶν ζῴων τοῖς ἀνθρώποις*, *ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καδ' ἐτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα*. Vgl. S. Anm. 4.

2) B. STOB. Ekl. I, 1048 f.

3) Die Seele, heisst es, gehe nach diesem Leben wieder in andere Leiber ein; wenn sie nun philosophisch gelebt und der Sinnenlust abgesagt habe, so werde sie sich hüten, *μὴ λάθῃ θηρίον γενομένη καὶ στέρξασα σώματος ἀφύουδς οὐδὲ καθαρῶς πρὸς ἀρετὴν φύσιν ἄλογον καὶ ἄμουσον καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν ἢ θυμούμενον μᾶλλον * τὸ φρόνιμον αὐξαντος καὶ τρέφοντος*, andernfalls sinke sie wieder in den Strudel des Werdens herab, sie gerathe in ein unseliges und thierisches Leben, *εἰς νωθὴν σώματα καὶ βίους δολερούς* oder *εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος*.

4) JAMBL (s. Anm. 1), dessen elliptischer Ausdruck doch nur diesen Sinn haben kann. AUGUSTIN Civ. D. X, 30: Plato und Plotin lassen die Seelen auch in Thierleiber übergehen: *Porphyrio tamen jure displicuit (hæc sententia)*; er beschränke ihre Wanderung auf Menschenleiber. AEM. GLAZ. Theophr. S. 16 Barth: Porphyry und Jamblich, *κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἢ οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετατίστανται* (sich verändern) *ἀλλ' ὡσπύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἱαὶ τὸ πρῶτον προήλθον . . . καὶ ὅπως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων, μεταβαλόντες οὐκ εἰς ὄνον φασιν, ἀλλ' ὑνώδη ἄνθρωπον. οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωματίων μορφὴν μεταμπίσχεισθαι*.

5) Sent. 22. 24. Ausführlich hatte P. in der S. 709, 1 genannten Schrift gegen Boëthius die Gründe für die Unsterblichkeit erörtert; was je-

die menschliche Seele | in ihrer eigenthümlichen Ordnung festhalten¹⁾; alle Seelen sollen nach dem Tode wieder in neue Leiber eingehen, weil eben dieses die eigenthümliche Natur und Bestimmung der menschlichen Seele sei, einem aus Körper und Geist zusammengesetzten Wesen anzugehören²⁾. Das nähere dieses Hergangs und der Zustand der körperlosen Seele wird mit sinnlicher Bestimmtheit ausgemalt. Vor dem Eintritt in das irdische Leben hält sich die Seele im Fixsternhimmel auf³⁾; von da steigt sie durch die sieben Planetensphären zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leib (*πνεῦμα*) umkleidet⁴⁾;

doch Eus. pr. ev. XI, 28. XIV, 10, 3 daraus mittheilt, bringt nichts eigenthümliches.

1) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 1064: *τηροῦσι μὲν αὐτὴν* (die abgeschiedene Seele) *ἐπὶ τῆς οἰκίας τάξεως Πλούταρχος καὶ Πορφύριος . . . οἱ δὲ ἀρχαιότεροι παραπλήσιον τοῖς θεοῖς κατὰ νοῦν διάθεσιν ἀγαθοειδῆ καὶ προστασίαν τῶν τῇδε αὐτῇ ἀπονέμουσι καλῶς. Πορφύριος δὲ καὶ τοῦτο ἀπ' αὐτῆς ἀφαιρεῖ . . . αὐτὰς ἀφαιρεῖ παντάπασιν ἀπὸ τῆς ἀδεσπότου (absolut) ζωῆς, ὡς οὕσας συμφυεῖς τῇ γενέσει καὶ πρὸς ἐπικουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζῴοις.*

2) S. die vor. Anm. und Porph. b. STOB. Ekl. I, 1048: *ἄφθαρτος οὐσα [ἡ ψυχὴ] τὴν φύσιν καὶ ἄθλιος, οὔτε μὴν ἀπαθὴς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθοραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολὴν ἰσχεῖ καὶ μετακύσσηται εἰς ἕτερα σώματων εἶδη.*

3) Vgl. folg. Anm. Wenn in dem Fragment b. STOB. I, 1054 der Mond den Seelen der Frommen zum Wohnsitz gegeben wird, so bezieht sich diess nur auf die Vorstellungen Homer's, so wie Porph. diese erklärt, oder auch nur auf die Seelen, welche noch nicht die höchste Vollendung erreicht haben.

4) PORPH. b. STOB. Ekl. II, 388, wo über das Lebensloos der platonischen Republik X, 617 E bemerkt wird: *ὁ μὲν κλήρος ἔξω πρὶν εἰς τὸν τῆς σελήνης ὑποκάτω τόπον πεσεῖν* (sc. τὰς ψυχάς), *τοῦ πρώτου βίου ἡ διέξοδος διὰ τῶν ἐπτὰ σφαιρῶν γιγνομένη.* Ders. Sent. 82: *τὸ πνεῦμα, ὃ ἐκ τῶν σφαιρῶν συνελήφατο.* PROKL. in Tim. 311 A; s. folg. Anm. Der Eintritt der Seele in den Leib sollte *ἐν τῇ πρώτῃ ἀπογεννήσει τοῦ τικτομέρου* stattfinden (JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 912); womit nicht der Moment der Erzeugung, sondern der des fertigen Hervortretens, der Geburt, gemeint zu sein scheint; darauf weist wenigstens das *τικτομέρου*, und der Umstand, dass Porph. b. STOB. Ekl. II, 392 (s. u. 731, 8) die Annahme zulässig findet, durch den Stand der Gestirne zur Zeit der Erzeugung seien den Seelen die allgemeinen, durch den Stand derselben zur Zeit ihrer Geburt die speciellen Vorbilder ihres Menschenlebens bezeichnet. Da mit dem Eintritt der Seele in einen bestimmten Leib über das, was sie werden wird, voll-

derselbe Leib begleitet sie auch beim Abscheiden aus dem irdischen Körper, und wird von ihr je nach den Einbildungen welche die Vorliebe für den oder jenen Körper in ihr erregt, so oder so gestaltet: die reinsten Seelen erhalten ätherische Leiber, die minder reinen sonnenartige, eine dritte Klasse mondartige, die, welche am tiefsten stehen, und ihr πνεῦμα mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwert haben, werden durch dasselbe in die Räume unter der Erde hinabgezogen¹⁾. Den geläuterten Seelen stellt Porphyry ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem mit der Erinnerung an das Irdische auch die Einbildungen und Begierden erlöschen und die vernunftlosen Theile der Seele sich von ihr ablösen²⁾, denn erst wenn er vom Leibe | freigeworden ist,

ständig entschieden ist, setzt diese Darstellung voraus, dass sie erst bei der Geburt in einen solchen eintrete. — Ihram leitenden Gedanken nach ist diese Theorie Porphyry's von Plotin entlehnt (vgl. S. 625. 644), aber dieser hat sie nicht so in's einzelne ausgeführt.

1) Sentent. 32. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des (schon S. 240, 3 benützten) Scholion bei OLYMPIOD. in Phädon. ed. Finckh S. 98, Nr. 175, dass Proklus und Porphyry die Unsterblichkeit nur auf die vernünftige Seele ausdehnen; vgl. PROKL. in Tim. 311 A, wo als Lehre Porphyry's angegeben wird, dass das ὄχημα (das, was Porphyry in der oben angeführten Stelle das Pneuma nennt) und die mit ihm verbundene ἄλογος ψυχή (worüber folg. Anm.) in die himmlischen Sphären, aus denen die Seele bei ihrem Herabsteigen diese Bestandtheile gesammelt habe, sich wieder auflöse. Doch kann diess nur von den reineren Seelen gelten, die beim Aufsteigen in jeder Sphäre wieder ablegen, was sie beim Herabsteigen angezogen haben, wie es auch Plotin, dem P. hier folgt, nur von jenem ausgesagt hatte; vgl. S. 648, 3.

2) In der Schrift über die Styx b. STOB. I, 1022 f. 1032 f. 1036 f. sagt Porphyry, die Seelen, welche den Acheron überschritten haben, d. h. die aus dem körperlichen Leben abgeschiedenen und keiner Reinigung bedürftigen, verlieren die Erinnerung an ihr Erdenleben, sie kennen daher zwar einander κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἦν ἐν ἔδου κέκτηνται, τοὺς δ' ἀνθρώπους οὐκ εἶναι, die Seele ziehe sich auf das διανοητικὸν zurück; und noch genauer wird seine eigentliche Meinung von JAMBlich b. STOB. a. a. O. 924 dargestellt, der sie übereinstimmend mit Proklus (s. vor. Anm.) so angibt: λύεται (nämlich nach dem Tode, und natürlich nur bei den körperfreien Seelen) ἐκαστὴ δύναμις ἄλογος εἰς τὴν ὅλην ζωὴν τοῦ παντὸς ἀφ' ἧς ἀπεμερίσθη, ἣ καὶ ὅτι μάλιστα μένει ἀμετάβλητος. Dagegen sind unsere Zeugen darüber nicht ganz einig, ob die geläuterten Seelen für immer in diesem höheren Leben bleiben, oder später wieder in Körper herabkommen sollten. Nach den S. 714, 1. 2 angeführten Aeusserungen,

kann der Geist, wie auch er sagt, zur vollkommenen Weisheit gelangen¹⁾; für die auf der Wanderung begriffenen nimmt er die gleiche, ihren Vergehen genau entsprechende Wiedervergeltung an, wie Plotin²⁾; die im Hades befindlichen sollen durch die Einbildungen gestraft werden, welche sich aus der Erinnerung an ihre Vergehen erzeugen³⁾. Mancherlei volksthümlicher Aberglaube hinsichtlich des Zustands nach dem Tode wird von unserem Philosophen gutgeheissen⁴⁾; dass er den platonischen Mythos über die Wahl der Lebenslose ernstlich nimmt, ist schon bemerkt worden.

Wenden wir uns von der Anthropologie zur Ethik, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus erwarten, dass

namentlich nach der bestimmten Aussage Jamblich's, muss man das letztere annehmen. Dagegen behauptet AUGUSTIN Civ. D. X, 90 nicht minder bestimmt: *dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse* (was aber nach dem folgenden doch nur bedeuten kann: er lasse die Seelen deshalb in die Körperwelt eintreten), *ut materiae corporalis cognoscens mala ad patrem recurreret, nec aliquando jam (= und' fr.) talium polluta contagione teneretur*; und er belobt ihn ausdrücklich, dass er die Seelen aus der Seligkeit bei Gott nicht wieder zu den Uebeln des Lebens zurückkehren lasse, bemerkt aber zugleich, damit werde der platonische Satz, dass die Gestorbenen wieder in's Leben zurückkehren, aufgegeben. Indessen hat Aug. wahrscheinlich in eine einzelne Aeusserung Porphyr's zu viel hineingelegt, und dieser wollte den gereinigten Seelen die Rückkehr in's Körperleben nicht schlechthin, sondern ähnlich, wie Plato (s. Bd. II a, 818 ff.), nur für die Dauer der betreffenden Weltperiode absprechen.

1) AUG. Civ. D. X, 29: *nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri.*

2) AENEAS wenigstens, Theophr. S. 18, schreibt ihm und Jamblich zu, dass ihrer Meinung nach der Verführer junger Leute zur Strafe in einem anderen Leben seinerseits verführt, der Ehebrecher zu einer Frau werden solle, mit der Ehebruch getrieben werde, also abgesehen von einiger polemischer Verzerrung dasselbe, was wir S. 647 bei Plotin getroffen haben.

3) B. STOB. a. a. O. 1022 (aus der Schrift über die Styx), wo die Mythen über die Strafen im Hades in diesem Sinn gedeutet werden.

4) So scheint er b. STOB. I, 1080 (aus derselben Schrift) der Meinung beizupflichten, dass die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen, und De abstin. II, 47 f. sagt er unter Berufung auf Plotin, die Seelen der gewaltsam getödteten Menschen und Thiere bleiben bei ihrem Leichnam, und benützt diese Vorstellung, um theils vor dem Selbstmord, theils vor dem Fleischgenuss zu warnen.

Porphyr den ethischen Dualismus seiner Schule nicht mildern werde. Leib | und Seele stehen sich ja nach seiner Ansicht auf's schroffste entgegen; der Leib ist nur das Gewand, das wir ablegen müssen, wenn wir um den Siegespreis ringen wollen, ein Gewand, welches uns nicht bloß belästigt, sondern auch verunreinigt, weil jedem materiellen Körper Ausflüsse hylischer Dämonen anhaften¹⁾; je mehr wir uns diesem sterblichen Theil zuwenden, um so untüchtiger werden wir für das Unvergängliche²⁾, je mehr wir nach dem Leib und dem Leiblichen Verlangen tragen, um so mehr verfinstert sich unser Sinn für das Göttliche³⁾. Es ist daher unmöglich, dass die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Leib und der sinnlichen Lust zusammenbestehe⁴⁾; nicht bloß einzelne Affekte sind schändlich, sondern alle, denn alle verhindern uns an der Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen⁵⁾; wer zur Anschauung des höheren gelangen will, der muss der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, dem Sinnengenuss und der Begierde nach Sinnengenuss absagen, und in philosophischem Sterben das Band lösen, mit dem sich seine Seele an den Leib gekettet hat⁶⁾. Die sittliche Thätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyry hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor, als Plotin. Alle Tugenden zerfallen nämlich ihm zufolge in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (*καθαρτικά*), die der Seele, welche sich zum Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. Die Tugenden der ersten Klasse bezwecken die Mässigung

1) De abstin. I, 31. II, 46.

2) Ad Marc. 32.

3) Ebdas. 13.

4) Ebd. 14.

5) De abstin. I, 41.

6) A. a. O. c. 31. sentent. 41; ebd. 8 f. In der letzteren Stelle unterscheidet P. mit Plato einen doppelten Tod, den natürlichen und den philosophischen; der erstere löst nur die natürliche, nicht die selbstgeknüpfte Verbindung der Seele mit dem Leibe; und aus diesem Grunde ist (abstin. I, 38) der Selbstmord nicht zu billigen. Ueber die Lossagung vom Körper hatte P. auch in der Schrift *De regressu animae* gehandelt, indem er (nach August. Civ. D. X, 29) hier den Grundsatz aufstellte: *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.*

der Affekte (*μετριοπάθεια*), die der zweiten (die Tugenden der Fortschreitenden) die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet; ist dieses Ziel erreicht, so | entsteht als die positive Ergänzung dieses negativen die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache, die vernünftige Seelenthätigkeit oder die Theorie, in welcher die Tugend der dritten Klasse besteht; sofern aber diese psychische Tugend doch nur vom Nus bewirkt wird, so steht die Tugend des Nus als solchen, welche sich zu ihr verhält, wie das Urbild zum Abbild, die paradigmatische Tugend, noch höher. Wer den praktischen Tugenden gemäss handelt, ist ein rechtschaffener Mann, wer die reinigenden übt, ein dämonischer Mensch, oder auch ein guter Dämon, wer in der Hinwendung zum Nus lebt, ist ein Gott, wer die paradigmatische Tugend besitzt, ist ein Vater der Götter. Mit den höheren von diesen vier Stufen besitzt man auch alle Tugenden der niederen, wenn man sie auch nicht nothwendig immer ausübt, aber nicht umgekehrt¹⁾. Wiewohl aber die reinigende Tugend hienach nicht die höchste ist, so ist sie doch, wie Porphyr sagt²⁾, für den Menschen die nothwendigste, denn sie können wir in diesem Leben erlangen, und sie bahnt uns den Weg zu der höheren; diese selbst dagegen geht auch nach dem obigen fast über menschliche Kräfte, und namentlich die höchste mystische Einigung mit der Gottheit war für Porphyr weit schwerer zu erreichen, als für Plotin³⁾. Der Mensch gleicht seiner Ansicht nach einem solchen, der sich nach langem Aufenthalt in der Fremde nach Hause sehnt: wenn er in der Heimath gut aufgenommen werden will, muss er zuerst die fremden Sitten ablegen, dann erst mag er sich aufmachen, um denselben Weg, auf dem er sich von Hause entfernt hat, in entgegengesetzter Richtung zurückzulegen⁴⁾. Die erste Station dieser Reise ist die Selbsterkenntniss, die Ueberzeugung, dass der Leib dem wahren Wesen des Menschen

1) Sent. 34, wo die angeführten Unterschiede auch im einzelnen an den vier Grundtugenden nachgewiesen werden.

2) A. a. O.

3) Vgl. S. 524, 2.

4) De abstin. I, 30.

fremd sei; das nächste ist die Zurückziehung vom Leibe, die Ausschliessung aller unnöthigen, die möglichste Mässigung selbst in den unvermeidlichen Genüssen, die Unterdrückung aller Affekte, wenigstens bis zu dem Grade, dass sie nur noch selten und schwach, und ohne Theilnahme des Willens, eintreten; die höchste Stufe jedoch und der Uebergang zur höheren Tugend ist nur durch völlige Affektlosigkeit zu erreichen¹⁾. Es war natürlich, dass sich auf diesem Standpunkt für Porphyry nur eine ascetische Moral ergeben konnte; denn zu dem gefährlicheren Ausweg, der Sinnlichkeit ihren Lauf zu lassen, weil sie den Geist nichts angehe²⁾, kann sich sein sittlicher und nüchterner Sinn nicht entschliessen, diese Behauptung widersprach aber auch seiner Ansicht vom menschlichen Wesen, die dem Leibe keine Bewegung zugesteht, welche nicht durch die Hinneigung der Seele zum Sinnlichen in ihm erzeugt wäre. Er verlangt daher, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben, als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind, und er erhebt desswegen jene Enthaltungen, welche Plotin zwar persönlich geübt und gebilligt, aber von andern, so viel wir wissen, nicht verlangt hatte, im Sinn des strengeren Neupythagoreismus zum Grundsatz: jede sinnliche Aufregung, welcher Art sie auch sein mag, ist zu verwerfen³⁾; nicht blos der geschlechtliche Genuss, auch der naturgemässe, ist nach Porphyry als eine Verunreinigung zu betrachten⁴⁾, sondern er warnt auch vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen u. dgl.⁵⁾, mit besonderer Ausführlichkeit jedoch sucht er in der Schrift über die Enthaltung von

1) Sent. 34.

2) Die Behauptung einzelner christlichen Gnostiker und cynischen Philosophen, welche de abst. I, 42 ff. bestritten wird.

3) De abstin. I, 33 f.

4) Sent. 34 g. E. De abstin. IV, 20 vgl. I, 41 g. E. Sogar auf die *ὀρεσιβίαι* wird diese Strenge ausgedehnt. Porphyry selbst hat zwar in vorgerücktem Alter noch geheirathet; aber in dem Schreiben an seine Frau (ad Marc. I—3. 33) weist er nicht blos alle sinnlichen Beweggründe zu diesem Schritte zurück, sondern er scheint auch anzudeuten, dass er sich des ehelichen Umgangs enthalten habe.

5) De abstin. I, 33.

thierischer Nahrung zu zeigen, dass der Genuss von Fleischspeisen dem Philosophen nicht erlaubt sei. Der Erweis dieser Behauptung liegt ihm um so mehr am Herzen, da sogar von seinen Freunden aus Plotin's Schule manche dem Fleischgenuss, auf den sie früher verzichteten, sich wieder zugewandt hatten¹⁾; während er selbst | umgekehrt in seiner früheren Zeit die Thieropfer gutgeheissen hatte²⁾, und erst später die Schonung des thierischen Lebens unbedingt forderte. Die Erwägungen, mit denen er diese Forderung begründet, sind theils moralische, theils religiöse. Die Thiere seien als vernunftbegabt uns verwandt³⁾; durch die Fleischspeisen werde die Sinnlichkeit gereizt und gekräftigt⁴⁾, um aber den Göttern, und namentlich dem höchsten Gott, nahe zu treten, müsse man sich vom Sinnlichen losmachen⁵⁾. Am deutlichsten tritt jedoch das Motiv dieser ganzen Ascese in dem Satze⁶⁾ hervor, dass jedes Wesen durch die Verbindung mit fremdartigem befleckt werde; der Geschlechtsgenuss beflecke daher in doppelter Beziehung: theils unmittelbar, sofern er die Seele durch die Sinnenlust überwältigt, theils mittelbar, sofern er durch neue Lebenserzeugung geistige Kräfte an die Materie fesselt; ebenso beflecke der Fleischgenuss theils deshalb,

1) Dass dieser in der platonischen Schule ausgebrochene Zwiespalt, und besonders die Angriffe des Castricius Firmus auf die von ihm selbst früher gebilligte ἀποχή, die nächste Veranlassung von Porphyr's Schrift waren, sagt er De abst. I, 1—3.

2) Aus der Schrift *περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας*, welche allen Anzeichen nach vor seiner Verbindung mit Plotin verfasst wurde (vgl. Wolff Porph. de philos. ex orac. haur. libr. rel. 80 f. 98) theilt Eus. pr. ev. IV. 9 ein apollinisches Orakel mit, das über die Thieropfer für Götter jeder Ordnung Vorschriften gibt.

3) Hierüber handelt besonders das dritte Buch De abstinentia. Das vorhergehende hat nach der Nachweisung von Bernays (Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit S. 35 ff.) seinen Inhalt grösstentheils aus Theophrast *περὶ εὐσεβείας* entlehnt; von Demselben stammt III, 25. Aus dem angegebenen Grunde wird auch hier die Tödtung der Thiere, mit Ausnahme der reissenden, verboten.

4) A. a. O., 32 f. 38. 46.

5) Ebd. I, 57. II, 49.

6) Ebd. IV, 20.

weil er die sinnlichen Triebe nährt, theils auch, weil das Fleisch von den Leichnamen getödteter Thiere genommen ist, und durch seinen Genuss dem lebenden todtes beigemischt wird¹⁾. Das beste wäre, wenn wir die Nahrung überhaupt entbehren könnten; da | diess nicht möglich ist, sollen wir uns wenigstens auf die einfachsten und unschuldigsten Speisen beschränken²⁾; und werden auch diese Grundsätze bei der Masse der Menschen keinen Eingang finden, so darf sich ihnen doch der Philosoph desshalb nicht entziehen³⁾. So wird hier zum Gesetz gemacht, was bei Plotin noch Sache der freien Selbstbestimmung gewesen war: die innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äussere Ascese hinzutritt.

Diese ethische Richtung Porphyry's bedingt auch sein Verhältniss zur Religion. Plotin stand der positiven Religion, trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie, verhältnissmässig noch frei gegenüber; er fühlt sich auf seinem idealen Standpunkt in der Philosophie und der philosophischen Gesinnung befriedigt, und kann die sinnlichen Stützen des äusseren Kultus entbehren⁴⁾. Seinem Schüler ist diese freiere Stellung nicht mehr möglich. An Wärme und Reinheit des religiösen Gefühls steht er hinter Plotin nicht zurück, aber er ist nicht in demselben Masse, wie dieser, durch seine Philosophie über die Noth des endlichen Daseins hinausgehoben, es wird ihm nicht eben so leicht, in der Anschauung der Gottheit Ruhe zu finden; er empfindet die Mängel der sinnlichen Natur als eine dämonische Macht, die neben der göttlichen in der Welt

1) Welchen Werth Porphyry auf den letzteren Umstand legt, sieht man auch daraus, dass er die Milch und den Honig trotz ihres thierischen Ursprungs gestattet a. a. O. II, 13. III, 18. 26. M. vgl. auch was S. 716, 4 aus De abstin. II, 47 f. angeführt ist.

2) A. a. O. IV, 20.

3) A. a. O. I, 27. II, 3. IV, 18. P. sagt hier ausdrücklich, seine Rathschläge gelten nicht allen Menschen ohne Unterschied, Handarbeitern, Geschäftsleuten u. s. w., sondern *ἀνθρώπων λελογισμένων τίς τ' ἔστι καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει* u. s. w.

4) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die S. 524, 1 erwähnte bezeichnende Aeusserung gegen Amelius.

waltet, und für den Kampf mit dieser Macht, für den Reinigungsprocess, auf welchen die irdische Tugend seiner Meinung nach beschränkt ist, nimmt er gerne die Beihülfe der positiven Religion in Anspruch. So ganz unverändert freilich lässt sich diese mit seiner Philosophie nicht verbinden. War er auch früher dem Volksglauben noch näher gestanden ¹⁾, so musste ihm doch | manches darin mit der Zeit zum Anstoss gereichen. In einer seiner späteren Schriften sagt er geradezu: die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen ²⁾; mit dem bestehenden Kultus musste er schon durch seine Ansichten über die Tödtung der Thiere und über den Fleischgenuss in Widerspruch treten ³⁾; aber auch abgesehen davon ist er der Ueberzeugung, dass die beste und allein wahre Gottesverehrung nur in Einem bestehe, in der Gotteserkenntniss und der frommen, gottähnlichen Gesinnung ⁴⁾. Die Gottheit, sagt er, bedarf keines andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; der wahre Tempel Gottes ist die Seele des Weisen, der wahre Priester ist der Weise ⁵⁾. Nicht lange Gebete und Opfer verlangt die Gottheit, sondern frommes Leben, nicht an der Zunge des Menschen ist ihr etwas gelegen, sondern an seinen Werken ⁶⁾. Nur wer reinen Lebens und von leerer Einbildung frei ist, verdient von der Gottheit zu sprechen und die Rede über sie zu vernehmen, vor der unheiligen Menge ist es besser, über das Heilige zu schweigen ⁷⁾. Dem höchsten Gott dürfen wir nichts sinnliches darbringen, auch keine sinnlichen Namen und

1) Darauf weist die Schrift über die Orakel; vgl. S. 720, 2. Dass er auf die Orakel selbst freilich sein Leben lang grosse Stücke hielt, zeigt schon der S. 524, 1 Schl. besprochene Fall.

2) Ad Marc. 17 Schl.: ἀσεβής οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων, ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ συνάπτων.

3) Vgl. S. 720 f. Mit den Thieropfern beschäftigt sich das zweite Buch De abstinentia von c. 4 an.

4) De abst. II, 61. ad Marc. 11. 13. 16 f. 19 vgl. epist. ad Aneb. c. 11.

5) Ad Marc. 11. 19. 16 Schl. M. vgl. hiesu und zum nächstfolgenden was S. 159 f. 207 und 1. Abth. 311³ f. angeführt ist.

6) A. a. O. 16 f.

7) A. a. O. 15.

keine hörbare Rede, denn alles sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken ist er zu verehren; die übersinnlichen Götter zweiten Rangs mögen wir mit Worten anrufen und preisen, aber wir sollen sie um nichts bitten, was ihrer nicht würdig ist, und wonach sie nicht selbst das Verlangen in uns erzeugen, sondern nur um das Gute, was sie selbst sind und wollen¹⁾. Es liegt ja viel mehr daran, dass wir sie nachahmen, als dass wir sie anrufen²⁾. Wie anstössig dem Porphyry bei | dieser Denkart so vieles in dem Volksglauben und dem Gottesdienst seiner Zeit war, sehen wir namentlich aus dem bekannten Brief an den ägyptischen Priester Anebon³⁾, welcher ganz der Ausführung von Fragen und Zweifeln gewidmet ist, deren Beantwortung den späteren Neuplatonikern nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Schon das Wesen der Götter ist, wie hier gezeigt wird, nicht leicht zu bestimmen. Was ist es, fragt Porphyry, wodurch sich die verschiedenen Götterklassen unterscheiden? ihre Thätigkeiten und Zustände, oder vielleicht bloß ihre Körper? was hat die Annahme von irdischen und unterirdischen, von Luft- und Wassergottheiten zu bedeuten? wohnen denn nicht alle Götter im Himmel? sind sie

1) Abst. II, 34. ad Marc. 12 f.

2) Nach AUGUSTIN Civ. D. X, 26 hatte P. über die Engel (s. u.) bemerkt: *imitandos eos potius quam invocandos*, was natürlich von den Göttern noch mehr gelten muss.

3) Diese merkwürdige Schrift, welche zuerst THOMAS GALE in seiner Ausgabe des Jamblichus *De mysteriis Aegyptiorum* (1678) aus den von Euseb, Cyrill, Augustin, hauptsächlich aber von Ps.-Jamblich selbst mitgetheilten Bruchstücken wiederhergestellt hat, wurde von PARTHEY (Jamb. *De myster lib.* Berl. 1857. S. XXIX ff.) neu herausgegeben. Wann sie verfasst wurde, lässt sich nicht näher bestimmen. WOLFF (Porph. *De philos. ex orac. haur.* S. 27) glaubt, ihre Abfassung müsse Porphyry's Bekanntschaft mit Plotin vorangehen, denn andernfalls würde er nicht Anebon, sondern Plotin, der ja auch ein Aegypter war, über die ägyptische Lehre befragt haben. Daraus könnte man jedoch ebensogut schliessen, sie sei erst nach Plotin's Tod geschrieben; wenn nicht vielmehr Porphyry, indem er Anebon um Belehrung bittet, mit dieser Wendung überhaupt nur seine Zweifel an den Mann bringen wollte. Mir scheint aus der Frage Nr. 35: *τί τὸ πρῶτον αἰσιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν . . . καὶ εἰ τῷ δημιουργῷ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ*; klar hervorzugehen, dass dieser Brief das plotinische System voraussetzt.

überhaupt räumlich und leiblich getrennt, und wie können sie in diesem Fall mit einander eins sein? Sind die Götter Leiden und Affekten unterworfen, sind sie sinnlich und psychisch, wie diess die Anrufungen und Sühngebräuche voraussetzen, und worin läge dann noch ihr Unterschied von den Dämonen? wenn andererseits jene körperlos sind, diese nicht, wie können die Himmelskörper Götter genannt werden? Mit welchem Recht werden einige Götter für wohlthätig, andere für verderblich gehalten? ¹⁾ Was verknüpft die | sichtbaren Götter mit den unsichtbaren? was unterscheidet die Dämonen von beiden, was die Seelen und die Heroen von den Dämonen? welches sind die Merkmale, an denen sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Erzengel, der Dämonen, der höheren Geister, der Seelen, als solche erkennen lassen? ²⁾ Worin besteht das Wesen der Weissagung? wie haben wir uns die prophetischen Ekstasen zu erklären? wie kommt es, dass bald dieses bald jenes Mittel in Ekstase versetzt, dass die Vorbedeutung bald aus dem einen bald aus dem andern Zeichen geschöpft wird? Wie verhält sich ferner die Gottheit zur Weissagung? sind die Götter den Wahrsagern dienstbar, finden die Erscheinungen der Götter und Dämonen in der Wirklichkeit oder nur in unserer Phantasie statt, oder ist beides verknüpft? rührt demnach die Kenntniss des zukünftigen von der Seele selbst her oder von der Gottheit, und spricht nicht für die erstere Annahme der Umstand, dass die Weissagung an gewisse Naturen, Zustände und Mittel geknüpft ist? könnte die Weissagung nicht vielleicht nur die natürliche Wirkung der gebrauchten Mittel und der Sympathie sein, welche zwischen den Theilen des Weltganzen stattfindet? oder sollten gar diejenigen Recht haben, welche sie auf den Betrug niedriger Dämonen zurückführen? denn im Besitz der wahren Güter werden wir allerdings durch sie mehr gestört als gefördert³⁾. Wie lässt sich annehmen, dass

1) Dass alles gute und nur das gute von Gott bewirkt sei, sagt Porphyrius auch sonst nicht selten; ad Marc. 12 f. 16 f. 24. Der Satz ist platonisch; unter den Jüngeren haben wir ihn besonders bei Philo und den Essenern getroffen. Vgl. S. 434, 1. 330, 4.

2) So, in dieser Ordnung, a. a. O. Nr. 2—10.

3) A. a. O. 12—26.

höhere Wesen den Befehlen der Menschen Folge leisten? dass sie zu ungerechten und unreinen Handlungen behülflich sind, während sie von ihren Dienern Reinheit verlangen? dass sie am Mord von Thieren, an Blut und Opferdampf Freude haben? dass die Sonne und die Gestirne durch kindische Drohungen und prahlerische Lügen bezwungen werden? Welchen Sinn haben die seltsamen Dinge, die in ägyptischen Gebetsformeln z. B. von der Sonne ausgesagt werden? was sollen Namen, die nichts bedeuten, warum gelten barbarische Namen für wirksamer als hellenische, als ob die Götter auch ihre Landessprachen | hätten, wie die Menschen? ¹⁾ Was ist ferner von der Astrologie zu halten? in welchem Zusammenhang steht der Genius des Menschen mit dem Stern, unter dem er geboren ist? worauf stützen sich die astrologischen Regeln, und wie ist es möglich, die Constellation im Moment der Geburt genau zu bestimmen? ²⁾ Hat der Mensch nur Einen Dämon, oder hat jeder Theil des Menschen einen besondern? oder ist am Ende der Dämon nichts anderes, als die eigene Vernunft? ³⁾ Ist die Theurgie und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch zukünftiges vorhersehen, sind sie im Stande, dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? Eben darauf aber kommt es allein an; wenn die Verehrer der Theurgie nicht danach fragen, so sind ihre Aufschlüsse werthlos, und wenn ihnen darüber nicht die Wahrheit geoffenbart wird, so haben sie nicht mit Göttern und guten Geistern zu thun gehabt, sondern mit trügerischen Dämonen oder menschlicher Erfindung ⁴⁾.

1) A. a. O. 27—34. Gegen die Opfer im allgemeinen hatte P., nach JAMBL. De myst. V, 5 f., eingewendet, dass sich ihre Wirkungen nicht begreifen lassen, und dass sie namentlich zur Läuterung und Vervollkommnung der Seele nichts beitragen; er wollte sie daher nur als Ausdruck der Verehrung und Dankbarkeit, nicht als ein Mittel zur Erlangung gewisser Güter gelten lassen.

2) A. a. O. 36—41, wo diess mit Beziehung auf die damalige Astrologie näher ausgeführt ist. Vorher (Nr. 36 f.) werden einige die ägyptische Götterlehre betreffende Fragen aufgeworfen.

3) Nr. 42—45.

4) Nr. 46—49.

So rücksichtslos aber Porphyr hier die Blößen der Volksreligion aufdeckt: sie ganz aufzugeben, kann er sich nicht entschliessen. Christliche Gegner sahen hierin natürlich nur Feigheit¹⁾; Porphyr selbst jedoch lässt uns edlere Beweggründe erkennen, wenn er bei PROKLUS²⁾ zunächst aus Anlass der Frage über das Gebet sagt: der Atheist und der Fatalist müssen folgerichtig auch das Gebet verwerfen, wer dagegen eine Vorsehung im eigentlichen Sinn zugebe, der müsse daran festhalten; gerade dem Tugendhaften zieme das Gebet am meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe; wer in den Fesseln des Leibes nach Tugend strebe, der müsse die Götter bitten, dass sie ihn (durch Tugend) in eine höhere Welt versetzen, und je verwaister er sich hier fühle, um so mehr müsse er die Rückkehr zu seinen wahren Eltern erflehen. Für den Theil des Ganzen liege das Heil in der Hinwendung zum Ganzen, die geistigen wie die leiblichen Güter haben wir nur daher zu erwarten, wo alle Güte und alle Macht ist. Die Religion erscheint hier als ein unerlässliches Bedürfniss für den Menschen, der sich im Kampf mit dem sinnlichen Theil seines Wesens seiner Endlichkeit bewusst wird. Dieses Bedürfniss kann sich aber nicht auf die innerliche Verbindung mit der übersinnlichen Welt beschränken; denn wenn es auch in letzter Beziehung freilich nur die Erhebung zum Urwesen ist, der die Seele zustrebt, so hat doch diese Erhebung ihre natürlichen Stufen, sie ist eine unmittelbare nur für dasjenige, was unmittelbar unter ihm steht, für alles übrige eine vermittelte³⁾, und auch der Mensch darf die Zwischenstufen, die ihn zum höheren führen, nicht überspringen: ausser dem Urwesen hat er auch den Nus und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen zu verehren. Jede von diesen Klassen verlangt aber eine eigenthümliche Art der Verehrung. Dem höchsten Gott opfere man reine Betrachtung, den intelligibeln Göttern auch Worte,

1) Wie z. B. AUGUSTIN CIV. D. X, 26.

2) In Tim. 64 A f.

3) Sent. 30 (vgl. 11): ἡ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγὴ προσεχὴς μέντοι ἢ πόρρωθεν ἐστίν. Der Leib, wie es vorher heisst, ist zunächst auf die Seele bezogen, die Seele auf den Nus, der Nus auf das Erste.

der Welt und den übrigen Göttern neben den Gebeten unblutige Gaben¹⁾. Was die Dämonen betrifft, so müssen wir, nach Porphy, die verschiedenen Klassen derselben unterscheiden. Alle Dämonen sind Seelen, die ihren Wohnsitz in der Welt unter dem Mond haben; sie alle sind mit luftartigen, leidensfähigen und vergänglichen Leibern umkleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar; die schlechteren ändern auch wohl ihre Gestalten²⁾. Aber nur ein Theil derselben ist guter und wohlthätiger, die anderen sind verderblicher Natur: jene beherrschen die Materie, mit welcher sie verbunden sind, diese lassen sich von ihr überwältigen und hinreißen, jene haben daher auch wohlgebildete, diese missgestaltete Körper³⁾. Von beiden Dämonenklassen weiss uns Porphy viel zu erzählen. Den guten Dämonen sind grössere oder kleinere Theile der Welt zur Verwaltung anvertraut: die einen führen die Aufsicht über eine bestimmte Thiergattung oder über Früchte oder über die Witterung, andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der Einzelnen, der Städte und Länder kennt unser Philosoph⁴⁾. Unter den Namen, mit denen die guten Dämonen bezeichnet werden, treffen wir auch die jüdischen Engel und Erzengel⁵⁾. Noch weiter verirrt sich

1) De abst. II, 34. 37 vgl. S. 722 f.

2) De abst. II, 37. 39. PROKL. in Tim. 142 D, wo neben den feurigen und daher sichtbaren auch erdartige und betastbare Leiber von Dämonen vorkommen.

3) De abst. II, 38 f. ad Marc. 16. 19 Schl. 21 Anf. PROKL. a. a. O. 53 A. 54 A. Wenn Porph., Demselben (24 D) zufolge, auch drei Klassen von Dämonen unterschied, die göttlichen Dämonen, die Theilseelen (*μερικαὶ ψυχὰι δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως*) und die bösen Dämonen, so ist diess weniger genau, denn die *μερικαὶ ψυχὰι* sind, nach dem folgenden, die präexistirenden Menschenseelen. Nach PROKL. in Tim. 53 A. 54 A. nannte P. die guten Dämonen *ψυχὰι*, die bösen, die *ὕλικαὶ δυνάμεις, τροποί*.

4) De abst. I, 38. PROKL. in Tim. 47 A f. vgl. auch Eus. praep. ev. V, 6.

5) Epist. ad Anebon. Nr. 10. 16. PROKL. a. a. O. Die Vorsteher der Dinge unter dem Mond nannte P. nach der letzteren Stelle *δημιουργικοί*, die höchste Klasse *ἀρχόγγελοι*. Nach AUGUST. Civ. D. X, 9 unterschied er

Porphyr in seiner Schilderung der bösen Dämonen bis in den gröbsten Volksaberglauben. Er beschreibt dieselben als gewalthätige und heimtückische Wesen, die den Menschen alles mögliche Böse zufügen, den Seelen schon vor dem Eintritt in's irdische Leben auflauern, fortwährend schlechte Begierden und falsche Meinungen in ihnen erzeugen, Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit bewirken, in greifbaren | Körpern erscheinen, unter allerlei Thiergestalten die Menschen anfallen, mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, sich in den menschlichen Leib einschleichen und Unordnungen darin hervorbringen u. s. w.¹⁾ Porphyr scheint diese Züge, wie seine Dämonologie überhaupt, neben dem späteren Platonismus nicht bloß aus dem heidnischen, sondern auch aus dem jüdischen Volksglauben entlehnt zu haben²⁾. Nach dem Vorgang der Perser und der Juden fasst er die bösen Dämonen unter Einem Oberhaupt zusammen, und weist ihnen ihren Sitz in der Unterwelt an, wo sie die Gottlosen quälen und zugleich selbst gequält werden; nur dass er die hellenischen Mythen damit verbindet, indem er als den Beherrscher der bösen Geister

die Engel von den Dämonen, *aëria esse loca daemonum, aëtheria vel empyrea disserens angelorum*, d. h. er nannte die Geister, welche in der Welt der Sternsphären wohnen, Engel, die des Luftraums unter dem Monde Dämonen; und er rieth zwar, sich einen Dämon zum Freunde zu machen, *quo subvectante vel paululum possit elevari a terra quisque post mortem*, sagte aber zugleich: *aliā viā esse ad angelorum superna consortia*. Ueber dieselben heisst es c. 26: *angelos quippe alios esse dicit, qui deorum descendentes hominibus theurgicis divina pronuntiant; alios autem qui in terris ea quæ Patris sunt et altitudinem ejus profunditatemque declarent*.

1) De abst. II, 38—40. 46. PROKL. in Tim. 24 D. 142 C f. Porph. b. Eus. pr. ev. IV, 23. Besonders die zwei letzteren Stellen lauten sehr krass; bei PROKL. 142 D lässt sich P. selbst den Glauben an Incubus gefallen. Ebendahin gehört, was AUGUSTIN a. a. O. aus P. anführt: *animam post mortem luendo pœnas cultum daemonum, a quibus circumveniebatur, horrescere*.

2) Es erhellt diess, ausser seiner gleich zu erörternden Ansicht vom Ursprung der falschen Religion, und ausser der durchgreifenden Uebereinstimmung seiner ganzen Dämonologie mit der jüdischen, auch aus den Ausdrücken *ἄγγελοι* und *ἀρχάγγελοι*, und den philonischen *δυνάμεις δορυφοροῦσαι* b. PROKL. in Tim. 9 D. Zunächst scheint Porphyr in seiner Lehre von den Dämonen dem Numenius zu folgen (s. PROKL. a. a. O. 24 C), bei dem wir uns jüdisches um so leichter erklären können; aber auch Porphyr selbst zollt dem Judenthum, wie sich unten noch zeigen wird, bedeutende Anerkennung.

einen der mächtigeren Dämonen, den Pluto oder Serapis, bezeichnet, und die Titanen für böse Dämonen erklärt, die in der Unterwelt gestraft werden¹⁾. |

Zu den verderblichsten Wirkungen der bösen Geister gehört nun die Verfälschung der Religion und des Gottesdienstes. Sie sind es, welche die Menschen zu der Meinung verleitet haben, dass nicht bloß Gutes, sondern auch Böses von den Göttern komme, dass man daher den Zorn der Götter durch Opfer und Gebete versöhnen müsse; sie haben die Thieropfer aufgebracht; sie sind die Urheber der Zauberei (*γοητεία*), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden dient; sie lassen sich selbst als Götter verehren, und nähren ihre Leiber vom Opferdampf²⁾; ihnen fällt mit Einem Wort alles dasjenige aus den polytheistischen Religionen zur Last, was der Philosoph mit seinen religiösen Begriffen nicht zu vereinigen weiss. Nur um so eifriger nimmt aber Porphyrius diese Religionen selbst in Schutz. Der Polytheismus als solcher gereicht ja den Neuplatonikern überhaupt nicht zum Anstoss, vielmehr ist ihr ganzes System darauf angelegt, einer Mehrheit von göttlichen Wesen Raum zu lassen, und gerade Porphyrius hat diese Nothwendigkeit ausdrücklich an-

1) B. Eus. præp. ev. IV, 20. 23. Stob. Ekl. I, 1026 f. PROKL. in Tim. 24 D. 54 A. Ob sich Porphyrius den Beherrscher der bösen Dämonen auch böse denkt, wird nicht recht klar. In dem Bruchstück bei Euseb IV, 23, welches der Schrift *π. τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας* entnommen ist, werden Serapis und Hekate als die Vorsteher jener Dämonen bezeichnet; diese galten aber in jener Zeit als Götter höheren Rangs, die P. nicht als böse Wesen behandeln konnte, wie denn Serapis auch deutlich von den ihm untergebenen bösen Geistern unterschieden wird. Dagegen sagt Porph. De abst. II, 41 f.: wer durch Zauberei böses vollbringe, der rufe hiezu die bösen Dämonen und ihren Vorsteher an, denn von diesen gehen Begierden aller Art aus, namentlich aber der Betrug. *τὸ γὰρ ψεῦδος τοῖς οὐκ εὖ βούλουται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεσιῶσα αὐτῶν δύναμις; δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος*. Den Widerspruch zwischen diesen Aeusserungen wird man nicht durch die Unterscheidung von zweierlei Dämonenfürsten zu beseitigen, sondern daraus zu erklären haben, dass sich P. in seiner früheren Schrift noch mehr an die hellenische Vorstellungsweise hielt (vgl. hierüber auch S. 720, 1), in der Folge dagegen mehr von ihr abkam, und dem jüdisch-christlichen Dogma grösseren Einfluss gestattete.

2) De abst. II, 40—42. 58 vgl. vor. Anm. AUG. Civ. D. X, 19, und die Sache betreffend S. 392, 2.

erkannt. Ebenso wenig konnten ihm die abergläubischen Meinungen, von denen der Volksglaube erfüllt war, als solche unüberwindliche Bedenken erregen; schon sein Leben des Pythagoras beweist ja zur Genüge, wie bereitwillig er auch das unglaublichste sich gefallen lässt, wenn es mit seinen dogmatischen Interessen übereinstimmt, wie vollständig er den ausschweifendsten Wunder- und Weissagungsglauben mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen weiss. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen, die Thieropfer und der selbstsüchtige Missbrauch der Religion zur Zauberei, nur die Verwechselung des göttlichen mit dem dämonischen, des übersinnlichen mit dem sinnlichen, nur das unwürdige, nicht das unmögliche im Volksglauben ist es, gegen das sich seine Kritik wendet. Alles dieses gehört aber, wie er glaubt, nicht zum Wesen der bestehenden Religion; seine Dämonenlehre gewährt ihm die Mittel, um den ursprünglichen Kern derselben von späteren Auswüchsen zu unterscheiden, und trotz seines Widerspruchs gegen die herrschenden Vorstellungen und Gebräuche die Religion selbst, der sie sich angehängt haben, gegen Neuerungen zu vertreten. Was er anstrebt ist nicht ein Umsturz, sondern eine Reinigung des Heidenthums, im Geist eines Apollonius und der Neupythagoreer. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben, die er als wesentlich anerkennt, ist keine, welche er mit seiner Philosophie nicht zu vereinigen wusste. In der Mythendeutung waren ihm schon Plotin und die Stoiker vorangegangen, an die er sich auch in der Hauptsache anschliesst¹⁾. Wie die Mythen als

1) Zeus ist der *νοῦς δημιουργός* (Eus. præp. ev. III, 9, wo auch die einzelnen Attribute des Gottes in diesem Sinn gedeutet werden), oder auch das Weltganze (Porph. b. Stob. Ekl. I, 46), Here die *αἰθέριος καὶ αἰετός δύναμις*, Leto die Erdatmosphäre, Hestia die *χθονία δύναμις*, Rhea (über die auch JULIAN OR. V, 161 C) die *δύναμις τῆς πετρᾶδους καὶ ὕδατος γῆς*, Demeter die der fruchtbaren Ebene, daher die Mutter der *Κόρη*, der Sättigung, Persephone die *δύναμις σπερματοδότης*, Pluto die Wintersonne, Dionysos die *δύναμις τῶν φυτευτικῶν*, Attis bezeichnet die Blumen des Frühlings, Adonis die Früchte des Herbstes, Silen die Bewegung der Luft, Themis die weissagende Kraft (Eus. a. a. O. c. 11, wo noch mehreres), Hephaïst den künstlerischen Verstand (PROKL. in Tim. 45 C), Apollo den *νοῦς ἡλιακός*, Asklepios den *νοῦς σεληνιακός* (ebd. 49 C), auch Athene hat im Mond ihren Sitz (ebd. 51 B). Viele derartige Deutungen finden sich in dem pseudo-

gestaltete Nachbildungen des Gestaltlosen¹⁾, so werden die Bilder der Götter als symbolische Darstellungen ihres Wesens empfohlen²⁾; selbst im ägyptischen Thierdienst wird die Lehre von der Verwandtschaft der Menschen- und Thierseelen gefunden³⁾. Als Verehrer der Mantik hat sich Porphyry durch seine Orakelsammlung bewährt, von der er sich sowohl für die Philosophie | als für die Heilung des Lebens den grössten Erfolg verspricht⁴⁾; ihre Möglichkeit begründet er durch die Annahme, dass theils die guten Dämonen den Menschen Warnungen und Rathschläge in verschiedenerlei Form zukommen lassen⁵⁾, theils die Seelen prophetischer Thiere in gewissen Theilen ihres Körpers wirksam seien⁶⁾. Dabei will auch er, wie alle diese wundergläubigen Philosophen, das wunderbare gewissermassen wieder zu einem natürlichen machen: die Götter oder Dämonen sollen das zukünftige in den Gestirnen lesen, und sich aus diesem Grund auch wohl bisweilen darüber täuschen, indem sie die himmlische Schrift falsch auslegen⁷⁾. Damit fällt aber unser Philosoph nur dem astrologischen Aberglauben in die Arme, von dem er sich auch in andern Aeusserungen viel weniger frei zeigt, als Plotin⁸⁾.

plutarchischen Leben Homer's, von dem WOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. Rel. 23 f. und andere nach Rud. SCHMID's Vorgang glaubten, dass es Porphyry gehöre und mit der von Suidas erwähnten Schrift π. τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας identisch sei; indessen wird dieser Vermuthung von BERNHARDY griech. Lit. II a, 200, VOLKMAN Plut. I, 121, DIKLS Doxogr. 98 f. mit Recht widersprochen.

1) ΠΟΡΦ. b. PROKL. in Remp. II, 107, 9 Kr.: die Dämonen offenbaren uns δι' ἄλλων ἄλλα, μεμορφωμένα τῶν ἀμορφάτων ἀφομοιώματα.

2) In dem Bruchstück der Schrift περὶ ἀγαλμάτων (so nennt sie STOB. Ekl. I, 46. 526) b. Eus. pr. ev. III, 7.

3) De abst. III, 16. IV, 9.

4) Eus. a. a. O. IV, 7. Ebdas. 8, 1 die Vorschrift, das Buch keinem unwürdigen in die Hände zu geben.

5) De abst. II, 41. 53.

6) Ebd. c. 48. 51 f. Porphyry erklärt es hier für möglich, durch den Genuss der Leber von gewissen Thieren weissagende Kräfte zu erhalten.

7) Eus. præp. ev. VI, 1 f. 5, aus der Schrift π. τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας.

8) Bei STOB. Ekl. II, 386 f. führt er aus: Die platonische Schilderung von der Wahl der Lebenslose habe man sich durch die Annahme zu erklären, die Seelen erblicken im Himmel in den verschiedenen Stellungen der Gestirne die von denselben bedeuteten Lebensformen (βίαι); von diesen

Mit der | Mantik empfiehlt er auch die Magie, welche sich durch ihren Zweck und ihre Urheber von der Zauberei (*γορτεία*) unterscheidet, als ein Mittel, das uns die Götter verliehen haben, um das Verhängniss durch Sühnungen abzuwenden¹⁾. Ebenso glaubt er, durch Theurgie können Erscheinungen höherer Geister herbeigeführt, durch das gleiche Mittel aber freilich auch verhindert werden²⁾. Wenn er ferner zugibt, dass die theurgischen Künste und Weihen auf den geistigen Theil unseres Wesens keinen Einfluss haben, und uns mit den höchsten Gottheiten nicht in Verbindung bringen können, meint er doch, der sinnliche Theil der Seele werde dadurch zum Verkehr mit Dämonen und Engeln und

wählen sie eine, und werden dann durch eine, für uns allerdings unerklärliche, Nothwendigkeit an die Stelle des Himmelsgebäudes geführt, welche in ihrer eben jetzt stattfindenden Constellation dieses Leben ankündige; hier haben sie dann eine zweite Wahl zu treffen, durch die ihr Menschenleben erst seine volle Bestimmtheit erhalte (so dass also die erste Wahl darüber entschiede, ob jemand ein Mensch oder ein Pferd, die zweite darüber, ob er als Mensch ein Krösus oder ein Irus wird). Dabei sucht P. die alte Einwendung, dass unter derselben Constellation Menschen und Thiere der verschiedensten Art geboren werden, mit der Bemerkung zu beseitigen: der Eintritt in's Leben falle mit der Wahl desselben nicht nothwendig zusammen, solche, die gleichzeitig geboren seien, können ihr Leben bei ganz verschiedenem Stand der Gestirne gewählt haben; womit aber freilich die von ihm angenommene Bedeutung des letztern der Sache nach wieder aufgegeben wird. Er selbst bemerkt übrigens, dass sich diese, wie er meint, platonische Lehre von der ägyptischen Astrologie, aus der sie Plato entlehnt haben soll, nur durch die Leugnung eines zwingenden Einflusses der Gestirne unterscheide. Von den Vorbedeutungen, welche sich aus dem Erscheinen und der Bewegungsrichtung der Kometen ergeben, spricht P. bei PROKL. in Tim. 34 A. Dagegen scheint ihm ein Commentar zur Apotelesmatik des Ptolemäus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 741. WOLFF Porph. De philos. ex orac. 37) mit Unrecht beigelegt worden zu sein.

1) Eus. præp. ev. VI, 4, 2. Das Verhängniss (*εἰμαρμένη*) definiert Porphyr b. PROKL. in Tim. 322 E durch *φύσις*.

2) AUGUSTIN Civ. D. X, 9: *ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem angelorum Deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quæ vel ipsæ invideant purgationi animæ vel artibus servant invidorum*. P. selbst erzähle von einem Chaldäer, der sich beschwere, dass ein mächtiger Beschwörer die höheren Mächte gebunden und verhindert habe, zur Reinigung seiner Seele bei ihm zu erscheinen; und er schliesse daraus: *theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud Deos et apud homines disciplinam, pati etiam Deos u. s. w.* Aber Götter können

selbst mit den Göttern tieferen Ranges zubereitet¹⁾. Sogar | eine Bewältigung der Dämonen durch menschliche Anrufungen wird angenommen²⁾, nur von den Göttern im eigentlichen Sinn will Porphyrius ein derartiges Leiden ferne halten. Ja auch solchen Gebräuchen, die er an sich nicht billigt, will er sich in der öffentlichen Gottesverehrung nicht unbedingt widersetzen: er gibt zu, dass die Staaten die bösen Dämonen durch Opfer besänftigen und die Eingeweide der Thiere befragen, weil sie es meist mit äusseren Gütern zu thun haben; nur

solche leidensfähige Wesen nur im uneigentlichen Sinn genannt werden, und so unterscheidet ja auch Porphyrius a. a. O. c. 26 (s. o. 727, 5) die Geister, welche den Theurgen erscheinen, von der höheren Engelklasse.

1) A. a. O. c. 9: *nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animæ per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat. . . . nunc enim hanc artem tanquam et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet: nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundandæ parti animæ, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali (πνευματικός), qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos Deos* (womit aber, wie gesagt, doch nur Götter niedrigerer Ordnung, wie die Sterngeister, gemeint sein können, auf welche auch nach c. 23. 27 durch Theurgie gewirkt werden kann), *ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animæ nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea quæ vere sunt.* Er lehre ferner, dass auch ohne theurgische Reinigung des spirituale die anima intellectualis in die übersinnliche Welt (in superna) gelangen könne, und umgekehrt jene Reinigung nicht zur immortalitas und aeternitas führe. Ebd. c. 23: P. führe als Orakelspruch an: *non nos purgari lunæ teletis atque solis; ut hinc ostenderetur, nullorum Deorum teletis hominem posse purgari*, aber *principia (ἀρχαί) posse alicujus alterius Dei de turba valere ad purgandum* (was dem aus c. 9 angeführten entsprechend gemeint sein wird). Ebd. c. 27: P. habe das von den Chaldäern gelernt, *ut in ætherias vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta celestia extolleressititia humana* (menschliche Schwächen, welche man voraussetzen muss, wenn die Götter herbeibeschworen werden können), *ut possint Dei vestri theurgis pronuntiare divina*; er selbst jedoch finde die theurgischen Reinigungen für den Philosophen entbehrlich. Vgl. auch S. 725, 1.

2) Vgl. vorl. Anm. und die Behauptung b. Ets. a. a. O. V, 8 f. (freilich aus der Schrift π. τῆς ἐκ λογ. φιλοσ.), dass die Götter unfreiwillig bei den Opfern erscheinen; auch ebd. VI, 5.

die Minderzahl der Weisen und Tugendhaften soll sich dieser Dinge enthalten, weil es ihr nicht geziemt nach dem Aeusseren zu trachten, und weil die bösen Geister über eine reine Seele keine Gewalt haben¹⁾. Es ist also selbst bei derjenigen Reform des Polytheismus, die unser Philosoph wünscht, nicht auf eine eingreifendere Aenderung in der Volksreligion abgesehen, sondern nur auf eine reinere Privatreligion der Philosophen; was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so hält auch Porphyr an dem Grundsatz der alten Völker fest, dass ein jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu verehren habe²⁾. Eine religiöse Umwälzung, wie sie das Christenthum bewirkte, war, auch abgesehen von dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre, durchaus gegen seine Grundsätze, und die Entschiedenheit seines Widerspruchs gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkt aus ganz natürlich³⁾. Dagegen wird jede Nationalreligion bereitwillig von ihm anerkannt, und er macht in dieser Beziehung zwischen griechischen und barbarischen Religionen keinen Unterschied; seiner entschiedenen Zuneigung haben sich aber doch nur solche Erscheinungen zu erfreuen, in denen er eine tiefere, philosophische Auffassung der Religion zu finden glaubte: er lobt die Juden

1) De abst. II, 43. 52. Vgl. AUGUSTIN Civ. D. X, 21: *Porphyrius, quamvis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit Deum non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus*; was vielleicht in der Schrift über die Orakelweisheit stand; ähnlich lautet wenigstens die Mittheilung aus derselben bei Eus. pr. ev. IV, 23: man locke die bösen Geister durch Opfer vor den Tempeln und andere Mittel aus den Serapistempeln heraus, damit eine Erscheinung des Gottes möglich werde.

2) Ad Marc. 18.

3) Die Schrift, worin Porphyr diesen Widerspruch, mit schärferen Beweisen, als irgend ein anderer, ausführte, die 15 Bücher *κατὰ Χριστιανισμῶν*, ist ihrer Tendenz nach aus den Kirchenvätern bekannt, so wenig auch davon erhalten ist; näheres über sie, und über Porphyr's Stellung zum Christenthum überhaupt, bei BAUR Kirchengesch. I, 420 f. Vorles. über Dogmengesch. I a, 301 f. Für Porphyr's Gesamtansicht vom Christenthum ist namentlich das Fragment aus der Schrift über die Orakel b. Eus. Demonstr. ev. III, 6. AUGUSTIN Civ. D. XIX, 23, 2 zu beachten, worin Christus als ein frommer und ausgezeichnete Mann anerkannt, aber die Christen, die einen Gott in ihm sehen, mit Verachtung behandelt werden.

als Verehrer des wahren Gottes¹⁾, er bewundert die Essener²⁾, er ergeht sich in einer lobpreisenden Schilderung der ägyptischen Priester³⁾, er beruft sich auf seine Uebereinstimmung mit den Brahmanen, den Magiern und den Chaldäern⁴⁾. Ihm für seine Person ist nur an jener geistigen Frömmigkeit gelegen, die wir ihn schon früher so schön haben schildern hören; was die positive Religion weiter hinzufügt, das betrachtet er zwar als eine in der Hauptsache berechtigte, aber doch immer nur als eine niedrigere Form des religiösen Lebens. In Porphy'r überwiegt der philosophische Geist des Plotinus immer noch über das positiv theologische Element; erst durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie grundsätzlich auf diese Seite verlegt worden. |

II. Jamblich und die syrische Schule.

11. Porphy'r's Schüler. Jamblich.

Unter Porphy'r's älteren Schülern⁵⁾ wird Anatolius als

1) M. s. das Bruchstück bei AUGUSTIN CIV. D. XIX, 23 vgl. LACTANZ de ira Dei c. 23 S. 217 Bip.

2) De abst. IV, 11 ff., s. o. 310, 4.

3) De abst. IV, 6 ff.

4) B. Prokl. in Tim. 64 B f. De abst. IV, 17. SUIDAS nennt 4 Bücher Porphy'r's über die Philosophie Julian's des Chaldäers.

5) Ausser Anatolius und Jamblich kennen wir als Porphy'r's persönliche Schüler den Gedalius, welchem er das grössere Werk über die Kategorien (s. o. 696, 5), und den Römer Chrysaorius, welchem er die Einleitung in die Kategorien (s. o. 693, 1 g. E.), die Abhandlung über Plato und Aristoteles (S. 696, 5 Schl.) und die Schrift *περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (in dem Eingang derselben bei STOB. Ekl. II, 366) widmete. Was AMMON. in Porph. Isag. 22, 12 (Schol. in Ar. 18 b 40), der ANONYMUS CRAMER'S (Anecd. Oxon. IV, 492), PHILOP. Schol. in Ar. 11 a 34. b 8, DAVID ebd. 18 b 16 sonst noch über diesen sagen, ist unerheblich und unsicher. Zu Porphy'r's Schule gehörte vielleicht auch Ptolemäus der Platoniker, welcher nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 904 annahm, dass die Seele auch nach dem Austritt aus ihrem jetzigen Leibe (dem *σῶμα ὁστροῦδες*) doch immer mit einem feineren Leibe bekleidet sei; denn diese Annahme steht der S. 714 f. besprochenen des Porphy'r am nächsten. Das gleiche würde in diesem Fall wohl auch von dem Eratosthenes gelten, welchen JAMBL. a. a. O. als Meinungsgenossen des Ptolemäus nennt, und von dem auch PROKL. in Tim.

der bedeutendste bezeichnet¹⁾; und er mag diess immerhin gewesen sein, so gering auch der philosophische Werth seiner arithmetisch-theologischen Bruchstücke²⁾ ist. In der Folge jedoch hat sein und Porphy's Schüler Jamblich³⁾ nicht

186 E (denn hier scheint er, S. 37 B. D. 149 D dagegen der bekannte Cyrenäer gemeint zu sein) mittheilt, er habe in der Seele eine Mischung von körperlichem und unkörperlichem gesehen. Von Ptolemäus führt PROKL. a. a. O. 7 B etwas, allem nach aus einer Schrift über den Timäus, an. Porphy's oder vielleicht auch Jamblich's Schule wird ferner Aristides Quintilianus beizuzählen sein, wie diess CÄSAR Grundz. d. griech. Rhythmik S. 2 ff. 12 ff. und (gegen A. JAHN in s. 1882 erschienenen Ausgabe des Arist. Quint.) Ind. lect. Marburg 1882/83 namentlich durch die Uebereinstimmung seiner anthropologischen Vorstellungen (De mus. 103 f. Meib.) mit denen Porphy's dargethan hat. Ob Hierokles, der durch eine Schrift gegen die Christen bekannte Statthalter Bithyniens unter Diokletian, (über den BAUR K.-Gesch. I, 425 f.) mit der platonischen Schule in Verbindung stand, wird nicht überliefert, es ist aber immerhin wahrscheinlich. Dagegen kann man aus der Art, wie AENEAS Gaz. Theophr. S. 16 des Boëthius zwischen lauter Platonikern erwähnt, nicht schliessen, dass es einen Platoniker dieses Namens gegeben habe; es wird vielmehr der Peripatetiker (1. Abth. S. 624^s f. und oben S. 709, 1) gemeint sein, der in seiner Kritik der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit wohl auch seine von Aeneas berührte Auffassung des Dogma von der Seelenwanderung ausgesprochen hatte.

1) EUNAP. v. soph. Jambl. S. 11: Jamblich sei zuerst mit Anatolius, τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δεύτερα φερόμενῳ, zusammengewesen, dann habe er sich an Porphyr angeschlossen. Ueber die Persönlichkeit des Anatolius ist uns nichts weiter bekannt; dass er aber ein Schüler Porphy's war, sieht man auch aus dem Eingang von Porphy's noch erhaltenen ihm gewidmeten Ὀμηρικὰ Ζητήματα; vgl. WOLFF Porph. De Philos. ex orac. S. 17 f. Schon dieses Verhältniss zu Porphyr und Jamblich macht es nun im höchsten Grad wahrscheinlich, dass er und kein anderer der Verfasser der von Jamblich in den Theol. Arithm. benützten Schrift (s. folg. Anm.) ist. Dagegen verbietet eben dieses Verhältniss schon aus chronologischen Gründen, ihn für Eine Person mit dem Peripatetiker Anatolius (1. Abth. 801, 2^s) zu halten, der seit 270 Bischof von Laodicea war, denn dieser muss in der Zeit, in welcher Jamblich den Anatolius zum Lehrer hatte, längst im bischöflichen Amte gestanden haben, wenn er damals überhaupt noch am Leben war. Ebenso wenig konnte aber auch er, oder überhaupt ein Christ, die Fragmente in den Theol. Arithm. verfasst haben.

2) B. JAMBL. Theol. Arithm. S. 89 f. 16. 24. 34. 42 f. 56. 64 — durchaus Wiederholungen der von Nikomachus und andern Pythagoreern gegebenen Ausführungen über die Bedeutung der verschiedenen Zahlen.

3) Jamblichus (über den STEINHART Allg. Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. II, Bd. XIV, 273—283) stammte nach EUNAPIUS (v. Soph. Jambl.

allein seinen | Namen, sondern auch den ihres gemeinsamen Lehrers, in der neuplatonischen Schule selbst entschieden

S. 11 vgl. JULIAN or. IV, 146 A u. a.) aus einer reichen und angesehenen Familie zu Chalcis in Cölesyrien; syrisch ist auch sein Name. Zum Lehrer hatte er zuerst Anatolius, dann Porphyry (vgl. vor. Anm. und Porphyry betreffend Jambl. b. STOB. Ekl. I, 898); beide wohl in Rom, den Anatolius vielleicht während Porphyry's Aufenthalt in Sicilien. In der Folge eröffnete er selbst eine Schule, wahrscheinlich in seiner Vaterstadt; dass Syrien der Schauplatz seiner Wirksamkeit war, erhellt aus den Erzählungen bei EUNAP. Jambl. S. 15 und Aedes. S. 20. Aus EUNAP. S. 12 erfahren wir, dass Jamblich eine grosse Anzahl von Schülern um sich versammelte, welche er auch durch seinen vortrefflichen Charakter, seine Mittheilbarkeit und seine Freundlichkeit im Verkehr an sich fesselte. Sonst aber schweigt dieser Schriftsteller fast von allem, was wir zu erfahren wünschten, um uns dafür mit abgeschmackten Wundergeschichten (s. folg. Anm.) und mit einem breiten Bericht über Jamblich's Verbindung mit dem Rhetor Alypius und über die Biographie zu unterhalten, welche er diesem Freunde nach seinem Tode widmete; die letztere muss aber wirklich sehr mangelhaft gewesen sein, wenn selbst ein Eunapius die Klage nicht unterdrücken kann, dass es ihr an Klarheit und Zusammenhang der Erzählung zu sehr gefehlt habe, und dass man über lauter Lobpreisungen des Mannes von den Thaten seines Lebens kaum irgend etwas erfahren habe. Ueber das Geburts- und das Todesjahr Jamblich's wird uns nichts mitgetheilt. Dass er zur Zeit Konstantin's lebte (SUID. *Ἰάμβλ.*), lässt sich allerdings schon aus seinem Verhältniss zu Porphyry abnehmen, und dass er diesen Kaiser nicht überlebte, ergibt sich aus EUNAPIUS' (v. Soph. Aedes. S. 21 ff.) Erzählung über die (tiefer unten noch zu berührende) Hinrichtung seines Schülers Sopater durch Konstantin; denn Eun. bemerkt ausdrücklich, Sopater sei nach dem Tode seines Lehrers an den kaiserlichen Hof gegangen. So mag denn Jamblich's Tod annähernd um 330 zu setzen sein. Nun finden sich allerdings unter JULIAN's Briefen mehrere (34. 40. 41. 53. 60. 61) an den Philosophen Jamblich, und die gewöhnliche Annahme (BRUCKER Hist. phil. II, 264. FABRIC. Biblioth. gr. ed. HARL. V, 760 ff. HEYLER in s. Ausgabe der Briefe Julian's S. 308 f. STEINHART a. a. O. 273 u. a.), dass unter diesem Jamblich der aus LIBANIUS (in dem Brief an ihn, b. FABRICIUS a. a. O. und WOLFF epist. Liban. S. 509) bekannte gleichnamige Neffe des berühmten Platonikers gemeint sei, ist nicht zu billigen; denn Julian erwähnt (ep. 53, 539 C Spanh.) auch des Sopater als noch lebend, indem er ihn als Schüler seines Jamblich bezeichnet, der Neffe wird aber doch wohl nicht gleichfalls einen Sopater in demselben Verhältniss bei sich gehabt haben, wie der Oheim; und auch abgesehen davon kann es nur auf das bekannte Haupt der platonischen Schule gehen, wenn Julian seinen Jamblich dem Homer, Sokrates und Plato an die Seite stellt (ep. 34 Schl., wozu die Stelle über den ältern Jamblich, unten S. 741, 1, zu vergleichen ist), wenn er ihn als das Gemeingut aller Hellenen (ep. 40, 419 A) und das μέγα ὄφελος τῆς οἰκουμένης (ep. 53) be-

verdunkelt. Aber er verdankt dieses Ansehen weniger seinen wissenschaftlichen Leistungen, als seinem theologischen Charakter, den Aufschlüssen über die höhere Welt, die man bei ihm zu finden glaubte, dem Verkehr mit Göttern und Dämonen, den man ihm zutraute, den Wundern, über welche schon seine nächsten Bekannten sich die abenteuerlichsten Dinge erzählten¹⁾. Auch der stehende Beiname | des Göttlichen, welchen er bei den späteren Neuplatonikern führt²⁾,

zeichnet, wenn er durch seinen Brief (ep. 60, 447 A), ehe er ihn gelesen hat, vom Fieber geheilt wird u. dgl.; davon nicht zu reden, dass in sechs Briefen an den Neffen der Oheim gewiss mehr als nur einmal genannt wäre. Kann nun Julian unmöglich noch an den älteren Jamblich geschrieben haben, so bleibt nur übrig, seine Briefe an Jamblich mit DODWELL (b. FABRIC. a. a. O.) für unächt zu erklären. Dagegen kann ep. 27 (an Libanius) ächt sein, wo auch S. 401 B Sopater, der Zögling des Θεότατος Ἰαμβλῆχος, nicht mehr als lebend behandelt wird.

1) Wie EUNAP. S. 13 f. erzählt, hatten die Andachtsübungen, denen sich Jamblich bisweilen in der Einsamkeit widmete, zu dem Gerücht Anlass gegeben, dass er während des Gebets (wie die Brahminen des PHILOSTRATUS v. Apoll. III, 15, 1. 17, 2) über der Erde schwebte und von einem Lichtglanz umflossen sei. Als ihn jedoch seine Schüler darüber befragten, lachte er über ihre Leichtgläubigkeit. Dagegen berichtet Eunap. im folgenden nicht bloß einen Beweis von ausserordentlichem Wissen, für welchen eine natürliche Erklärung wenigstens nicht undenkbar wäre, sondern auch die Geschichte von den zwei Dämonen, dem Eros und Anteros, welche Jamblich aus zwei Quellen dieses Namens habe aufsteigen lassen; und nach dieser Probe seiner Kritik fügt er noch bei: auch andere, noch viel wunderbarere Dinge werden von dem Philosophen erzählt, er wolle sie jedoch übergehen, weil sie ihm nicht beglaubigt genug scheinen; auch den Vorfall mit den Quellengeistern würde er nicht mitgetheilt haben, wenn er nicht hiefür Gewährsmänner hätte, οἱ τοῖς ἄλλοις ἀπιστοῦντες πρὸς τὴν τοῦ φανέντος αἰσθησὶν συνεχάμψθησαν.

2) Θεῖος ist das Beiwort, welches Jamblich namentlich bei Proklus ganz regelmässig erhält, ebenso bei JULIAN orat. IV, 157 C. ep. 27. 401 B. SYRIAN SCHOL. in Ar. 891 a 24. SIMPL. Phys. 639, 23. 642, 18, selbst dem Christen PHILOPONUS Anal. pri. VIII b. Schol. in Arist. 146 a 37 und überhaupt sehr oft. Auch μέγας (AMMON. De interpr. 202, 17. DAMASC. De princ. c. 120. I, 310, 3 R u. o.) δαιμόνιος (JULIAN orat. VI, 188 B. 222 B), θαυμασίος (EUNAP. S. 18) wird er genannt. C. 118, I, 291, 23 sagt DAMASC., von der orphisch-chaldäischen Ueberlieferung über die intelligibeln Götter abzuweichen, würde ihn schon die Rücksicht auf den göttlichen Jamblich abhalten, ἄνδρα τῶν θεῶν πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοερῶν ἄριστον ἐξηγητήν. Ebenso bezeichnend für die Meinung der späteren Neuplatoniker über ihn und seinen Vorzug vor Porphyry ist das Orakel bei DAVID SCHOL.

bezieht sich ohne Zweifel zunächst hierauf. Als Philosophen können wir ihn Porphyry nicht gleichstellen. Weder die Uebersetzungen seiner zahlreichen Schriften¹⁾, noch die Nachrichten über

in Arist. 18 b 3: *ἐνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ*. *Ἐνθους* nennt ihn auch MARIN. v. Procli c. 26.

1) Wir besitzen von Jamblich's Schriften (über welche FABRIC. Bibl. gr. V, 762 ff.) noch fünf Bücher, welche sämmtlich einem grösseren Werke, der *συναγωγὴ τῶν πυθαγορείων δογμάτων* angehörten, die SYRIAN Schol. in Ar. 891 a 24. 911 b 1. 916 b 5 nennt: 1) *περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου*, das erste Buch jenes Werkes; 2) *λόγος προτρεπτικός εἰς (oder ἐπὶ) φιλοσοφίαν*, das zweite Buch, auf dessen letzten Abschnitt (c. 21) v. Pyth. 186 verwiesen wird; 3) *π. τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, das dritte Buch, dessen Ueberschrift desshalb in der Handschrift, aus der es VILLOISON Anecd. II, 188 ff. herausgegeben hat, die Worte: *λόγος τρίτος* beigegefügt sind (1891 von FESTA neu herausgegeben); 4) *π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* u. s. w. *λόγος τέταρτος*, das vierte Buch, welches Jambl. selbst (in Nicom. I. 167 C. Theol. Arithm. 5 f. vgl. mit in Nicom. 16. 117) kürzer *εἰσαγωγή, ἀριθμητικῇ, ἀριθμητικῇ εἰσαγωγῇ* nennt (Ausgabe von TENNULIUS 1668, von PISTELLI 1894); 5) *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, das siebente Buch des Gesamtwerks, als solches von SYRIAN a. a. O. 911 b 1 vgl. Theol. Arithm. 8. 5 f. angeführt, und in Nicom. 167 C. 176 C. angekündigt. Der neueste Herausgeber dieser Schrift, AST (S. 157), bestreitet trotz dieser Zeugnisse und des Selbstzeugnisses Theol. Ar. 8. 5 f. ihre Aechtheit, weil man dem Verfasser der Erläuterung von Nikomachus' Arithmetik eine so schlechte Compilation nicht zutrauen könne. Indessen ist dieser Grund von geringem Gewicht; dagegen weist allerdings die aphoristische Aneinanderreihung vieler Abschnitte, und die häufige Einführung einer Bemerkung mit einem *ὅτι* darauf hin, dass ein Theil derselben in einem blossen Auszug erhalten sei, der aber Jamblich's Worte in der Regel unverändert zu geben scheint. Das fünfte Buch der *συναγωγῇ*, aus dem SYRIAN 916 b 5 den Satz anführt, dass es kein Leeres gebe, handelt von der physikalischen, das sechste von der ethischen Bedeutung der Zahlen, das achte von der Musik, das neunte von der Geometrie, das zehnte und letzte von der Sphärik (Astronomie); vgl. in Nicom. Schl. (176 C): *καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθεῖ τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἡθικὸν καὶ ἐπὶ πρὸς τούτων τὸν θεολογικὸν* (unsere Theol. Arithm.) *κατατάξαντες συμφιλολογήσομεν, ἵνα ἀπ' αὐτῶν εὐμαρεστέρα σοι λοιπὸν καὶ ῥᾶσι τῶν ἐξῆς τριῶν εἰσαγωγῶν, μουσικῆς λέγω καὶ γεωμετρικῆς καὶ σφαιρικῆς, ἡ παράδοσις γένηται*. Auf die Abhandlung über Musik verweist Jamblich auch S. 73 D. 77 A. 172 B, auf die über Geometrie 141 D. Einen Commentar zum goldenen Gedicht nennt HIERON. c. Rufin. III, 39 (T. II, 565 Vall.). — Wie hier an die pythagoreische, so hatte sich Jamblich in der *Χαλδαϊκῇ τελειοτάτῃ θεολογίᾳ*, einem sehr umfassenden Werk, dessen 28^{tes} Buch DAMASC. De princ. c. 43, S. 86, 5 R. anführt, an die angeblich chaldäische Ueberlieferung angeschlossen.

seine Lehre rechtfertigen die masslose Bewunderung, mit

Auf diese Schrift bezieht sich wohl, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, was MARIN. v. Procli c. 26 von seinen und Porphy's *μυρίοις ὅσοις εἰς τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα ὑπομνήμασι* sagt. Dagegen wird AMMON. De interpr. 109 (nicht: 59) a o. (Comm. in Ar. IV, 5. 135, 14) von FABRIC. Bibl. gr. V, 771. WOLFF Porph. De philos. ex orac. S. 66 wohl mit Unrecht hieher gezogen: die *ὑφήγησις τοῦ θείου Ἰαμβλίχου*, der Ammon. hier folgt, scheint sich in einem Commentar zu π. ἐρμηνείας gefunden zu haben. — Zu Jamblich's bedeutenderen Werken scheint ferner die Schrift π. ψυχῆς gehört zu haben, welche PRISCIAN Solut. 42, 17 Byw. Metaphr. in Theophr. 7, 17. 32, 34 u. ö. anführt, und aus welcher STOB. Ekl. I, 790 f. 858—926. 1056—1068. II, 12. Floril. 25, 6. JOANN. DAMASC. Floril. II, 13, 32. (Stob. Floril. IV, 193 Mein.) bedeutende Bruchstücke, fast durchaus historischen Inhalts, aufbewahrt hat. Auf dieselbe Schrift, nicht auf einen Commentar zu Aristoteles De anima, beziehen sich die Anführungen bei SIMPL. De an. 1, 19 (*ἐν τοῖς ἰδίῳις αὐτοῦ περὶ ψυχῆς συγγράμμασιν*). 240, 37 (*ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ*) u. o. (vgl. d. Index zu Comment. in Arist. XI). PHILOP. De an. 537, 26 Hayd. Natürlich hatte er aber darin die aristotelische Lehre besonders berücksichtigt. Verschieden davon war die Abhandlung über die Seelenwanderung, oder genauer, über die Unzulässigkeit des Uebergangs von Menschen-seelen in Thierleiber und umgekehrt, welche NEMES. nat. hom. c. 2, S. 51 (vgl. AENEAS, oben S. 713, 4) und DAMASC. De princ. II, 259, 13 R. namhaft macht. Weiter kennen wir von Jamblich, ausser seinen gleich zu besprechenden Commentaren zu Plato und Aristoteles, eine Schrift *περὶ ἀγαλμάτων* in zwei Theilen, gegen die Philoponus schrieb (PHOT. Cod. 215), und ein zweites theologisches Werk, dem JULIAN in seiner Rede auf den Helios (orat. IV vgl. S. 146 A. 157 D) folgt; vielleicht die Schrift *περὶ θεῶν*, auf welche De myster. Aegypt. VIII, 8 und von DAMASC. De princ. I, 132, 13 verwiesen wird. Diese Schrift scheint für Macrobius' Ausführung Saturn. I, 17—23 die Hauptquelle gebildet zu haben, mag sie nun diesem unmittelbar oder mag ihm nur die auf ihr beruhende Arbeit eines Dritten vorgelegen haben. Dass diese Ausführung jedenfalls auf Jambl. zurückweist, zeigt WISSOWA De Macr. Saturn. font. (Bresl. 1880. Diss.) S. 35 ff. aus der Vergleichung derselben mit Julian's 7. Rede (über die S. 755, 1) und PROKL. in Tim. 49 C. In der Schrift π. θεῶν könnte sich auch die Erörterung über die *μῦθοι τελεστικοί* der orphischen Gedichte gefunden haben, deren JULIAN orat. VII, 217 B f. Erwähnung thut. Doch beziehen wir dieses Citat mit noch grösserer Wahrscheinlichkeit auf eine eigene Erklärung der Orphika, die sich aus MARIN. v. Procli 27 ergibt. Viele Bruchstücke von Briefen, d. h. Abhandlungen in Briefform, theilt STOBÆUS in den Eklogen und besonders im Florilegium (s. d. Register) mit; weiter vgl. man OLYMPIODOR in Gorg. S. 187 (JAHN's Jahrbh. Supplementb. XIV, S. 531). Schol. in Phaëdon. bei Olymp. in Phaëd. ed. FINCKH Nr. 142 f. S. 90. Eine rhetorische Schrift π. κρίσεως ἀρίστου λόγου, welche MAXIM. PLANUD.

der seine Nachfolger sich über ihn äussern¹⁾). Seine Darstellung ermüdet durch ihre Weitschweifigkeit und ihre Wiederholungen, sie ist schwerfällig und trotz ihrer Ausführlichkeit undurchsichtig, | arm an Gedanken und schwülstig im Ausdruck²⁾). Die Gelehrsamkeit, an der es ihm nicht fehlt, geht doch ungleich mehr in die Breite, als in die Tiefe; und seine Vorliebe für alterthümliche und orientalische Uebersieferungen führt ihn um so sicherer zu den trübsten und spätesten Quellen, da es ihm an litterarischer Kritik vollständig gebricht. So eifrig er nicht allein die platonischen, sondern auch die aristotelischen Schriften studirt und erklärt hat³⁾, die er mit jenen selbst da noch in Uebereinstimmung |

Schol. in Hermog. De id. S. 378 (Rhet. gr. ed. Walz V, 443) nennt, scheint von derjenigen nicht verschieden zu sein, welche der byzantinische Rhetor Athanasius, vielleicht mit noch andern jetzt verlorenen Büchern, noch 1641, sei es im Original oder einem späteren Auszug, benützt hat (m. s. hierüber FABRIC. a. a. O. 771 f.). Der Lobschrift auf Alypius wurde schon S. 737 m gedacht. Dagegen gehören die zwei Bruchstücke *π. εἰμαρμένης* und *περὶ εὐχῆς*, welche TENNULIUS seiner Ausgabe des Commentars zu Nikomachus S. 177 ff. beigelegt hat, der Schrift von den Mysterien (VIII, 7 f. I, 15), an, über welche S. 774 ff. zu sprechen sein wird.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser der vorletzten und der nächstfolgenden Anm., auch JULIAN orat. IV, 146 A, welcher Jamblich mit Plato zusammenstellt, als *χρόνους μὲν οὐτε μὴν φύσει καταδεέστερον*, Denselben or. VII, 217 B, wo er gleichfalls sagt, nächst den Göttern verehere er ihn *ἐξίσσης Ἀριστοτέλει καὶ Πλάτωνα*. Auch SIMPL. De an. 1, 12 nennt ihn den *ἄριστος τῆς ἀληθείας κριτής*, und ebd. 313, 1 sagt er ähnlich, wie aus anderem Anlass Damascius (vorl. Anm.): *ζητεῖσθω δὲ καὶ ὅπως τῷ θεῷ συμφωνήσωμεν Ἰαμβλίχῳ*, denn ihm möchte er keinesfalls widersprechen, vielmehr mit ihm übereinstimmen, so weit diess einem bloß Fortschreitenden im Verhältniss zum vollendeten Weisen möglich sei.

2) Selbst EUNAPIUS (S. 12) sagt von ihm: er sei zwar sonst in nichts hinter Porphyry zurückgestanden (*οὐκ ἔστιν ὃ τι καὶ Πορφύριου διήνεγκεν* — andere lesen: *ὃ τι μὴ Πορφ. διήν.*, es gibt nichts, worin er den Porphyry nicht übertroffen hätte), *πλὴν ὅσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. οὐτε γὰρ εἰς ἀφροδίτην αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβαπται, οὐτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῷ καθαρῷ καλλωνίζεται. οὐ μὴν ἀσαφῆ παντελῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν λέξιν ἡμαρτημένα u. s. w.*

3) Wir kennen von ihm aus der Reihe der platonischen Schriften Erklärungen des Timäus (PROKL. in Tim. sehr oft; m. s. den Index. SIMPL. Phys. 639, 23, wo das fünfte, 702, 19. 793, 23. 794, 22, wo das achte Buch dieses Commentars angeführt wird; De coelo 564, 12 Heib. De an. 133, 34. OLYMPIODOR in Alcib. S. 2 Cr.), Alcibiades I (PROKL. in Alcib. S. 11. 13.

zu bringen sich bemühte, wo ihr ausgesprochener Gegensatz vor Augen liegt¹⁾, so gehört doch seine Neigung in noch viel höherem Grade den Erzeugnissen der späteren, von philosophischem und religiösem Synkretismus erfüllten, offen-

25. 84. 88. 126 Cr. OLYMPIOD. in Alcib. S. 59. 110 Cr.), Phaedrus (PROKL. in Plat. Theol. 215 m. HERMIAS in Phaedr. S. 63 o. 134 o. 138 m. 142 o. 171 o. 179 o.), Philebus (OLYMPIOD. in Phileb. S. 238. 239. 246. 257. 261. 285 vgl. COUSIN Fragm. philos. I, 365), Parmenides (SYRIAN Schol. in Ar. 857 b 2; auf diesen Commentar bezieht sich auch DAMASC. De princ. II, 31, 13. 142, 9. 146, 13. 247, 17. 250, 24. 258, 8 R. u. 8. Proklus erwähnt ihn in dem seinigen nicht, aber er nennt dort überhaupt fast keinen seiner Vorgänger). Nach PROKL. in Alcib. 11 hatte Jamblich 10 Gespräche aufgezählt, die Plato's ganze Philosophie enthalten, und die Reihe derselben mit dem Alcibiades eröffnet. Unter den aristotelischen Commentaren wird der zu den Kategorieen von SIMPLICIUS in dem seinigen von Anfang bis zu Ende ungemein häufig angeführt; ebenso von Demselben Phys. 60, 7. 702, 19. 786, 11. 787, 4. 11. 27. De coelo 169, 3. 11. Schol. in Ar. 477 b 26, und von DEXIPP. in Categ. S. 5, 9. Nach SIMPL. Cat. 1 β war dieser Commentar eine *πολύστιχος πραγματεία*, und während sich Jamblich darin meistens, oft sogar wörtlich, an Porphyry hielt, im einzelnen ihn auch wohl zu berichtigen und zu verbessern suchte, fügte er der logischen und grammatischen Erklärung durchweg die *νοετὰ θεωρία* bei, d. h. er deutete die logischen Bestimmungen im Sinn der neuplatonischen Spekulation aus; er verglich ferner mit den aristotelischen Kategorieen die archyteischen, welche er gleichfalls erläuterte, und denen er auch wohl bei Abweichungen von Aristoteles folgte (vgl. SIMPL. 32 ζ. 88 ζ). Uebrigens bemerkt BRANDIS (Ueber die griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 281) mit Recht, dieser Commentar scheine sehr wenig kritisches und nicht viel exegetisches enthalten, und das beste, was er gab, Porphyry entnommen zu haben. Eine Erklärung von π. Ἑρμηνείας benützt AMMON. De interpr. 135, 14. 202, 3. 202, 17. 227, 31. Schol. zu 17 a 16. 20 b 23. in Arist. Org. ed. WAITZ I, 40. 42; eine solche der ersten Analytik PHILOP. Anal. pri. Schol. in Arist. 146 a 37 und [AMMON.] Anal. pr. 31, 15; mit welchem Recht jedoch der erstere unsern Philosophen zu den ἀρχετέστροι τῶν ἐξηγητῶν rechnet, mag dahingestellt bleiben. Dass er auch die Physik commentirt, und nicht vielmehr ihre Erörterungen über die Zeit in einem andern Zusammenhang, sei es seiner Erklärung der Kategorieen oder der des Timäus berücksichtigt hatte, in denen beiden er ausführlich von der Zeit handelte (vgl. SIMPL. Categ. 86 ff. Phys. 793, 24. 794, 21 ff.), lässt sich aus SIMPL. Phys. 767, 20 nicht abnehmen. Eher möchte man aus SIMPL. De coelo 1, 24. 58, 11. 457, 10. 507, 14. (Schol. 468 a 28. 495 b 35. 508 b 11) auf eine Erklärung der Bücher vom Himmel schliessen, doch ist auch dieser Schluss keineswegs sicher.

1) DAVID wenigstens behauptet (Schol. in Arist. 26 b 11), er habe selbst bei der Ideenlehre gelehnet, dass Aristoteles dem Plato widerspreche.

barungs- und wunderbedürftigen Zeit: den Fabeln der Pythagorassage, der neupythagoreischen Zahlenmystik, der chaldäischen | Orakelweisheit¹⁾; und er selbst hat die Philosophie durchaus in dem Geiste behandelt, aus dem jene Erscheinungen hervorgegangen sind. Was wir von ihm wissen, zeigt uns in ihm weit weniger den Philosophen, dem es um wissenschaftliche Schärfe und Consequenz, als den Theologen, dem es um eine spekulative Begründung der positiven Religion und ihrer Dogmen zu thun ist. Wenn schon Porphyry die Philosophie überwiegend von der praktisch-religiösen Seite aufgefasst hatte, so tritt eben dieser Gesichtspunkt bei Jamblich noch stärker hervor; und wenn schon jener für die Erreichung ihrer Aufgabe die Hülfe der Religion und den Beistand | der Götter nöthig gefunden hatte, so muss Jamblich hierin um so weiter gehen, je weniger er auf die eigene Kraft des Menschen Vertrauen setzt, und je mehr er von seiner Hilfsbedürftigkeit überzeugt ist. Plotin hatte die Seele, wie er glaubt, der höheren Welt zu nahe gerückt²⁾; er kann nicht zugeben, dass sie ihrem Wesen nach, wie jener gewollt hatte, vom Leiden und von der Schlechtigkeit nicht berührt werde, denn wo anders sollte das Böse seinen Sitz haben, als im Willen?³⁾ er fühlt sich von dem Verhängniss, der Naturnothwendigkeit, gedrückt, und hofft durch die Gottheit von diesem Drucke befreit zu werden, denn die Götter beherrschen und berichtigen, wie er sagt, das Verhängniss, sie lösen die Uebel, denen es uns unterwirft, sie entbinden die Seele von dem Gesetz des Werdens⁴⁾; an sie muss man sich wenden, wenn man das Heil sucht, vom Gebet zu ihnen können wir einen Erfolg hoffen, der alle unsere Erwartungen übertrifft⁵⁾; die Reinigung der Seele kann nicht von ihr selbst allein bewirkt werden, sondern nur mit Hülfe der höheren Wesen, der

1) M. vgl. die Nachweisungen, welche S. 739 f. in Betreff seiner zwei Hauptwerke gegeben sind, und uns noch weiter bezeugen werden.

2) B. Stob. Ekl. I, 866.

3) Prokl. in Tim. 341 D.

4) M. s. die Bruchstücke b. Stob. Ekl. I, 80. 184 f., auf die ich noch einmal zurückkommen werde.

5) Jambl. b. Prokl. in Tim. 64 C; genaueres unten, S. 757.

Heroen, Dämonen, Engel und Götter¹⁾. Einem so gestimmten Gemüth musste natürlich an den religiösen Heilmitteln weit mehr liegen, als an den philosophischen Untersuchungen. Auf welche Art die Götter des Endliche hervorbringen, können wir nicht wissen, es genügt uns an der Ueberzeugung, dass alles durch sie gewirkt ist²⁾; die erste Bedingung der wahren Gotteserkenntniss ist der Glaube, dass den Göttern nichts unmöglich ist: wer diesen Glauben hat, der wird sich nach einer Theologie umsehen, die es ihm erlaubt, alles anzunehmen, was über die Götter gelehrt wird³⁾. Einem Philosophen, welcher von diesen Grundsätzen ausgieng, durfte kein Volksglaube zu ungereimt, kein religionsphilosophischer Synkretismus zu schrankenlos sein; je umfassender er vielmehr die Religionen aller Völker mit seiner Spekulation vermengte, um so vollständiger musste er den Zweck der Philosophie erreicht zu haben überzeugt sein.

Um nun in seinem System für diese ganze Götterwelt Raum zu gewinnen, musste Jamblich eine weit ausgeführtere Klasseneintheilung der höheren Wesen aufstellen, als die früheren Neuplatoniker; und eben dieser Punkt ist es, worin allem nach die Haupteigenthümlichkeit seiner Metaphysik lag; wogegen er in der Voraussetzung des plotinischen sog. Emanationssystems, und namentlich auch in der Bestimmung, dass jede niedrigere Stufe des Seins von den höheren umfasst sei⁴⁾, mit seinen Vorgängern ganz übereinstimmt. An die herkömmliche Eintheilung der Götter in sichtbare und unsichtbare anknüpfend, unterscheidet er zunächst die innerweltlichen und die überweltlichen Gottheiten⁵⁾. Hinsichtlich der letzteren war nun die neuplatonische Lehre bis auf

1) STOB. Ekl. I, 1058 f.

2) PROKL. a. a. O. 348 C.

3) JAMBL. Adhort. ad philosoph. Symb. 4, S. 326 Kiessl., wo Jamblich aus Anlass des pythagoreischen Spruches: *περὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπίσται μηδὲ περὶ θεῶν δογμάτων*, bemerkt: *παραγγέλλει γὰρ ἐπιστήμην τοιαύτην κτήσασθαι, δι' ἧς οὐδενὶ ἀπιστήσομεν τῶν λεγομένων περὶ θεῶν καὶ περὶ θεῶν δογμάτων*.

4) M. vgl. hierüber SIMPL. Categ. 32 a.

5) PROKL. in Tim. 306 C vgl. De myst. VIII, 8. SALLUST. de Diis et mundo c. 6.

Jamblich ziemlich einfach: neben dem Einen Urwesen enthielt Plotin's übersinnliche Welt den Nus und die Seele, die beide eine unbestimmte Menge von besonderen Geistern und Seelen in sich befassen sollten, aber auf eine systematische Gliederung beider Klassen hatte sich Plotin nicht eingelassen. Amelius machte durch die Lehre vom dreifachen Nus einen Anfang dazu; ungleich weiter gieng aber Jamblich, unter dem Einfluss orientalischer Systeme¹⁾, von denen wir aber nicht mehr bestimmen können, inwieweit sie selbst unabhängig von der neuplatonischen Philosophie waren. In jeder Ordnung geht, wie er sagt, dem, was sich an anderes mittheilt, eine nichtmittheilbare Einheit voran, und aus jeder Einheit geht eine Zweiheit hervor²⁾; der Uebergang von dem, was rein für sich ist, | zu dem, was an ihm theilnimmt, muss durch eigene Mittelwesen bewirkt werden³⁾. Diesen Grundsatz brachte er gleich bei der Frage über die obersten Gründe in Anwendung. Während seine Vorgänger nur Ein überseiendes Princip angenommen hatten, kennt er mehrere Wesen, welche nicht bloß über das endliche Sein, sondern über das Sein schlechtweg erhaben sein sollten⁴⁾. Von dem Einen unaussprechlichen Urwesen⁵⁾, welches der letzte Grund alles

1) Vgl. was S. 739 u. über die chaldäische Theologie bemerkt ist.

2) PROKL. in Tim. 214 A: Jamblich nehme eine dreifache Seele an (hierüber S. 750); πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμεθεκτος ἡγεῖται μὴ μὲν πρὸ τῶν μετεχομένων, καὶ ἔστιν οἰκεῖος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀμεθέτοις καὶ συμφυῆς, καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἡ δυάς, ὥσπερ ἐπ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Nach diesem Grundsatz soll ihm zufolge auch der Timäus verfahren.

3) Ebd. 236 F: δεῖν γὰρ (nach Jambl.) μὴ ἀθρόαν γίγνεσθαι τὴν μετέχουσαν ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μέσας εἶναι τὰς συνεταγμένους τοῖς μετέχουσιν οὐσίας.

4) DAMASC. De princ. c. 100. I, 257, 20 ff. R. sagt sogar, alle Philosophen vor Jamblich nehmen nur Einen θεὸς ὑπερούσιος an, dessen Einstrahlungen (ἐλλάμψεις) den übrigen Bestand verleihen, so dass die ὑπερούσιαι ἐνάδες nach ihnen nicht selbständige Substanzen (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις) seien; er nimmt also an, bei Jamblich seien sie diess.

5) Um der Eigenschaftslosigkeit des Einen nichts zu vergeben, will ihm Jamblich π. κοιν. μαθηματ. περὶ σ. 191 med. Villos. nicht einmal den Namen des Guten beilegen, denn es stehe über dem Guten; dagegen gebraucht er b. DAMASC. De princ. c. 69. 99 (I, 151, 25. 265, 25 Ru.) τὸ ἓν und τὰ γὰθὸν gleichbedeutend, und ebenso macht es SALLUST. de Diis

Seins ist¹⁾, unterschied er noch eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe. Erst aus diesem zweiten Eins liess er das Intelligible hervorgehen, welchem er die nächste Stelle nach der schöpferischen Einheit einräumte²⁾. Von diesem Intelligibeln sagt er, es habe seine Substanz an dem Einen, und beharre in demselben³⁾, und er suchte es auch dem Urwesen möglichst nahe

c. 5 Schl. JULIAN orat. IV, 183 B, und die Schrift de myster. Aegypt. I, 5 Anf., wogegen ebd. VIII, 2 beides unterschieden wird. Das letztere ist die genauere Ausdrucksweise.

1) Dass die Einheit die Quelle des Seins sei, sagt auch Jamblich mit Plotin. Πάντα μὲν τὰ ὄντα, heisst es bei Stob. Ekl. I, 184, mit Beziehung auf die S. 681, 4 angeführten Worte Plotin's, τῷ ἐνὶ ἑστίν ὄντα, καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ πρῶτον ὄν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐξ ἀρχῆς παράγεται, πολὺ δὲ διαφερόντως τὰ ὅλα αἴτια τῷ ἐνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται καὶ κατὰ μίαν συμπλοκὴν συνέχεται καὶ συναναφέρεται τῇ τῶν πολλῶν ἀρχῇ προὔρχοντι.

2) DAMASC. a. a. O. c. 43 Anf. I, 86, 3 R.: πότερον δύο εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἣ τε πάντῃ ἀβέητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἤξιωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Ebd. c. 45. I, 89, 6 R.: ἀρα οὖν οὕτω θεῖον δύο τὰς ἐπεκτείναν τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχάς, καὶ ὁλως εἰπεῖν τῶν νοητῶν ἀπάντων, ὡς ἤξιωσεν ὁ Ἰάμβλιχος, ὅσον ἐμέ γε εἰδέναι μόνος ἀξιώσας τῶν πρὸ ἡμῶν ἀπάντων. Ebd. c. 50. I, 101, 13 R.; c. 51. I, 103, 6 R.: τὸ ἀπλῶς ἐν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀπορρέου ἐκείνης. Mit diesen Bestimmungen über das doppelte Eins kommt auch die Schrift von den Mysterien überein, welche diese Lehre VIII, 2 so darstellt: Vor den ὄντως ὄντα und sämtlichen Principien sei θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, das unbewegte, mit keinem andern verflochtene παράδειγμα τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· von jenem Eins aber ὁ αὐτάρχης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε (er muss sich selbst ausstrahlen, nicht ausgestrahlt werden, damit das Allererste nicht wenigstens durch Ausstrahlung des Zweiten in eine Beziehung zu ihm trete), διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης. ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μόνος ἐκ τοῦ ἑνός, προσούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας... αὐτὸς γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστι, τῶν νοητῶν ἀρχή, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.

3) DAMASC. c. 59, I, 127, 12: ὅτι δὲ ἐν τῷ ἐνὶ καὶ περὶ τὸ ἐν τὸ νοητὸν οὐσίωται, πολλαχοῦ κηρύττει ὁ Ἰάμβλιχος. c. 67, I, 145, 6: περὶ τὸ ἐν αὐτὸ ψησὶν ὑποστῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἑνός. c. 68. I, 147, 22: ὅθεν καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῷ ἐνὶ μένειν τὸ νοητὸν ἀπεφώνητο, διτι μᾶλλον ἦνωται πρὸς αὐτὸ καὶ κατ' αὐτὸ εἰδοποιεῖται ἢ κατὰ τὸ ὄν. Dasselbe c. 13. I, 292, 7, wo Jambl. von dem νοητῶν, weil es vom ἐν nicht getrennt sei, jede διαίρεσις, διπλὴν und διάστασις abwehrt, c. 105, I, 273, 17, wo er uns ermahnt: τὴν περιγορὰν κέντρον ποιεῖν und an das

zu rücken, wenn er es über jede Vernunftkenntniss hinausstellte¹⁾, sein einfaches, ewiges, urbildliches Wesen von dem aller andern Dinge, selbst der Ideen unterschied²⁾, und in scholastischen | Formeln jede Vielheit und Zusammensetzung von ihm abwehrte³⁾. Diess hinderte ihn jedoch nicht, das

ἡνωμένον und *νοητὸν* μὲν μεγάλη νοήσει καὶ ἀδιακρίτῳ heranzutreten, c. 99, I, 255, 29, wo er uns belehrt, dass die Trias im Intelligibeln nicht aus drei Einheiten bestehe, sondern nur das zu ihnen hinzukommende *εἶδος* sei.

1) In der überschwänglichen Stelle b. DAMASC. c. 70 Anf. I, 151, 18 R. vgl. 67. 145, 6.

2) PROKL. in Tim. 70 E, wo aus Anlass von Tim. 27 D die Frage aufgeworfen wird, ob unter dem *αἰὲ ὄν* der gesammte *κόσμος νοητός* zu verstehen sei. Jamblich verneine diess entschieden, τὸ αἰὲ ὄν κρείττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν εἰδῶν ἀποφαινόμενος καὶ ἐπ' ἅκρῃ τῆς νοητῆς οὐσίας ἰδρύων αὐτὸ πρῶτως μετέχον τοῦ ἐνός. Ebd. 71 C: das αἰὲ ὄν umfasse die ganze übersinnliche Welt, ἀλλ' οὐχὶ μόνον τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων πάντων, ὡς Ἰάμβλιχος ἔλεγεν, οἷόν ἐστι τὸ ἐν ὄν, δι' ὃ τὰ ὄντα πάντα ὄντα λέγεται εἶναι, οὐ δὴ μόνον ἐστὶ κρείττον τὸ ἐν αὐτῷ καὶ αἱ ἀρχαὶ τοῦ ὄντος. Ebd. 98 B: ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ὅπερ ὄν, ὃ δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν ἐστίν, ἀφωρίσαστο τὸ παράδειγμα τοῦ παντός, τὸ μὲν ἐν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὅπερ ὄν αὐτῷ (sc. τῷ παραδείγματι) σύνδρομον ἀποφαινών, ἐκάτερον δὲ νοήσει περιληπτὸν ἀποκαλῶν. Diese Beschreibungen lauten freilich alle drei so, dass man zweifelhaft sein könnte, ob sie nicht auf das der *νοητῆς τριάδος* unmittelbar vorangehende, das zweite Eins zu beziehen seien. Allein dieses würde Jamblich kaum ein *ὄν* und noch weniger das *ὅπερ ὄν*, das, dessen Wesen im Sein besteht (also die *οὐσία* in dem specifischen, S. 571 f. besprochenen Sinn) genannt haben, und von ihm hätte er nicht sagen können, dass ihm die *ἀρχαὶ τοῦ ὄντος* vorangehen, da ihm ausser dem ersten Eins nichts vorangeht. Auch was DAMASC. c. 118 (folg. Anm.) über den *κόσμος νοητός* sagt, passt nicht für dasselbe, und wenn Proklus schlechtweg sagt, das *ἐν* (oder das *ἐν αὐτῷ*) sei über dem *παράδειγμα*, so hätte er sich sehr ungenau ausgedrückt, wenn diess nur von dem ersten Eins gelten sollte. Mit mehr Recht kann man die Angaben des Proklus auf das oberste Glied der *τριάδος νοητῆς* beschränken, welches Jamblich nach dem platonischen Parmenides das *ἐν ὄν* genannt zu haben scheint. Das *παράδειγμα*, mit welchem nach S. 98 B das *ὅπερ ὄν* zusammenfällt, wird auch S. 131 C dem *νοητὸν* gleichgesetzt.

3) DAMASC. c. 99. I, 255, 24: ὁ φησι πάλιν Ἰάμβλιχος, ἡ ἐκεῖ τριάς οὐκ εἰσὶν τρεῖς μονάδες, οἷδὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ' ἐστὶ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγιγνόμενον ταῖς μονάσι· μᾶλλον δὲ ῥητέον οἷδὲ τὸ εἶδος . . . ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἐν u. s. w. c. 115, I, 291, 23: Damasc. wolle, dem Jamblich folgend, τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτίθεσθαι

Intelligible zugleich als eine Dreiheit zu beschreiben, deren erstes Glied er den Vater, oder auch die Wirklichkeit nannte, das zweite die Kraft, das dritte den Nus oder die Thätigkeit ¹⁾. Aber auch die einfache Dreiheit genügt seiner polytheistischen Neigung noch nicht: die einzelnen Glieder der Trias werden ihm wieder zu Triaden, so dass er nicht blos von Einer Trias, sondern von mehreren, und insbesondere, wie es scheint, von drei intelligibeln Triaden redete ²⁾, von denen uns aber nichts näheres bekannt ist ³⁾. Von dieser intelligibeln Welt (*κόσμος νοητός*) unterschied nun aber Jamblich die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*), und von den intelligibeln Göttern die intellektuellen ⁴⁾. Auch diese zweite | Götterordnung ist nach der Dreizahl gegliedert; sie umfasst den Nus, die wirksame, göttliches Leben erzeugende Kraft, und das weltschöpferische Princip, das den Hervorgang weiterer Wesen vermittelt ⁵⁾.

τὸν ἡνωμένον ἐκείνον βυθὸν οὐκ ὄντως οὖσαν οὐσίαν περιέχοντα τῇ διαρισμένῃ πρὸς τὸ ὁχοούμενον ἐν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν, καὶ οὔτε ἐνιαύαν οὔτε μίκτην, ἀλλὰ μόνον οὐσίαν μίαν πρὸ ἐκατέρας.

1) Πατήρ, δύναμις, νοῦς, oder ὑπαρξίς, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόσις τῆς δυνάμεως (die letztere heisst auch ἐνέργεια); DAMASC. c. 54, 108, 17 ff. c. 120, I, 309, 25 ff. vgl. OLYMPIODOR in Phileb. S. 285. Die gleiche Lehre scheint Jamblich (nach DAMASC. c. 43, I, 86, 19 f. c. 50, I, 100 f. c. 69, I, 151, 48. c. 120, I, 309, 22 ff.) auch in den pythagoreischen Bestimmungen über die Monas, die *δυὰς ἀόριστος* und die Trias, und in den platonisch-philolaischen über Grenze, Unbegrenztes und Gemischtes (Bd. I, 351 f. 361 f. Bd. IIa, 691 f.) gesucht zu haben.

2) PROKL. in Tim. 94 C. vgl. DAMASC. c. 111, I, 288, 12 f. c. 120, I, 310, 1 und die c. 43. 45 (s. o. 746, 2) erwähnten intelligibeln Triaden.

3) Nach DAMASC. c. 120 Anf. scheint er sie die *τριας πατρική, δυναμική, νοερά* genannt zu haben.

4) PROKL. a. a. O., wo in diesem Sinn von Vätern des Zeus gesprochen wird. JULIAN orat. IV, S. 133 B. (Julian folgt nämlich in dieser Rede, wie er S. 146 A. 150 C. 157 D selbst sagt, durchaus dem Jamblich.)

5) Bei der Besprechung von Tim. 41 A hatte Jamblich nach PROKL. in Tim. 94 C den Demiurg für den dritten unter den *πατέρες* der intellektuellen Ordnungen erklärt (s. folg. Anm.). *τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ὑμνουμένους, οἱ (die Pythagoreer) τοῦ ἐνὸς νοῦ, ψησί, καὶ τὰς μονάδας ὅλας ἐν αὐτῷ περιέχοντος τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀγαθοειδὲς καὶ μένον ἐν αὐτῷ καὶ συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς καὶ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς παραδεδώκασι, τοῦ δὲ μέσου καὶ τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τοιούτων τὸ γόνιμον τῶν θεῶν καὶ τὸ συναγωγὸν τῶν τριῶν καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποπληρωτικόν*

Diese Dreiheit erweitert sich dann gleichfalls zu drei Triaden, neben denen uns aber auch eine Hebdomas begegnet¹⁾; | wahrscheinlich indem die letzte von jenen Triaden in zwei von ihren Gliedern wieder dreigliedrig getheilt wurde²⁾. In

καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν καὶ τὸ προϊὼν παντὶ καὶ τὸ ἀγαθοῦργον μάλιστα δείγματα λέγουσι, τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὅλα τὰς γονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν αἰτίων ὅλων ποιήσεις καὶ συνοχάς, τὰς τε ἀνωρισμένας ὅλας τοῖς εἰδεῖσι αἰτίας καὶ τὰς προϊούσας πύσας δημιουργίας καὶ τὰ ὅμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδιδάσκουσι. Von den drei πατέρες der intellektuellen Götterreihe (über welche unten Anm. 2 näheres) wird der erste der Nus sein, den Simplicius (wie er De an. 217, 23 ff. mittheilt) in seinem Commentar zu Metaph. A nach Jamblich und in dessen überschwänglichem Stil geschildert hatte; der dritte erhält hier den Namen des Demiurgen; ebenso versteht PROKL. a. a. O. 102 E seine Aeussereung, dass der Demiurg das Urbild der Welt (das παράδειγμα Tim. 29 B. u. o.) in sich trage, sofern dasselbe nämlich (ebd. 131 C) durch den mit dem νοητὸν verbundenen Nus auch dem Demiurg vermittelt werde. Dagegen hatte Jamblich anderswo (b. PROKL. 84 B) gesagt, der Demiurg habe die ganze intelligible Welt als Einheit unter sich, wogegen Proklus Einwendungen macht. — Bei demselben S. 252 E findet sich auch die Unterscheidung von οἰσία, ζωή, νοῦς, aber viel zu beiläufig, als dass wir hieraus auf eine durchgreifende Eintheilung des Uebersinnlichen nach diesen drei Gesichtspunkten schliessen könnten. Er sagt nämlich dort über Tim. 38 A: das ἦν und ἔσται komme der Zeit zu, weil sie aus dem ὄν hervorgegangen sei, das νεώτερον und πρεσβύτερον γίνεσθαι, weil sie von der ζωῇ ausgehe, das γίνεσθαι, γεγονέναι und ἔσσεσθαι, weil sie von der νοερά τάξιν abhängig sei.

1) PROKL. 94 C: (Ιάμβλ.) μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῇ δημιουργῷ τάξιν. τρεῖς γὰρ u. s. w. (s. vor. Anm.) Vgl. DAMASC. c. 94, I, 237, 12: ὁ ἐπιταχὴ προϊὼν ὅλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις. c. 96, I, 240, 25: οἱ ἐπὶ δις ἐπέκεινα δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς. JULIAN orat. V, 172 D: εἰ δὲ καὶ τῆς ἀρρήτου μυσταγωγίας ἀψάμην, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τὸν ἐπιτάκτινα θεὸν ἐβάχχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτοῦ τὰς ψυχάς. An die Chaldäer wollte sich ja Jamblich in der Theologie vorsuchsweise anschliessen. Die Veranlassung zu dieser Zählung, in welcher auch Proklus dem Jamblich folgt, liegt ohne Zweifel in der Lehre von den sieben Planetengöttern; Jamblich betrachtet, wie wir bei Gelegenheit des Helios finden werden, die intellektuellen Götter als Urbilder des Planetensystems.

2) Da Proklus ausdrücklich sagt, Jamblich habe der νοερά ἑβδομάς nach den drei Triaden der θεοὶ νοεροὶ erwähnt, da sie aber andererseits als νοερά doch auch wieder in jenen drei Triaden enthalten gewesen sein muss, welche offenbar die Gesamtheit der θεοὶ νοεροὶ umfassen, so wird kaum eine andere Annahme übrig bleiben. Bei den drei πατέρες, unter

der intellektuellen Welt besonders sich, was in der intelligibeln ungetheilt war; hier scheidet sich daher erst das Sein in seine Gattungen und Arten: die intellektuelle Welt ist daher der Ort der Ideen, die intelligible die der Urbilder, welche über jenen stehen¹⁾. Als eine dritte Klasse von überweltlichen Göttern werden in Jamblich's Schule die seelischen genannt²⁾; dass er auch hier sein Triadensystem durchzuführen suchte, sehen wir aus der Angabe³⁾, er habe aus der ersten Seele, Plotin (s. S. 593 f.) überbietend, noch zwei weitere Seelen hervorgehen lassen, die auf's engste geeinigt, aber doch verschieden von einander sein sollten. Jene kann sich an kein anderes mittheilen, sie ist daher überweltlich, diese sind in der Welt⁴⁾. Damit aber diese Seelen als vernünftig am Nus theilhaben, findet Jamblich

welchen der Demiurg die dritte Stelle einnehmen soll, wird man an die ersten, alle ihnen untergeordneten potentiell in sich befassenden Glieder einer jeden von den drei Triaden zu denken haben; in ähnlicher Weise nennt PROKL. Plat. Theol. V, 12. S. 269 die ersten Glieder der intelligibeln, intellektuell-intelligibeln und intellektuellen Götterreihe *πατέρες* und den *τρίτος πατήρ* den Demiurg, und auf die gleiche Bestimmung weist auch die weitere Auseinandersetzung in dem Bruchstück aus Jamblich.

1) PROKL. in Tim. 70 E. 98 B s. o. 747, 2. Ders. Plat. Theol. V, 30, S. 313: *Ἰάμβλιχος ὁρθῶς πού φησιν, ἐν τῇ πέρατι τῶν νοητῶν θεῶν* (d. h. an ihrer untern Grenze) *ἐκπαλνεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος* u. s. w. Proklus gibt hiefür allerdings nur in eigenem Namen den Grund an: *ὅσα γάρ ἐστι καὶ αἰτίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ χρυφίως καὶ ἀδιακρίτως, ταῦτα διηρημένως ἐστὶν ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ μεριστῶς καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔκαστον*. Auch Jamblich kann aber für seine Annahme keinen andern Grund gehabt haben. Auf diese Untersuchungen Jamblich's über die Ideen verweist SYRIAN. Metaph. Schol. in Ar. 841a 20. DAMASC. De princ. II, 149, 25.

2) SALLUST. de Diis c. 6 Anf.: *τῶν δὲ ὑπερχοσμίων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς*.

3) Prokl. in Tim. 214 A f.: *ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος . . . τὰφανῇ μεριμνᾷ, τὴν τε μίαν ψυχὴν καὶ τὰς ἀπ' αὐτῆς προελθούσας δύο* u. s. w.; vgl. S. 745, 2. 751, 2.

4) A. a. O. 171 E (über Tim. 34 B): *ὁ δὲ δὴ φιλόσοφος Ἰάμβλιχος αἰετοῖ ψυχὴν ἀκούειν ἡμᾶς τὴν ἐξηρημένην καὶ ὑπερχόσμιον* u. s. w. Plato rede hier nicht von der Weltseele, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀμεδέκτου ψυχῆς καὶ ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίους ὡς μονάδος τεταγμένης. Diese stehe mit keinem Körper in Verbindung, sondern in gleicher Entfernung über allen. Aehnlich 214 A: *ὁ Τίμαιός, φησιν, διὰ τῆς ψυχογνίας τὴν μίαν καὶ ὑπερχόσμιον δημιουργήσας ψυχὴν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ τοῦ παντός καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυνάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης*.

wieder eine besondere Vermittlung nöthig, welche nach ihm nur in einem zwischen ihnen und der absoluten Vernunft stehenden Nus liegen kann¹⁾; und nach dem gleichen Grundsatz, welcher die Theilung der Seele in die ausserweltliche und die innerweltlichen nöthig machte, zerlegt sich ihm auch dieser in eine Zweiheit, eine mit den Seelen verbundene, und eine über ihnen stehende göttliche Vernunft²⁾. So setzt überall in der übersinnlichen Welt eine Vielheit an, welche ihrer von Plotin aufgestellten und bei ihm noch klar genug gehaltenen Gliederung durch weitere Spaltung ein verwickelteres Aussehen gibt, ohne dass doch schon diese ganze Mannigfaltigkeit ebenso streng, wie bei Proklus, durch methodische Durchführung eines einfachen Schema geordnet würde³⁾.

1) A. a. O. 236 F: Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τοῦτον (den Tim. 37 C erwähnten) πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἄνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα καὶ διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθι (unmittelbar) τῷ παντελεῖ τῇ συνάπτοντας τὴν ψυχὴν (δεῖν γὰρ u. s. w. s. o. 745, 3), ἢ τὸν νοῦν ἔξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς· δεῖν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ [αὐτῷ] ὄν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος.

2) A. a. O. 217 F: τούτους τοὺς θεοὺς κύκλους (den Kreis des ταῦτον und θάτερον Tim. 36 C) ὁ μὲν θεὸς Ἰάμβλιχος εἰς χωριστὸν τῶν ψυχῶν νοῦν καὶ ἀχώριστον ἀτήνεγκε . . . , ὡς τοῦ μὲν περιέχοντος τὰς δύο ψυχάς, τοῦ δὲ ἐν αὐταῖς ὄντος, καὶ τοῦ μὲν ἀμικοῦς ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τοῦ δὲ μιγνυμένου πρὸς αὐτάς καὶ κατευθύνοντος, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ ὅλη ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἐνοῦται τὸν δημιουργόν. Ebd. 214 B: der Demiurg habe den zwei innerweltlichen Seelen nach Jamblich die Vernunft mitgetheilt ἐνθεὶς τὴν δυάδα τῶν ψυχῶν εἰς δυάδα νοεράν, κατ' οὐσίαν αὐτῶν ὑπερέχουσαν. In beiden Stellen ist nur von diesen zwei Seelen die Rede. Die höhere schien wohl für ihre Verbindung mit dem Nus keiner weiteren Vermittlung zu bedürfen.

3) Strenger systematisirt erscheint Jamblich's übersinnliche Welt allerdings bei KIRCHNER Phil. d. Plot. 214. Nach dieser Darstellung „trennte er den νοῦς νοητὸς als das einfachere und frühere von dem νοῦς νοερός, der entfalteten Vernunft; zwischen beiden setzte er dann nach dem Muster jenes im vorhergehenden als plotinisch erwähnten Verhältnisses von ὄν, ζωή, νοῦς den νοῦς νοητὸς καὶ νοερός, die Vermittlung zwischen Gedanken und Geist. Und indem er jedes der drei Glieder nach Massgabe der unentwickelten, halbentwickelten und vollständig entwickelten Form wiederum zerlegte, erhielt er drei Triaden oberer Götter, drei θεοὶ νοητοί, unter denen das ὄν als das noch völlig Einfache den höchsten Rang behauptete, drei θεοὶ νοητοὶ καὶ

Unter den innerweltlichen Wesen, die über dem Menschen stehen, unterschied Jamblich die Seelen der Götter, der Engel,

νοετοί, drei *θεοί νοετοί*, von denen der dritte als der vollendete Nus der Demiurg genannt wird. Die letzte Trias ward durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit zur Siebenzahl erweitert.“ Allein dieser Bericht beruht nur theilweise auf geschichtlichen Zeugnissen, zum andern Theil dagegen auf einer Uebertragung aus der Lehre des Proklus, zu der wir kein Recht haben. Kirchner's einziger Quellenbeleg ist die Stelle des Proklus in Tim. 94, welche S. 748, 5. 749, 1 mitgetheilt ist. In dieser Stelle findet sich jedoch nicht allein davon kein Wort, dass die Trias der *θεοί νοετοί* „durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit“ zur Siebenzahl erweitert wurde; sondern auch die Einschaltung der *θεοί νοητοί καὶ νοετοί* als einer eigenen, zwischen den intelligibeln und den intellektuellen stehenden, Mittelklasse, stützt sich auf blosse Vermuthung. Am Anfang der Stelle hat nämlich in den Worten: καὶ τὰς τῶν νοετῶν θεῶν τρεῖς τριάδας Eine Handschrift statt *νοετῶν „νοητῶν“*, und hierauf gestützt vermuthete TAYLOR, es sei *νοητῶν καὶ νοετῶν* zu lesen. Diess ist aber doch ein gar zu unsicherer Grund, um die ganze Auffassung von Jamblich's theologischem System darauf zu bauen. Die Stelle des Proklus macht Taylor's Conjekture nicht unbedingt nothwendig, da sich die Worte: (μετὰ) τὰς τῶν νοετῶν θεῶν τρεῖς τριάδας u. s. w. auch so nehmen lassen, wie ich es a. a. O. gethan habe: „nachdem er die drei Triaden der *νοετοί θεοί* aufgezählt hat, weist er in der letzten derselben, der *νοετὰ ἑβδομάς*, dem Demiurg die Stelle des dritten unter den *πατέρες* an.“ (Unter diesen haben wir, wie aus dem folgenden hervorgeht, nicht die *πατέρες* der *νοετὰ ἑβδομάς*, sondern die der ganzen intellektuellen Welt zu verstehen: der Demiurg sollte das erste Glied der Hebdomas sein, in welche die dritte von den intellektuellen Triaden zerlegt worden war; die zwei andern *πατέρες* sind dann die ersten Glieder der ersten und zweiten intellektuellen Triade.) Sonst aber spricht alles gegen die Annahme, dass schon Jamblich, und nicht vielmehr erst Proklus, die intellektuell-intelligibeln Götter zwischen die intelligibeln und die intellektuellen eingeschoben habe. Denn wir begegnen denselben nicht allein in keinem einzigen Bericht über Jamblich, sondern auch seine Schule weiss nichts von ihnen. SALLUST (s. S. 750, 2) schliesst sie aus, JULIAN (in der sogleich weiter zu besprechenden Stelle orat. IV, 132 B) schweigt nicht blos von ihnen, sondern er kennt sie offenbar nicht, wenn er von Helios sagt, er sei der Herrscher der intellektuellen Götter, ὡς τὰγα-θόν ἐστι τοῖς νοητοῖς θεοῖς αἰτιον, τὰυτα αὐτοῖς (l. αὐτὸς) τοῖς νοετοῖς νέμων, und wenn er diesem intellektuellen Gott gerade die Prädikate gibt, welche nach Kirchner's Auffassung der Stelle in Tim. 94 C. die Eigenthümlichkeit der intellektuell-intelligibeln Götter bezeichnen sollen (s. u. 754, 2); ebenso werden wir von THEODOR von Asine finden, dass er unmittelbar an die *θεοί νοητοί* die *νοετοί* anschliesst, und auch PROKLUS sagt in seiner Mittheilung über ihn (in Tim. 225 B) nichts davon, dass er damit von Jamblich abgewichen sei. Hiemit fallen von selbst auch Kirchner's An-

der Dämonen und Heroën¹⁾, und unter den Göttern wieder drei Klassen: zunächst die zwölf oberen Götter²⁾, die sich ihm aber nach dem triadischen System zu sechseunddreissig und weiter zu dreihundertundsechzig vervielfältigen³⁾; so dann von diesen sechseunddreissig abstammend zweiundsiebzig Ordnungen unterhimmlischer Götter; endlich der Zahl der 21 Weltherrscher (*ἡγεμόνες*) entsprechend, 42 Ordnungen von Naturgöttern (*Θεοὶ γενεσιουργοί*)⁴⁾. Nehmen wir hiezu noch, die Schutzgötter und | Schutzgeister Einzelner und ganzer Völker⁵⁾, so konnte es unserem Theosophen nicht schwer

nahmen über *δν*, *ζωή* und *ροδς*. Dass die Stelle in Tim. 252 E zu denselben kein Recht gibt, ist schon S. 748, 5 bemerkt Schl. worden.

1) B. Stob. Ekl. I, 888. 1058. 1060. 1064, auch 868 vgl. V. Pythag. 219. PROKL. in Tim. 306 C. 318 B. 47 C, womit nicht streitet, dass Jamblich, der letztern Stelle zufolge, keine Erzengel bei Plato zu finden wusste. Nach PROKL. in Tim. 306 C unterschied Jamblich die eigentlichen Dämonen (*οὐκ ὄντα δαίμονες*) von den Theilseelen. Nur diese, nicht jene, sollten in einen sterblichen Leib eintreten. Die *ἄγγελοι* betreffend vgl. m. auch Stob. Ekl. I, 926. 1068. Neben den Dämonen kann es sich nur auf die innerweltlichen, nicht auf die höheren Götter beziehen, wenn Jamblich (nach SIMPL. De an. 134, 38) den Satz, dass es auch noch weitere Sinne geben könne als unsere fünf, mit der Bemerkung begründete: *πολλὰ τὰ ἀφανῆ ἡμῖν εἶναι ὥσα δαίμονιά τε καὶ χρεῖται*, von denen er demnach annahm, sie können solche weitere Sinne besitzen.

2) Von Jambl. (nach DAMASC. De princ. II, 200, 16 R.) *ἡγεμονικοί* genannt; bei Proklus (s. S. 805²⁾) auch *ἀφομοιωτικοί*. Wie diese abgeleitet und klassificirt wurden, sehen wir aus SALLUST a. a. O., vgl. JULIAN orat. IV, 148 C.

3) JULIAN a. a. O. PROKL. in Tim. 299 E. Jener spricht nur von der Theilung der 12 Götter in 36; da aber Proklus diese Dekadarchen nennt, erhält man 360.

4) PROKL. in Tim. 299 D f. Die obigen Bestimmungen sind dem Jamblich neben seiner spielenden Zahlenmystik ($12 = 3 \times 4$, $36 = 3 \times 3 \times 4$, $21 = 3 \times 7$) ohne Zweifel auch aus astronomischen oder astrologischen (chaldäischen) Systemen entstanden; die 12 himmlischen Götter haben auf die 12 Zeichen des Thierkreises, die 36 Dekadarchen auf die 36mal 10 Tage des Jahres Beziehung, die 21 *ἡγεμόνες* (von denen wir aber durch Proklus nichts näheres erfahren) sind das triadische Multipulum der sieben Planeten. Die 72 Götter erinnern an die 72 Völkerengel der Juden.

5) B. PROKL. in Tim. 44 F wirft Jamblich in dieser Beziehung die Frage auf, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt wird, ein Dämon oder eine Gottheit habe sich einen Menschen oder ein Volk zum Eigenthum erwählt, und er gibt darauf die Antwort: die Götter haben immer denselben Wirkungs-

werden, alle Götterfiguren der Volksreligion in seinem System unterzubringen; und auch über die ungereimtesten Mythen liess sich mit dem Grundsatz¹⁾ leicht hinwegkommen, dass eine Erzählung um so gewisser einen geheimen Sinn berge, je abenteuerlicher und räthselhafter sie aussieht. Von der Art, wie Jamblich auf diesem Standpunkt die Mythologie behandelte, haben wir ein anschauliches Beispiel in der Rede Julian's über den Helios, von der schon bemerkt wurde, dass sie ihre Deutungen einer noch ausführlicheren Darstellung Jamblich's entnommen hat. Helios ist nach dieser Auffassung der Mittel- und Einheitspunkt der intellektuellen Götter; er ist der König dieser Götterreihe, und theilt ihr als Abbild der höchsten Gottheit dieselben Güter mit, welche die intelligibeln Götter von jener empfangen; er ist ebendesshalb auch der allgemeinste Vermittler zwischen der sichtbaren und der intelligibeln Welt²⁾. Nur das Abbild dieses höheren Helios ist der gleichnamige Himmelskörper³⁾. Helios ist von Zeus und Serapis nicht verschieden⁴⁾; Dionysos und Asklepios sind nur Theilkräfte des Helios, Apollo und Athene-Pronoia (die Weltseele) sind seine Emanationen, Aphrodite, die harmonische Einheit der himmlischen Götter, ist seine Gehülfin⁵⁾

kreis, aber die Menschen und Länder seien nicht immer gleich empfänglich für ihre Wirkung. Ueber die Volks- und Theilgötter ist auch JULIAN b. CYRILL. c. Julian. IV, S. 115 D Spanh. zu vergleichen.

1) Bei JULIAN or. VII, S. 217 B f.

2) Orat. IV, 132 C f. 138 C. 139 B. 141 D. 143 C. So wortreich übrigens Julian hier die Bedeutung des Helios als des Vermittlers, des Herrschers über die *νοετοὶ θεοὶ* u. s. f. preist, so erfährt man doch nicht, wie er sich seine Stellung unter denselben eigentlich denkt. Vergleichen wir jedoch, was S. 748, 5 aus Jamblich angeführt ist, so zeigt sich, dass der Helios in der zweiten Triade der intellektuellen Götter, beziehungsweise in dem ersten, ihr ganzes Wesen in sich befassenden Glied dieser Triade zu suchen ist; denn wie Julian als die hervorragendste Eigenschaft des Helios seine Mittlersnatur bezeichnet, und ihn als das Abbild des Guten beschreibt, so wird auch der zweite von den intellektuellen *πατέρες* der *μέσος* genannt, und durch das Merkmal des *συναγωγὸν* und *ἀγαθουργὸν* charakterisirt.

3) Ebd. 133 C.

4) Ebd. 135 D. 143 D f.

5) Ebd. 143 D f. 149 A f. 150 B vgl. PROKL. in Tim. 49 C. SALLUST. De Diis c. 6. Damit ganz übereinstimmend werden in der ihrem Haupt-

u. s. w. Noch weitere Proben dieser Deutungskunst, welche sich nicht selten in die abstruseste Scholastik verliert, liessen sich sowohl von Jamblich selbst als aus seiner Schule zur Gentüge beibringen¹⁾.

Dass auch die praktische Seite des Polytheismus, die Bilderverehrung, die Theurgie und die Mantik, an Jamblich einen eifrigen Vertheidiger finden würde, war zu erwarten. In seiner Schrift über die Götterbilder²⁾ führte er aus, dass diese Darstellungen der Gottheit mit göttlichen Kräften erfüllt (*θείας μετουσίας ἀνάπλεα*) seien, mögen sie nun von Menschenhänden gebildet, oder (was er auch nicht bezweifelte) vom Himmel herabgekommen sein. Zum Beweis dieser höheren Kraft dienten ihm Wundergeschichten der unglaublichsten Art³⁾; und dass er diese Wunder auch wieder aus gewissen natürlichen Ursachen zu erklären suchte⁴⁾, ist um so unerheblicher, da auch das angeblich | natürliche ihm und seiner Schule sich immer wieder in ein magisches aufzulösen pflegt. Mit derselben Leichtgläubigkeit weiss sich Jamblich auch sonst die fabelhaftesten Erzählungen über Wunder und Weissagungen, über die Wirkungen der Opfer, über Geister-

inhalt nach wahrscheinlich von Jamblich entlehnten Ausführung bei MACROB. Sat. I, 17—23 alle möglichen Götter auf Apollo-Dionysos zurückgeführt.

1) M. vgl. PROKL. in Tim. 48 D. 292 C. E. 293 E. 296 D. 297 A. C. STOB. Floril. 5, 62. 63. SALLUST. de Diis c. 4. 6. JULIAN orat. VII, 219 ff. Orat. V, S. 161 C ff. gibt der letztere von dem Attis- und Cybele-Mythus eine doppelte Deutung, die sich Sallust c. 4 sofort aneignet. Diese gehört nun, wie er mit Nachdruck erklärt, ihm selbst an; bei MACROB. a. a. O. c. 21 findet sich eine einfachere, physikalische, auf die Sonne und die Erde, die in letzter Beziehung von einem Stoiker herkommen könnte. Noch eine dritte ist uns S. 730, 1 bei Porphyry vorgekommen, dessen auch Julian a. a. O. erwähnt, doch mit dem Zusatz, dass er selbst seine Erklärung nicht kenne.

2) Worüber PHOT. Cod. 215 s. o. S. 740 m.

3) *Τούτων οὖν ἀπάντων*, sagt. Phot. S. 173b 15, *ἔργα τε ὑπερφυῆ καὶ δόξης ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβελιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, πολλὰ δὲ εἰς ἀθλήους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὁρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυρόμενος.*

4) Darauf werden sich nämlich die *αἰτίαι ἀθλοῖ* des Photius beziehen: Jamblich suchte das Wunder, mit Plotin und den Stoikern, durch die Voraussetzung natürlicher Ursachen, die nur uns unbekannt seien, zu rechtfertigen.

erscheinungen und ähnliches anzueignen¹⁾; für die Möglichkeit dieser Dinge beruft er sich theils im allgemeinen auf die Macht der Götter, denen nichts unmöglich sei²⁾, theils im besondern auf den Zusammenhang der irdischen Welt mit der himmlischen, deren Kräfte in diese überströmen³⁾; und gerade in solchen ausserordentlichen Wirkungen erkennt er den augenscheinlichsten Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen⁴⁾. Besonderen Werth hat unter denselben auch für ihn die Weissagung, mit der ihm, nach der alten stoischen Behauptung⁵⁾, der Götterglaube zu stehen und zu fallen scheint⁶⁾. Die Frage, wie sie sich mit der Freiheit des menschlichen Willens vereinigen lasse, hatte Jamblich lebhaft beschäftigt, seine Antwort führt aber nicht über den widerspruchsvollen Satz hinaus, dass auch das unbestimmte und ungewisse von den Göttern mit Bestimmtheit und Gewissheit erkannt werde⁷⁾. Von Seiten des Menschen|

1) So namentlich im Leben des Pythagoras z. B. § 90 ff. 184. 188 ff. 216 f. vgl. Bd. I, 311 f.

2) Für unverständlich, sagt Jamblich a. a. O. 189, haben die Pythagoreer nur diejenigen gehalten, welche solchen Erzählungen den Glauben versagen: οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὥσπερ οἰεσθαι τοὺς σοφιστομένους, ἀλλὰ πάντα δυνατὰ. Ebenso in der Parallelstelle § 148: παρήγγελλε γὰρ αἰεὶ περὶ θεῶν μηδὲν θαυμασιὸν ἀπιστεῖν μηδὲ περὶ θείων δογμάτων, ὡς πάντα τῶν θεῶν δυναμένων. Vgl. S. 744, 3.

3) A. a. O. 218 setzt Pythagoras aneinander, ὅτι αὐρανόθεν ἡ διάβασις εἰς τε τὰ ἀέρια καὶ ἐπίγεια φέρεσθαι πέφυκε, er spricht περὶ τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀκολουθίας πάντων, zur Rechtfertigung der vorher erwähnten wunderbaren Wirkungen.

4) A. a. O. 216: Abaris lernt von Pythagoras περὶ τοῦ οὐρανόθεν ἡρτῆσθαι καὶ οἰκονομεῖσθαι πάντα ἀπ' ἄλλων τε πλειόνων καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τῶν ἱερῶν. Ebd. 217.

5) S. I. Abth. S. 388³.

6) M. s. hierüber was S. 161, 1 aus dem Leben des Pythagoras § 187 f. angeführt ist, nebst dem Beisatz: καὶ ὁμοίως δὲ τὴν αὐτῶν (der Weissagungen) πραγματεῖαν ἀξίαν τοῦ δόξειν αὖ εἶναι τῇ οἰομένῃ θεοῦ εἶναι, τοῖς δ' εὐθείαν θάτερον τούτων (sc. οἰομένοις), καὶ ἀμφοτέρω.

7) Nachdem Ammonius die obige Frage aufgeworfen und ihre Schwierigkeit erörtert hat, sagt er De interpr. 185, 12, er wolle sie κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου ὑφήγησιν beantworten, und setzt nun aneinander: das Erkennen sei entweder besser, als das Erkannte, wie wenn die Vernunft das einzelne betrachte, oder es sei ihm gleich, wie wenn sie sich selbst betrachte, oder es stehe unter ihm, wie wenn sie das Göttliche betrachte. Die

gilt ihm für das wirksamste Mittel, sich der göttlichen Gnade zu versichern, das Gebet¹⁾; die Möglichkeit der Gebets-erhörung scheint er mit der Bemerkung vertheidigt zu haben, die Götter können die Reden der Betenden ohne Sinneswerkzeuge vernehmen, da sie vermöge ihrer Allgegenwart alle Thätigkeiten guter Menschen, und namentlich derer in sich befassen, die sich ihnen durch heilige Gebräuche geeignet haben²⁾. |

Mit seiner spekulativen Theologie steht bei Jamblich, wie bei den meisten Männern dieser Schule, eine einseitige Vorliebe für die pythagoreische Zahlenmystik in Verbindung, wogegen er der platonischen Ideenlehre wohl nur geringere

Götter müssen nun nothwendig alles. gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges wissen, da sie ja auch alles hervorbringen, das ewige als *αἰῖοι*, das gewordene als *προσαῖτιοι*, und von allem nicht blos das Wesen sondern auch die Kräfte und Thätigkeiten sehen, sowohl die naturgemässen als die naturwidrigen. Sie wissen also auch das zufällige, aber sie wissen dasselbe nach ihrer Weise, *μὴ καὶ ὀρισμένη καὶ ἀμεταβάτῳ γνώσει*. Es selbst sei ein *ἀόριστον*, aber sie wissen es *ὀρισμένως*, ebenso, wie sie das getheilte in ungetheiltes, das zeitliche in ewiger Weise u. s. f. wissen, und es höre nicht auf ein blosses *ἐνδεχόμενον* zu sein, wenn es gleich von den Göttern ganz bestimmt vorhergewusst werde. Die Hauptfrage: wie diess möglich ist, wie etwas an sich ungewisses mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, bleibt unbeantwortet: eine scholastische Formel soll über einen Widerspruch weghelfen.

1) PROKL. in Tim. 64 D: (*Ἰάμβλ.*) *παραδίδωσι τὴν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τὴν τελειότητα θαυμαστὴν τινὰ καὶ ὑπερφύα καὶ πᾶσαν ὑπερῶσαν ἐλπίδα.*

2) Diess geschieht wenigstens in der Schrift von den Mysterien I, 15, welche wahrscheinlich hier, wie sonst, Jamblich folgt; dass der letztere den Göttern eine *αἰσθητικὴ δύναμις* beigelegt, und nur die (ihnen von Plotin angeblich zuerkannte) *ὀρεκτικὴ* abgesprochen habe, sagt auch HERMIAS in Phædr. S. 95 Ast, indem er zugleich jene *αἰσθησις*, mit der Schrift von den Mysterien übereinstimmend, dahin erläutert, dass die Gestirne zwar durch kein Sinnesorgan, und daher nicht *διὰ πάθος* wahrnehmen, aber die (bei uns mit dem *πάθος* verbundene) *γνώσις* haben, da ihr Leib *ἔλον δι' ὅλου γνωστικόν, ἔλον ὄντις καὶ ἔλον ἀκοή* sei. (Zu dem letzteren vgl. Th. I, 526, 1.) An Jamblich knüpft auch PROKLUS a. a. O. seine später zu berührende Ausführung über das Gebet an, aber diese Ausführung selbst ist sein eigenes Werk, und wenn er auch nur sagt, er wolle darin *τὴν τε ἐκείνου σαφῆ ποιῆσαι διόνοισιν καὶ τῷ Πλάτῳ συμφώνους ἀποδοῦναι τοὺς περὶ εὐχῆς λόγους*, so sieht man doch deutlich, dass er nicht mehr, als den allgemeinen Gedanken derselben, von Jamblich entlehnt hat.

Aufmerksamkeit zuwandte¹⁾. Die pythagoreische Philosophie hat ja überhaupt seine höchste Bewunderung²⁾; ganz besonders ist es aber das mathematische Element dieser Philosophie, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss. Der Mathematik haben wir, wie er versichert, die herrlichsten göttlichen und menschlichen Güter zu verdanken; es gibt keinen Zweig der Philosophie, auf den sich ihr heilsamer Einfluss nicht erstreckte; sie reinigt den Geist, sie gewöhnt ihn an die Betrachtung des Unveränderlichen, sie führt ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen über; sie gewährt nicht blos der Naturwissenschaft Sicherheit und Erkenntniss der allgemeinen Gesetze, sondern auch der Ethiker und Politiker kann ihr die Musterbilder der Tugenden und der sittlichen Ordnung entnehmen³⁾. Ihre ganze Bedeutung wird sie aber doch nur dann entfalten, wenn sie in dem höheren Sinn der pythagoreischen Philosophie behandelt, wenn in den mathematischen Formen das Symbol höherer Wahrheiten und Verhältnisse gefunden, wenn die Natur der Götter und der übersinnlichen Welt aus ihnen erkannt, wenn die Beziehung der einzelnen Zahlen zu gewissen Gottheiten, das Wesen der intelligibeln | Zahlen und Figuren erforscht wird⁴⁾. So hoch aber die Mathematik hiemit gestellt ist, und so ausführlich sich Jamblich mit mathematischer Spekulation beschäftigt

1) Wir müssen diess daraus schliessen, dass in dieser Beziehung, ausser dem S. 742, l. 750, l. angeführten, kaum etwas von ihm berichtet wird, als der unplatonische Satz bei PROKL. in Tim. 134 B: *ὅτι τὰ μὲν τῶν εἰδῶν ταυτότητι χαίρει καὶ στάσει, τὰ δὲ κινήσει καὶ ἑτερότητι, καὶ ὡς τὰ μὲν μοναδικῶν ἐστὶν αἰτία καὶ αἰδίων, τὰ δὲ κινουμένων τε καὶ πεπληθυσμένων.*

2) Wie diess schon S. 743 bemerkt wurde, und besonders aus den Ueberbleibseln seines grossen Werks über die Pythagoreer, namentlich gleich aus dem ersten Buch, dem Leben des Pythagoras, hervorgeht. Am Anfang dieser Schrift sagt er: Wenn man bei jeder philosophischen Darstellung die Götter anrufen müsse, so gelte diess ganz besonders bei der Darstellung der pythagoreischen Philosophie, denn diese sei göttlichen Ursprungs und daher nur mit Hülfe der Götter zu verstehen; ihre Schönheit und Grösse übersteige das Vermögen des Menschen, und sie lasse sich nur Schritt für Schritt unter der gnädigen Leitung der Götter auffassen.

3) *Π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ.* S. 206 f. 219 ob. u. ὁ.

4) *A. a. O.* 209 f.

hat, so finden wir doch in seinen Schriften über diese Gegenstände wenig neues und eigenthümliches, und nicht einmal die Stellung des Mathematischen im Ganzen des philosophischen Systems lässt sich klar daraus abnehmen. Wir erfahren von ihm, dass die mathematischen Substanzen unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten seien, die zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, den ungetheilten und den an die Körperwelt vertheilten Formen, den Ideen und den *λόγοι* in der Mitte stehen¹⁾, und dass sie sich als unbewegt auch von den Seelen unterscheiden²⁾; nur um so unklarer ist es dann aber, wie doch die Seele und die Idee zugleich eine Zahl³⁾, und wie andererseits die Zahl das vollkommene Urbild genannt werden kann, nach welchem der künstlerische Verstand die Welt gebildet habe⁴⁾; denn dieser *νοῦς τεχνικός* müsste eigentlich, sollte man meinen, in der Reihe der Emanationen der Zahl vorangehen. Wollte man sich aber auch in letzterer Beziehung bei der alten Unterscheidung der mathematischen und der Idealzahlen beruhigen, so bliebe wenigstens noch zu erklären, wie sich die mathematischen Substanzen ohne Störung für das System zwischen das Intelligible und das Psychische einschieben lassen. Als die Principien der mathematischen Zahlen bezeichnet Jamblich mit seinen Vorgängern das Eins und die Ursache der Vielheit, die er der Materie vergleichen will, als die Principien der geometrischen Grössen den Punkt und die Ausdehnung; aber wie uns seine Beschreibung des Eins weit über das mathematische Gebiet bis zur höchsten Einheit hinausführt, so soll auch das zweite Princip nicht die Materie im eigentlichen Sinn sein, und namentlich das Prädikat des Bösen soll ihm nicht zukommen: aus der Verbindung des Ersten mit der Ursache der Vielheit (*ἡ τοῦ πλήθους αἰτία ὕλη*) entsteht, wie gesagt wird, die Zahl, weiterhin aus ihren eigenthümlichen Principien die geometrische Figur; in diesen kommt aber nur das Sein und die Schönheit

1) A. a. O. S. 189 o. 190 med. 204 unt. u. δ.

2) Ebd. 190 m. 192 m. 200 m.

3) Ebd. 200 m.

4) Theol. Arithm. S. 59.

zur Erscheinung, erst in den entfernteren Zusammensetzungen der Elemente erzeugt sich accidentell auch das Böse¹⁾. Wir können diesen Bestimmungen keinen grossen Werth beilegen, so wichtig sie auch unserem Philosophen selbst sind. Nicht minder wichtig ist ihm die theologische Bedeutung der Zahlen und ihre mystische Beziehung zu den verschiedenen Göttern, womit sich seine arithmetische Theologie beschäftigt²⁾; und für den Geist des Mannes und seiner Schule ist auch wirklich der Eifer, mit dem diese leeren Phantasiespiele betrieben und als tiefe Weisheit bewundert wurden, bezeichnend genug; auch in ihnen findet sich aber kaum irgend etwas, was sich nicht aus den bekannten Lehren der Neupythagoreer und Neuplatoniker mit Leichtigkeit ableiten liess.

Neben den theologischen und mathematischen Spekulationen hatte sich Jamblich auch mit kosmologischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen beschäftigt. Indessen ist die Ausbeute, welche unsere Quellen nach dieser Seite hin gewähren, doch nur gering. Aus der übersinnlichen Welt ist die Erscheinungswelt nach Jamblich, welcher hierin mit Plotin und der ganzen neuplatonischen Schule übereinstimmt, von Ewigkeit hervorgegangen; nur hypothetisch und nicht ohne Bedenken hatte er diese anfangslose Weltentstehung in der Form eines zeitlichen Vorgangs anschaulich gemacht³⁾.

1) Π. κοιν. μαθ. επιστ. S. 191 f.

2) Ausser den *Θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς*, welche ihrem ganzen Umfang nach hieber gehören, vgl. m. in dieser Beziehung auch PROKL. in Tim. 206 A f. In den ersteren scheint sich Jamblich ganz an die gleichnamige Schrift des Nikomachus gehalten zu haben; es mag daher zur Charakteristik der seinigen hier genügen, was S. 138 f. aus jener angeführt ist. In der Stelle des Proklus heisst es: ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐξυμνεῖ τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ πάσης δυνάμεως ὡς θαυμαστῶν τινῶν ιδιωμάτων ὄντας περιεκτικούς. Die Einheit sei Grund der *ἐνωσις*, die Dyas der *πρόοδος* und *διάκρισις*, die Trias der *ἐπιστροφή τῶν προελθόντων*, die Tetras enthalte als *παναρμόνιος* alle Zahlenverhältnisse in sich, die Enneas als *τελεία ἐκ τελείων* bewirke alle Vollendung, die Achtzahl sei Ursache *τῆς ἐπὶ πᾶν προόδου*, die Zahl 27 *τῆς ἐπιστροφῆς καὶ αὐτῶν τῶν ἐσχάτων*. Aehnliches wurde S. 692, 3 aus Amelius angeführt.

3) JULIAN orat. IV, 145 D f., der ausdrücklich beifügt: ἀκύνδιον οὐδὲ αὐτὸ τὸ μέχρι ψιλῆς ὑποθέσεως χρονικὴν τινα περὶ τὸν κόσμον ὑποθέσθαι ποίησιν ὁ κλεινὸς ἥρως ἐνύμισιν Ἰάμβλιχος. PROKL. in Tim. 116 C. Damit hängt es wohl auch zusammen, dass er (nach SIMPL. De coelo

Die Kräfte, welche in der höheren Welt | für sich sind und wirken, sehen wir in der Erscheinungswelt an das Körperliche gebunden; und sofern sie diess sind, bilden sie die Natur, welche unser Philosoph desshalb als die immanente Ursache der Welt definirt¹⁾. Mit der Natur fällt das Schicksal zusammen: wir bezeichnen mit diesem Begriff nach Jamblich nichts anderes als die Gesammtheit der natürlichen Ursachen, sofern dieselben in ihrem durchgreifenden gegenseitigen Zusammenhang, als Eine Naturordnung betrachtet werden; und er erklärt ausdrücklich, dass diese Naturordnung nicht aus dem blossen Zusammentreffen der vielen Ursachen, sondern nur aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer über ihnen stehenden einheitlichen Ursache sich erklären lasse²⁾. Nichtsdestoweniger soll sie aber in die allgemeine Weltordnung nicht so fest eingefügt sein, dass keinerlei Gegensatz zwischen beiden entstehen kann. Das Schicksal ist nach Jamblich nur eine Wirkung der niedrigsten kosmischen Kräfte; die Natur würde, sich selbst überlassen, in Unordnung | ver-

564, 10 Heib.) die Bildung der Elemente im Timäus symbolisch verstanden wissen wollte.

1) Τῆς δ' εἰμαρμένης, sagt er bei Stob. Ekl. I, 186, ἡ οὐσία σύμπασά ἐστιν ἐν τῇ φύσει· φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὅλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐσίαι καὶ διακοσμήσεις συνειλήφασιν ἐν ἑαυταῖς. ζωὴ τε οὖν σωματοειδῆς καὶ λόγος γενεσιουργὸς τὰ τε ἐνυλὰ εἶδη καὶ αὐτὴ ἡ ὕλη, ἣ τε συντεθειμένη γένεσις ἀπὸ τούτων, κίνησις τε ἡ τὰ πάντα μεταβάλλουσα, καὶ φύσις ἡ τεταγμένως διοικοῦσα τὰ γινόμενα, ἀρχαὶ τε αἱ τῆς φύσεως καὶ τέλη καὶ ποιήσεις, καὶ αἱ τούτων συνδέσεις πρὸς ἄλληλα, ἀπ' ἀρχῆς τε ἄχρι τοῦ τέλους διέξοδοι, συμπληροῦσι τὴν εἰμαρμένην.

2) S. vor. Anm. und Jambl. a. a. O. 184 (nach dem S. 746, 1 angeführten): So mannigfaltig die natürlichen Ursachen und Kräfte auch sind, so hängen sie doch alle von Einer ὅλῃ αἰτίᾳ ab, κατὰ μίαν δὲ σύνδεσιν πάντα πρὸς ἄλληλα συμπλέκεται, καὶ εἰς ἓν ἀνήκει τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος ὁ σύνδεσμος τῶν πλειόνων αἰτίων· οὗτος τοίνυν εἰς εἰργμὸς [εἰρμός, wie Μεινεκε vermuethet], συμπεγορημένος [i. οὐ συμπ.] ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πλήθους, οὐδ' ἐπισυνισταμένην ἀπὸ τῆς συμπλοκῆς ποιεῖται τὴν ἔνωσιν, οὐδὲ διαπεφύρηται ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα· κατὰ δὲ τὴν προηγούμενην καὶ προτεταγμένην αὐτῷ τῶν αἰτιῶν μίαν συμπλοκὴν ἐπιτελεῖ πάντα καὶ συνθεῖ ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν μονοειδῶς ἀνάγει. μίαν οὖν τάξιν πάσας τάξεις ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ τὴν εἰμαρμένην ἀφοριστόν.

sinken¹⁾; durch sie werden auch wir in Uebel verstrickt, denen wir nur dann entgehen, wenn wir uns über die Welt zu den überhimmlischen Göttern erheben²⁾. Das Schicksal bedarf daher eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter³⁾, denen ja auch das unvollkommene und selbst das schlechte zum Werkzeug ihrer Rathschlüsse dient⁴⁾; und wir bedürfen jener Lösung aus den Banden des Schicksals, zu welcher die Seele theils durch ihre eigene höhere Natur, theils durch den Beistand der Götter und durch alle die heiligen Handlungen gelangt, mittelst deren wir uns dieses Beistandes versichern⁵⁾. Nun verwahrt | sich diese Ansicht

1) In diesem Sinn *ἔρπεται* Jamblich bei Stob. Ekl. I, 80 von der *ἄτακτος φύσις τῆς γενέσεως*, welche wegen der Güter, mit denen die *εἰμαρμένη* von den Göttern geschmückt werde, nur theilweise zum Vorschein komme, von der *ἄτακτος πλημυλία*, in welche die göttliche Güte die Natur nicht versinken lasse.

2) So sagt der Verfasser der Schrift *De mysteriis*, welcher hier jedenfalls Jamblich's Ansichten wiedergibt, VIII, 7: Es sei nicht alles in die *δεσμοὶ ἄλυτοι ἀνάγκης*, ἣν *εἰμαρμένην καλοῦμεν*, gebannt; die Götter lösen die *εἰμαρμένην*, αἱ δ' ἀπ' αὐτῶν ἐσχαταὶ φύσεις, καθήκουσαι καὶ συμπλεκόμεναι τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τῷ σώματι, τὴν *εἰμαρμένην* ἐπιτελοῦσιν. Mit Recht werden daher die Götter angefleht, ὥπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοεῖας τῆς ἀνάγκης ἄρχοντες τὰ ἀπὸ τῆς *εἰμαρμένης* ἀποκείμενα κακὰ ἀπολύωσιν.

3) Stob. a. a. O.: οἱ θεοὶ τὴν *εἰμαρμένην* συνέχοντες διὰ παντός ἐπανορθοῦνται· ἢ δ' ἐπανόρθωσις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶς ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀναίρεσιν ἀπεργάζεται.

4) M. vgl. hierüber die Bemerkung bei OLYMPIODOR in Alcib. S. 59 f. Creuz.: die vollkommeneren Seelen nehmen an der göttlichen Weltregierung theil, die unvollkommenen, bisweilen sogar die schlechten, stehen zu ihr im Verhältniss eines Werkzeugs.

5) Diess das Thema der ebenerwähnten Ausführung *De myster.* VIII, 7 f. Nicht alles, wird hier bemerkt, sei dem Verhängniss unterworfen, ἀλλ' ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχή, κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώμης [i. ἀνάγκης], καθ' ἣν καὶ θεοῖς ἐνοῦσθαι δυνάμεθα καὶ τῆς κοσμικῆς τάξεως ὑπερέχειν, αἰδίου τε ζωῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχειν. κατὰ δὲ ταύτην οἷός τε ἔσμεν καὶ ἑαυτοὺς λύειν. Wenn der bessere Theil unseres Wesens in uns wirke, trennen wir uns von dem, was uns an die *γένεσις* fessle, und treten in eine neue höhere Welt (*διακόσμησης*) über. Zugleich aber verweist der Verfasser auf die *θεοὶ λυτῆρες τῆς εἰμαρμένης*. Dabei wirft er die Frage auf, ob und wie die *πολεῦοντες θεοί*, d. h. die Gestirne, zur Lösung vom Verhängniss behülflich sein können, während sie doch auch die *μοιρηγέται* seien, welche das Leben mit unlös-

allerdings gegen die Vorstellung, als ob jene Handlungen in den Göttern selbst eine Veränderung und Umstimmung bewirkten, mit der Bemerkung: das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere erfolge nach unabänderlichen Gesetzen, es sei Eine und dieselbe Weltordnung, welche das Herabsteigen der Seele aus der höheren Welt und ihre Rückkehr zu derselben durch Vermittlung der gottesdienstlichen Handlungen bestimme¹⁾. Indessen ist leicht zu sehen, dass die Verwandlung des irrationalen in ein rationales auf diesem Wege so wenig gelingen kann, wie diess in neuerer Zeit ähnlichen Theorien²⁾ gelungen ist: der Anstoss liegt ja nicht darin, dass eine Befreiung der Seele aus der Sinnenwelt angenommen wird, sondern darin, dass diese Befreiung durch ein nachträgliches Eingreifen der Götter in den Naturlauf, und das letztere selbst seinerseits | durch Mittel bewirkt werden soll, die mit der beabsichtigten Wirkung in keinerlei natürlichem Zusammenhang stehen.

baren Banden fesseln. Es antwortet darauf, man könne sagen: *ὡς ἐν ἐκάστῳ τῶν θεῶν, καὶ τῶν ἐμφανῶν, εἰσὶ τινες οὐσίαι νοηταὶ καὶ ἀρχαί, δι' ὧν γίνεται ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγὴ*; man könne aber auch annehmen, dass diese Befreiung Sache der *ὑπερκόσμιοι*, nicht der *περικόσμιοι* θεοὶ sei. Er will aber hier nicht näher erörtern, *τίνας* (sc. θεοὶ) εἶσιν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ πόλιν αὐτῶν δυνάμεις πῶς τε τὴν εἰμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάξιν τε ὅποια τῆς κοσμικῆς ἐστὶ φύσεως καὶ ὅπως ἡ νοερὰ ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτῃ ἐνέργειᾳ, da hierüber in der Schrift (Jamblich's) *περὶ θεῶν* ausführlicher gehandelt sei. Dieselbe Frage berührt Jamblich b. Stob. Ekl. I, 1068; ich komme noch darauf zurück.

1) A. a. O. VIII, 8: *ὥστε οὐδ', ὃ περ ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν σὺ παρέθηκας, τὸ τρεπτοὺς εἶναι τοὺς θεούς, ὅσιόν ἐστι μὲν γενέσθαι. νόμοις γὰρ ἀρχάντοισι καὶ νοεροῖς ὥρισται πάσαι τὰ ἔργα τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας τάξει τε μίξονται καὶ δυνάμει λύεται τὰ καταδεέστερα εἰς βελτίονα τῶν μεθισταμένων ἡμῶν λῆξιν* (wenn wir unsere Wahl ändern; der Ausdruck spielt auf PLATO Rep. X, 617 E, die *λῆξις δαίμονος, λῆξις βίων* an) *ἀπόστασις γίνεται τῶν καταδεειστέρων, καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἀποτελεῖται ἐν τῷ τοιῷδε, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὕψτερον γιγνομένην ἱερουργίαν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου κατέπεμψεν ὁ θεὸς τὰς ψυχάς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν*. Wie im Weltganzen *τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ πᾶν συνήρηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελεῖται συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις*.

2) Z. B. der leibnizischen Wundertheorie, welche gleichfalls das

Weiter können hier auch Jamblich's Annahmen über Raum und Zeit berührt werden. Ueber den ersteren sind uns mehrfache Bestimmungen von ihm überliefert; dieselben lassen sich aber schwer mit einander vereinigen. Denn während er den Begriff des Raumes an einer Stelle so überschwänglich und weit fasst, dass alle Umfassung und Begrenzung des einen durch das andere darunter fallen soll, und dass in letzter Beziehung die Gottheit der Raum aller Dinge genannt wird ¹⁾, definirt er ihn an einem andern Orte theils als die Oberfläche des umschliessenden, theils als die des umschlossenen Körpers ²⁾, und an einem dritten führt er ihn auf die Kraft zurück, welche die Körper zusammenhalte, und ihre Ausdehnung bewirke ³⁾. Dass die | Grössen

Wunder als Eingreifen der höheren Naturordnung in die niedere zu begreifen sucht.

1) SIMPL. Categ. 92 a, wo Jamblich ausführt, der Begriff des Raumes sei nicht homonym, sondern als eigentlicher Gattungsbegriff *ἐφ' ὅλα τὰ ὁπωσοῦν ὄντα ὡς ἕτερα ἐν ἑτέροις* auszudehnen, denn das Verhältniss des umfassenden zum umfassten erhalte zwar beim Körperlichen eine andere nähere Bestimmung als beim Unkörperlichen, an sich aber sei es in beiden Fällen dasselbe: die Welt liege (*κεῖται*) in der Seele, und sei von ihr begrenzt, diese vom Nus u. s. w., und in letzter Beziehung sei das einheitliche göttliche Wesen, als das oberste *αἴτιον τῆς περιοχῆς*, der Ort von allem, der *θεῖος τόπος*, *ὅστις αὐτός τε ἑαυτοῦ ἐστίν αἴτιος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ περιληπτικός* u. s. w. *αἰε γὰρ* (wie es vorher heisst) *τὰ ἀρχηγιώτατα τῆν τοῦ πρεσβυτάτου τόπου τάξιν περιέληγε*. Simplicius selbst bemerkt über diese *νοερὰ θεωρία* ganz richtig, dass der Raum hier metaphorisch genommen werde.

2) Jamblich b. SIMPL. a. a. O. 34 c: *ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἂν ἐν τῷ σώματι, οὐπὲρ οὐσα περιέχει τὸ σῶμα· ὡς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένῳ ὑπ' αὐτοῦ* u. s. w. Auf die auffallenden Consequenzen dieser Bestimmungen macht Simpl. selbst aufmerksam. Im folgenden hatte dann Jamblich auch wieder gesagt, der Körper sei vielleicht nur *κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τόπῳ*, *ταῦτόν δὲ τόπος καὶ ἐπιφάνεια καὶ τὸ ὑποκείμενον*.

3) In der Stelle aus dem 5ten Buch seines Commentars zum Timäus bei SIMPL. Phys. 639, 22 ff. sagt er, der Raum sei von der Substanz der Körper nicht zu trennen, er tadelt die Ansichten, welche diess thun, und fügt bei: *τίς οὖν δόξα τὸ τέλειον καὶ τὸ τῆς οὐσίας συγγενὲς περὶ τὸν τόπον ἀφορίζεται, ἥ ἢ δύναμιν αὐτὸν σωματοειδῆ τιθεμένη τὴν ἀνέχουσαν τὰ σώματα καὶ διερίδουσαν, καὶ πίπτοντα μὲν ἀνελείρουσαν, διασκορπιζόμενα δὲ συνάγουσαν, συμπληροῦσαν δὲ αὐτὰ ἅμα καὶ συνέχουσαν πανταχόθεν*; vgl. auch PROKL. in Tim. 50 F. Sowohl mit dieser als mit

zugleich diskret und continuirlich sind, sucht er im Geist des Systems daraus zu erklären, dass das Eine, welches die Grösse erzeuge, einerseits durch alles hindurchgehe, andererseits bei jedem einzelnen seiner Erzeugnisse anhalte und es begrenze¹⁾. Die Zeit leitet er mit Plotin²⁾ von der Seele her; sie soll ursprünglich nichts anderes sein, als die im Wesen der Seele liegende Bewegung³⁾; erst aus dieser überweltlichen Zeit soll die Zeit als Mass der Bewegung in der Welt des Werdens hervorgehen⁴⁾.

Der äusseren Natur als solcher scheint Jamblich nur geringe Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, wie ja seine ganze Schule nur für eine theologische oder magische, nicht für eine naturwissenschaftliche Betrachtung derselben Sinn hatte⁵⁾. Sehr angelegentlich beschäftigte er sich dagegen mit den psychologischen Fragen⁶⁾. In seiner Auffassung des Seelenlebens, so weit wir | darüber unterrichtet sind, tritt vor

den vor. Anm. angeführten Erklärungen stimmt die Leugnung des leeren Raumes b. SYRIAN Schol. in Ar. 916 b 5.

1) In der wortreichen Erörterung bei SIMPL. Categ. 84 γ. δ.

2) Vgl. S. 604, 4.

3) M. vgl. hierüber die weitläufigen Auszüge aus Jamblich's Commentaren zu den Kategorieen und zum Timäus bei SIMPL. Cat. 88 ζ — 89 γ Phys. 792, 20 — 795, 3, nebst den kürzeren Ausführungen Phys. 702, 19. 767, 20. Die Zeit definirt er hier (Cat. 89 κ) als *τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μεταβάσιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους*; er betrachtet sie (wie SIMPL. 793, 19 sagt) als *οὐσίαν μὲν αὐτὴν, μετροῦσαν δὲ τὴν γένεσιν, πρώτην μὲν τὴν ψυχικὴν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν ἀπ' αὐτῆς προϋούσαν*. Weitere Aeusserungen von Jambl. über die Zeit bei PROKL. in Tim. 248 A. E. 252 E (s. o. 748, 5 g. E.).

4) A. a. O. 793, 24 ff. Simpl. unterscheidet daher hier bei Jamblich den *χρόνος ἐξερρημένος ἀπὸ τοῦ κόσμου* von dem *φυσικὸς χρόνος*, oder wie er Phys. 767, 20 sagt, den *χρόνος χωριστὸς* (scil. *τῆς κινήσεως*, die Zeit-an-sich) und den *ἀχώριστος*, die konkrete, an reale Bewegungen gebundene Zeit.

5) Es ist uns wenigstens von ihm nur sehr wenig hieher gehöriges überliefert, wie etwa dass das *οὐράνιον σάμα* nicht blos ein ihm von der Seele mitgetheiltes, sondern auch ein eigenes zu seinem Wesen gehöriges Leben habe (SIMPL. De an. 49, 31), und dass das Licht weder ein Körper noch die Veränderung oder Eigenschaft eines Körpers sei (PRISCIAN Metaphr. Theophr. c. 19. S. 9, 12 Byw. Theophr. Opp. ed. Wimmer III, 243).

6) M. vgl. die S. 740 gegebenen Nachweisungen über seine psychologischen Schriften.

allem das Bestreben hervor, der Seele ihre mittlere Stellung zwischen der höheren und der niedrigeren Welt zu wahren. Seine Vorgänger hatten, wie er glaubt, theils den Unterschied der Seele vom Nus, theils den der menschlichen Seelen von den übermenschlichen zu wenig beachtet; er seinerseits will die Seele nicht allein in ihrer Thätigkeit, sondern auch in ihrem Wesen, zwischen das ungetheilte und das getheilte, das vergängliche und das unvergängliche in die Mitte gestellt, den Wechsel von Thätigkeit und Unthätigkeit der Vernunft und die Hinneigung zur Körperwelt als unerlässlich für sie anerkannt wissen¹⁾. Er widerspricht denen, welche in der

1) Jamblich b. Stob. Ekl. I, 866 f.: Numenius, Plotin, Amelios, schwankender auch Porphyry, nehmen an, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Nus und den Göttern gleichartig sei, und die ganze übersinnliche Welt in sich trage; eine andere Ansicht χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν . . . χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρείττονων γενῶν ὧν, ἰδίων δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν σωμάτων (wohl zu streichen, vielleicht aus einer Glosse entstanden, die ἀμερ. durch ἀσωμάτων erklärte) γενῶν u. s. w. Dass Jamblich selbst dieser Ansicht ist, erhellt schon aus unserer Stelle, noch bestimmter aber aus SIMPL. De an. 89, 33: *εἰ δέ, ὡς τῷ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ, οὐκ ἂν ἐξ ἀπαθοῦς καὶ τελείας οὐσίας διεισπραμμένη καὶ ἀτελής προτοὶ ἐνέργεια, εἴη ἂν (sc. ἡ ψυχὴ) παθαινομένη πῶς καὶ κατ' οὐσίαν*. Ebd. 240, 21: Die der Seele als ihr höchster Theil angehörige Vernunft unterscheide sich von der über ihr stehenden, dem reinen Nus, dadurch, dass dieser immer in Denkhätigkeit begriffen und von dem tiefer stehenden getrennt sei, jene dagegen nicht immer wirklich denke, und zwischen Hinneigung zu dem niedrigeren und Erhebung über dasselbe wechsele. Dieses selbst aber könne man sich auf zweierlei Art denken: entweder so, dass die menschliche Vernunft (ἡ τῆς ψυχῆς ἀκροτάτη οὐσία) in ihrem Wesen unverändert bleibe und nur in ihrer Thätigkeit einer Veränderung unterliege, oder so, dass (Z. 36) καὶ αὐτὴ ἡ ἄκρα αὐτῆς οὐσία οὐ μένει ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα ῥοπῇ εἰλικρινούς, ἵνα καὶ ταύτῃ ἡ μέση, ὡς καὶ τῷ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματεία δοκεῖ, οὐ μεριστῶν μόνον καὶ ἀμεριστῶν, ἀλλὰ καὶ γεννητῶν καὶ ἀγεννητῶν καὶ φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων, καὶ ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦτο ὅτε νοεῖ [νοῦ] ὅτε δὲ μὴ. Simpl. selbst entscheidet sich für die letztere Annahme, οὐ τὴν ἐνέργειαν μόνην, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ αὐτὴν τὴν ἀκροτάτην, τῆς ἡμετέρας φημί, διαφορεῖσθαι πῶς καὶ χαλᾶσθαι καὶ οἶον ὑφίστασθαι ἐν τῇ πρὸς τὰ δεύτερα νέψει. Aehnliches ebd. 6, 12 ff. Jamblich jedoch scheint der ersteren Annahme den Vorzug gegeben zu haben, denn bei DAMASC. De princ. II, 259, 12 R. sagt er von dem ἀκρότατον εἶδος ψυχῆς, dass es καὶ κατιὸν εἰς γένεσιν ὅμως οὐ κατεῖσιν.

Seele als solcher eine leidenlose und in beständiger Denktätigkeit begriffene Kraft annehmen¹⁾: nicht allein der thätige, sondern auch der potentielle | Nus ist seiner Ansicht nach ein über ihr stehendes Wesen²⁾. Er weiss sich die Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken, die er mit Porphyry zwischen sie und den materiellen Körper einschob³⁾, und er lässt diese beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens aus diesem Grunde

1) PROKL. in Tim. 341 D (s. o. 743, 3): Er müsse sich gegen Plotin und Theodor erklären, ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ αἰεὶ νοοῦν . . . ὁρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰαμβλῖχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

2) SIMPL. De an. 318, 2: Ἰαμβλῖχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνεργείᾳ ἐπὶ τοῦ κρείττονος τῆς ψυχῆς ἀκούοντι, ἢ τοῦ ὀριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμεθέτου, wogegen er selbst beide auf die ψυχικὴ οὐσία als solche beziehe. Trotzdem wollte er aber nach SIMPL. Categ. 48 ε. Schol. 64 a 5 (ἅμα τῇ κατ' ἐνέργειαν ἐστῶσιν ἐπιστήμη, εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστί τις τοιαύτη αἰεὶ ἄνω μένουσα, ὡς Πλωτῖνῳ καὶ Ἰαμβλῖχῳ δοκεῖ, εἴτε καὶ ἐν τῇ κατ' ἐνέργειαν νῷ) der Seele den fortwährenden Besitz eines höheren Wissens zuschreiben, und nach PHILOP. De an. 533, 25 ff. hatte er den δυνάμει νοῦς auch wieder in der noch unentwickelten, aber die ihr später aufgehenden Gedanken bereits in sich tragenden menschlichen Vernunft gefunden; dieser sagt nämlich, Jamblich habe darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles den potentiellen Nus nicht einem leeren Blatt (χαρτίον), sondern einem γραμματεῖον vergleiche, zu dessen Begriff die γραμμάματα gehören. τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παιδῶν, ὃ ἐστὶν ὁ δυνάμει νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. — Zwischen dem Nus und der Wahrnehmung steht nach Jamblich die Phantasie, indem sie die Gedanken in sinnlichen Bildern darstellt; vgl. SIMPL. De an. 214, 18: καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς Ἰαμβλῖχος βούλεται, ἀποτυποῦται (sc. ἢ φαντασία) ἐνεργείας πάσας. Dagegen führte er nach SIMPL. die Meinung auf die vernunftlosen Seelenkräfte zurück; a. a. O. 309, 36: καὶ δὴ καὶ ὁ Ἰαμβλῖχος ἐν τῇ ἀλόγῳ τάττει ζωῇ καὶ τὴν δόξαν. Wenn b. STOB. Ekl. I, 1058 neben der ψυχῇ ἄλογος und dem λόγος οὐσιώδης (dem Nus) auch noch der δοξαστικός λόγος genannt wird, geschieht diess doch nur in einem Bericht über eine fremde Ansicht.

3) M. s. darüber PROKL. in Tim. 321 A. 311 B. 324 D: Die ὀχήματα ψυχικὰ sollten sich nach diesen Stellen, wie Jamblich annahm, aus dem Aether bilden, indem aus demselben, vermöge seiner zeugenden Kraft, und unter Mitwirkung der weltregierenden Götter, die πνεύματα μερικὰ hervorgehen, und sich zu jenen αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα gestalten, welche nach Jamblich bei STOB. Ekl. I, 926 die Seele schützend umgeben, ihr als ὀχήματα dienen, und ihre Verbindung mit dem στερεὸν σῶμα vermitteln. Die zwischen Seele und Leib stehende δύναμις betreffend vgl. S. 707, 4.

den Tod überdauern¹⁾. Doch gestand er den reinsten Menschenseelen die Fähigkeit zu, sich bis zur Ordnung der Engel zu | erheben²⁾; und andererseits betrachtete er das Herabsteigen der Seele in einen Leib, welches er im übrigen ebenso, wie ihre Rückkehr in die übersinnliche Welt, in einer allgemeinen Nothwendigkeit begründet fand³⁾, nicht bloß als Strafe oder als Prüfung, sondern er nahm an, dass einzelne Seelen in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen⁴⁾. Die Seelenwanderung beschränkte er mit Porphyry auf menschliche Leiber, begründete aber diese Bestimmung ausdrücklicher, als jener, durch den Unterschied der vernunftlosen thierischen von der vernünftigen menschlichen Seele⁵⁾, den er so entschieden festhielt, dass er selbst die sinnliche Wahrnehmung der Menschen für specifisch verschieden von derjenigen der Thiere erklärte⁶⁾, und demnach

1) PROKL. in Tim. 311 B. Schol. in Phæd. S. 98, Nr. 175 (s. Thl. II a, 1008, 4); vgl. Anm. 3.

2) STOB. Ekl. I, 1064. 1068.

3) Vgl. S. 763, 1. Schol. in Phæd. (Olympiod. in Phæd. ed FICHER) S. 158, Nr. 27: nach Jamblich könne niemand beständig weder im νοητόν, noch im Tartarus bleiben, weil es in der Natur der Seele liege, bisweilen aus dem Uebersinnlichen herabzukommen, und sich wieder in dasselbe zu erheben. Beim Tartarus denkt Jambl. ohne Zweifel an einen wirklichen Strafort im Innern der Erde, und vielleicht hat OLYMPIODOR von ihm, was er in Gorg. S. 192 (JAMB's Jahrbh. Supplementh. XIV, 535) unter Berufung auf „die Philosophen“ von Strafen im Tartarus sagt, denen die schlechten Seelen unterliegen, ἄχρως οὐ τὸ ἔχημα αὐτῶν δὲ δίκην.

4) STOB. Ekl. I, 903. Aehnlich Philo; s. S. 442, 3.

5) NEMES. Nat. hom. c. 2. S. 51 (117 M): Ἰάμβελιχος δὲ τὴν ἐναντίαν τοῦτοις (Kronius, Porphyry, Theodor von Asine) δραμὼν κατ' εἶδος ζῴων ψυχῆς εἶδος εἶναι λέγει, ἥγουν εἶδη διάφορα. Nemes. verweist hiefür auf die schon S. 740 m erwähnte Abhandlung: οἷτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῴων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενστωματώσεις γίνονται. Aus dieser Abhandlung stammen die Gründe, mit denen Nemes. im folgenden den Unterschied der Menschen- und Thierseelen darthut, vielleicht zum grössten Theil. ΑΛΛ. GAZ. s. o. 713, 4.

6) SIMPL. De an. 187, 27: das mit der Sinnesempfindung verbundene Selbstbewusstsein (das αἰσθάνεσθαι ὅτι αἰσθανόμεθα) finde sich nur beim Menschen; Z. 35: λογικὴ οὖν ἡμῶν ἡ αἰσθησις . . . καὶ ἔστιν, ᾧ φησιν ὁ Ἰάμβελιχος, ὁμώνυμος (nur homonym; vgl. ARIST. Katag. I Anf.) ἡ ἡμέτερα αἰσθησις τῇ ἀλόγῃ, τῇ ὅλη πρὸς σῶμα νευούσῃ ἢ καὶ εἰς αὐτὴν συναγομένη.

die Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur, wie nach oben, so auch nach unten bestimmter abzugrenzen suchte¹⁾. In seiner Vorstellung über die mit der Seelenwanderung verknüpfte Vergeltung stimmte er mit Porphyry überein²⁾.

Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt will Jamblich, wie die ganze platonische Schule, den menschlichen Geist mit der Freiheit des Willens ausrüsten³⁾, ohne doch darum die Nothwendigkeit des höheren Beistandes zu verkleinern, welchen der Mensch seiner Ueberzeugung nach wegen der sinnlichen Schwäche seiner Natur nicht entbehren kann⁴⁾. Unter den Thätigkeiten, durch welche die Erhebung der Seele sich vollzieht, unterscheidet er zunächst mit Porphyry⁵⁾ vier Klassen: das erste sind die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das getheilte und veränderliche Sein anwendet; das nächsthöhere die reinigenden Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht; das dritte die theoretischen Tugenden, oder die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist⁶⁾;

1) Dahin gehört auch, was S. 768, 2 über die Strafen im Tartarus bemerkt ist: Jamblich konnte nur eine zeitliche Dauer derselben annehmen, weil ihre Endlosigkeit der höheren Natur der Seele widerstreiten würde.

2) Vgl. S. 716, 2.

3) Vgl. S. 756, 7. v. Pyth. 218.

4) Vgl. S. 743, 4. 5 und v. Pythag. 174: Die Pythagoreer haben den Glauben an das Dasein und die Fürsorge der Götter für unentbehrlich gehalten; *δεῖσθαι γὰρ ἡμᾶς ἐπιστατείας τοιαύτης, ἥ κατὰ μηδὲν ἀνταίρειν ἀξιώσομεν*, denn der Mensch sei von Natur ein *ζῶον ὑβριστικόν*, Leidenschaften und Begierden aller Art unterworfen, welche nur der Gedanke an die Gottheit im Zaume zu halten vermöge.

5) S. o. S. 717 f.

6) AMMON. De interpr. 135, 19 sagt in der S. 756, 7 besprochenen, aus Jamblich genommenen, Auseinandersetzung: *ὅταν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχειριζόμενον λέγωμεν γινώσκειν τὰ καθέκαστα τῶν πραγμάτων, ἀναφέροντα ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου . . . δηλονότι κρείττονα ἐνταῦθα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γινωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἰπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθέκαστον, ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει, ἀδιαρρέτος τε καὶ ἀμετάβλητος. ὅταν δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος καὶ κατὰ τὰς καθαρτικὰς ἐνεργειῶν ἀρετὰς τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ θεωρῇ, σύστοιχον εἶναι ἀνάγκη τῇ γινωσκομένῃ τὴν γνῶσιν. ὅταν δὲ γε ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειριζόμενος*

eine vierte Stufe bilden die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht ¹⁾). Auch | hier sucht aber unser Philosoph seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er als fünfte und höchste Stufe die einheitlichen oder priesterlichen Tugenden beifügt, in denen die Seele mit dem göttlichsten Theil ihrer selbst sich auch noch über den Nus zum Urwesen erhebe ²⁾). Die letzteren konnten natürlich nur in der mystischen Einigung mit dem Urwesen zum Abschluss kommen. Von besonderer Bedeutung ist aber in dieser Stufenreihe auch bei Jamblich doch immer der Begriff der Reinigung; denn sie ist es, durch welche der Seele die Befreiung aus den Banden der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit allein möglich wird, welche ihr den Uebergang in eine höhere Welt zu bahnen hat. Die verschiedenen Momente dieser Lossagung von der Sinnenwelt erörtert Jamblich in einem noch erhaltenen Bruchstück ³⁾); unter den

θεωρῇ τὰ περὶ τῶν θεῶν διακοσμήσεων, καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὐταὶ παράγονται, καὶ τίς ἐκάστης ἡ ιδιότης, χεῖρονα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γνωσχομένου τὴν γνῶσιν.

1) Schol. in Phaed., Olympiod. in Phaed. ed. FIECKE S. 90, Nr. 142: ὅτι παραδειγματικαὶ ἀρεταὶ αἱ μηκέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς (τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται), ἀλλ' ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μέθεξιν, ὅς ἐστιν παράδειγμα πάντων. διὸ καὶ αὐταὶ παραδειγματικαί, ὅτι προηγουμένως αὐτοῦ εἰσι τοῦ νοῦ, αἱ ἀρεταί. ταύτας δὲ προστίθεισιν ὁ Ἰάμβελιχος ἐν τοῖς περὶ ἀρετῶν (wohl dieselbe an Sopater gerichtete Schrift, welche Stob. Floril. I, 60. 31, 9. 37, 33. 103, 23 π. ἀρετῆς nennt).

2) Ebd. Nr. 143: ὅτι εἰσι καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντιπαρῆκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσιώδεσιν οὐσίαις (sofern sie sich auf den Nus oder die οὐσία beziehen) ἐναιαίαι γε (auf das ἐν bezüglich) ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβελιχος ἐνδείκνυται οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον. MARIN. Procl. 26: ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν . . . ἀνέδραμεν (Proklus) ὡς ὁ ἐνθους Ἰάμβελιχος ὑπεργυῶς θεωρητικὰς ἀπεκάλεσεν.

3) Bei Stob. Ekl. I, 1065 ff. (aus der Schrift π. ψυχῆς). Jamblich bespricht hier die κρίσις, δίκη und καθαρίσις. Die erste von diesen hat die Aufgabe, das gute und vollendete ganz von dem schlechten und unvollkommenen zu scheiden, die zweite soll die Herrschaft des besseren über das schlechtere bewirken, das ἔργον καθάρσεως endlich ist die ἀφαίρεσις τῶν ἁλλοτρίων, ἀπόδοσις τῆς οἰκείας οὐσίας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρχεια, ἀνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν u. s. w.

Mitteln, die zu ihr hinführen, findet in seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens die ganze Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus ihre Stelle¹⁾; im übrigen enthalten die zahlreichen Ueberbleibsel seiner ethischen Abhandlungen²⁾ kaum etwas anderes, als eine popularphilosophische Moral im Geist seiner Schule.

Wir würden ohne Zweifel eine weit vollständigere Darstellung von Jamblich's Lehre geben können, wenn uns von seinen Schriften, und namentlich von seinen Hauptwerken, mehr übrig wäre. Aber ein klar ausgeführtes wissenschaftliches System würden wir selbst in diesem Fall schwerlich gewinnen. Jamblich's Streben richtet sich unverkennbar weit mehr auf theologische Spekulationen als auf rein philosophische Untersuchungen; unter den letzteren zeigen nur die psychologischen, die nicht ohne Werth sind, etwas grössere Selbstständigkeit; um so eifriger beschäftigt er sich dagegen mit der Vertheidigung und Ausdeutung der polytheistischen Religionen. Auch die Aenderungen, welche er in der Metaphysik der neuplatonischen Schule vornahm, lassen sich in letzter Beziehung hierauf zurückführen. Es ist die gleiche Eigenthümlichkeit seines Geistes, der seine Metaphysik und seine spekulative Theologie ihren Ursprung verdankt. Die klare und einfache Gliederung des plotinischen Systems genügt ihm nicht; seinem phantastisch grüblerischen, scholastischen Scharfsinns nicht ermangelnden Denken verdichtet sich jedes begriffliche Moment zu einer besondern Hypostase: statt des Einen Urwesens, welches in seiner absoluten Verschiedenheit von allem abgeleiteten Sein zugleich der Grund desselben ist, hat er zwei Urwesen, an welche diese beiden Bestimmungen vertheilt werden, statt der Einen intelligibeln Welt, der Einheit des Seins und des Denkens, zwei Welten, die gedachte

1) So das Verbot des Fleisch- und Weingenusses und der blutigen Opfer, welches wenigstens für die vollkommeneren Philosophen unbedingt gelten soll, v. Pyth. 68. 106 f. (womit § 85. 98 durch die Annahme ausgeglichen werden kann, dass es sich hier nur um Vorschriften für die Masse der minder vollkommenen handle); die Gütergemeinschaft ebd. 72. 81. 167 ff.; das Verbot des Eides 47; die leinene Kleidung 149.

2) In Strobilus' Florilegium; m. s. das Register.

und die denkende; und durch Wiederholung des gleichen Verfahrens ergibt sich ihm jene Uebervölkerung der übersinnlichen Welt, die nicht durch ein inneres Gesetz, sondern nur äusserlich durch den Schematismus heiliger Zahlen beschränkt wird. Er glaubt sich des Göttlichen nicht besser versichern zu können, als wenn er es möglichst vervielfältigt, und alle die Bestimmungen, die sein Wesen und sein Verhältniss zum Endlichen ausdrücken, als selbständige Gestalten neben und über einander stellt. Eben diess ist es aber, was in theoretischer Beziehung den unterscheidenden Charakter der Religion, und insbesondere der polytheistischen Religion, ausmacht: was dem philosophischen Denken ein blosses Begriffsmoment ist, das ist der religiösen Vorstellung eine konkrete Gestalt, was jenes unter der Form der Allgemeinheit hat, das hat diese unter der sinnlichen Form der Einzelheit; und wenn die monotheistischen Religionen dabei an der Einheit des göttlichen Wesens festhalten, und die vielen Gestalten der religiösen Anschauung nur in die Geschichte seiner Offenbarung verlegen, so ist es dagegen der polytheistischen Naturreligion eigenthümlich, das göttliche Wesen selbst in eine Vielheit von besonderen Wesen zu spalten. Nun hatte Jamblich allerdings auch philosophische Gründe zu seinem Verfahren. Der Uebergang von der reinen Einheit zu der idealen Vielheit des plotinischen Nus mochte ihm zu schroff scheinen, er zog es daher vor, den letzteren in seine Bestandtheile zu zerlegen, um so in allmählicher Abstufung von dem Einen zum Vielen zu gelangen. Aber in der Wirklichkeit ist die Vielheit der intelligibeln und intellektuellen Götter, die er auf das Eine folgen lässt, und die Zweiheit der Urwesen selbst, viel bedenklicher, als die Vielheit in dem plotinischen Nus; denn dort stehen die vielen als Hypostasen neben einander, während sich bei Plotin ihr Unterschied unmittelbar wieder in die Einheit der intelligibeln Welt auflöst. Dieser Umstand zeigt uns deutlich, wie viel mehr Jamblich an der Vervielfältigung des Göttlichen, als an der Zurückführung des Vielen zur Einheit gelegen war. Mag es daher der Eifer für die positive Religion, oder mag es die philosophische Spekulation gewesen sein, von der Jamblich zu-

nächst ausgieng: in dem einen wie in dem andern Fall ist es die polytheistische Richtung seines Denkens, die jene Vielfältigung der übersinnlichen Wesen und jene enge Verbindung der Philosophie mit der Religion erzeugte, durch welche sich der Neuplatonismus seiner Schule von dem früheren unterscheidet; und selbst wenn wir die Veränderungen, die er mit Plotin's und Porphyry's Lehre vornahm, bei ihm persönlich aus wissenschaftlicheren Beweggründen ableiten könnten, als diess dem obigen zufolge möglich ist, würden wir doch die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre immer nur darin finden können, dass der Neuplatonismus durch ihn zuerst ganz entschieden in den Dienst der Religion trat, und aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doctrin wurde. Das gleiche bestätigt aber auch die Geschichte seiner Schule, so weit sie uns bekannt ist.

12. Die neuplatonische Schule nach Jamblich.

Die sechzig Jahre, welche zwischen Jamblich's Tod und dem Beginn von Plutarch's Lehrthätigkeit in Athen verflossen sein mögen, scheinen an wissenschaftlichen Leistungen sehr arm gewesen zu sein; diesen Eindruck macht wenigstens alles, was uns über die Neuplatoniker dieser Zeit überliefert und aus ihren | Schriften erhalten ist. Commentare, die ihre vollständige Abhängigkeit von den Vorgängern selbst nicht verbergen, theologische Spekulationen, deren Scholastik einen Jamblich noch überbietet, apologetische Ausführungen, welche den polytheistischen Glauben und Aberglauben nach allen Seiten hin philosophisch zu rechtfertigen sich abmühen — darauf beschränkt sich, so weit wir urtheilen können, die schriftstellerische Thätigkeit dieser Schule. Ein namhafter Theil derselben scheint aber seinen Ruhm überhaupt weniger in wissenschaftlicher Forschung und Lehrthätigkeit, als in frommen Uebungen, und besonders in jenen theurgischen Werken gesucht zu haben, wegen deren ein Maximus, ein Chrysanthius und andere Männer ihrer Richtung von Eunapius so hoch gepriesen werden. Von dieser Partei hatte die Philosophie selbstverständlich nicht bloß keine Förderung zu erwarten, sondern ihr Treiben konnte nur dazu führen, das

wissenschaftliche Leben vollends in Aberglauben, Phantasterei und Fanatismus zu ersticken. Dagegen gelang es ihr, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christenthum zusammenzuraffen, das ihn mit immer entschiedenerem Erfolge zu verdrängen suchte; unter Julian unternahm sie sogar, durch die äusseren Umstände begünstigt, eine Restauration der alten Religion, die aber freilich, innerlich hohl und erkünstelt wie sie war, ohne einen festen Halt im Glauben der Völker, bei der ersten Wendung der Verhältnisse nur mit einem desto tieferen Fall enden konnte. Erst nachdem dieser Versuch misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thätigkeit in der platonischen Schule auf's neue erwachen.

Von dem Geist, in welchem die Religion hier behandelt wurde, gibt uns keine andere Urkunde eine klarere Anschauung, als die bekannte Schrift „von den Mysterien“, welche zwar schwerlich von Jamblich selbst, um so gewisser aber von einem Mann aus seiner Schule verfasst ist¹⁾, der

1) Der eigentliche Titel dieser Schrift lautet: *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφύρου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀποκρίσις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*. Jamblich wird sie in einigen Handschriften beigelegt, und eine derselben versichert (die Stelle ist GALE's Ausgabe vorangedruckt), Proklus habe sie in seinem Commentar zu Plotin's Enneaden für ein Werk Jamblich's erklärt. Sollte aber diese Angabe auch richtig sein, so fragt es sich doch immer noch, ob sich die Annahme des Proklus auf eine glaubwürdige Ueberlieferung, nicht auf eine blosse Vermuthung gründete. Mir scheinen diejenigen Recht zu haben, welche unser Buch nicht Jamblich selbst, sondern einem Mann aus seiner Schule zuschreiben, wie MEINERS (Comment. soc. Götting. IV, 50 ff.) und HARLESS (Das Buch von den ägypt. Myst. 1858. S. 2). Findet sich auch in seinem Inhalt kaum etwas, was mit Jamblich's Lehre, so weit sie uns bekannt ist, im Widerspruch stünde, so unterscheidet es sich doch durch seine einfachere und dialektischer gehaltene Darstellung von den Fragmenten Jamblich's mit ihrer wortreichen Rhetorik; auch mag man immerhin fragen, ob dieser wohl seinen Lehrer Porphyry in einem solchen Ton angegriffen und geschulmeister haben würde, wie dieses unser Buch thut; und wenn das letztere seinen angeblichen Abammon VIII, 8 auf Jamblich's Schrift von den Göttern verweisen lässt, so ist es auch eher einem Späteren, als Jamblich selbst, zuzutrauen, dass er so aus der Rolle gefallen sei. Griechisch ist es unter dem Titel: „De mysteriis Aegyptiorum“ 1678 von GALE, unter dem kürzeren: „Jamblichi De mysteriis liber“ 1857 von PARTHEY herausgegeben worden; eine Darstellung und religions-

seine leitenden | Gedanken von ihm geerbt hat¹⁾. Um Porphyrs Bedenken gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen, gibt diese Schrift eine ausführliche spekulative Theologie, die mit den höchsten metaphysischen Principien anfängt, aber schnell genug den Weg zum dichtesten Aberglauben zu finden weiss. Der Glaube an die Götter ist ihr zufolge unmittelbar mit unserem Dasein selbst gegeben; wir sind so untrennbar mit der Gottheit verwachsen, wir werden so völlig von ihr umfasst und erfüllt, wir haben unser Sein so ganz nur im Gottesbewusstsein, dass schon das Erkennen eine unangemessene Bezeichnung für dieses Verhältniss ist, denn die Gottheit ist nicht als Gegenstand des Erkennens von uns getrennt, sondern schlechthin eins mit uns (I, 3). Das gleiche gilt aber (ebd.) auch von den übrigen höheren Wesen, Dämonen, Heroen u. s. w. Die ganze Theologie erscheint daher hier einfach als ein Postulat des religiösen Bewusstseins; und weil sie diess ist, verlangt unser Verfasser jene absolute Unwandelbarkeit der religiösen Ueberzeugungen²⁾, die er | allerdings nur bei den Orientalen, nicht bei den Hellenen zu finden weiss³⁾. Auf diesen Grund hin liess sich natürlich alles, auch das ungereimteste, mit Leichtigkeit behaupten: man brauchte es nur für einen Bestandtheil des angeborenen Götterglaubens zu erklären, und man war jeder Beweisführung überhoben. Doch bemüht sich der Verfasser, seine Meinungen in ein System zu bringen, und die religiösen Satzungen, die er rechtfertigen will, mit den philosophischen Grundsätzen seiner Schule zu verknüpfen. Das wichtigste ist hiefür, wie er glaubt, (I, 4) die Unterscheidung

geschichtliche Erläuterung seines Inhalts gibt HARLESS in der ebengenannten Schrift.

1) Wie diess nicht bloß aus dem ganzen Inhalt derselben, sondern auch aus der ebenberührten Berufung auf Jamblich's Werk *περὶ θεῶν* (VIII, 8. s. o. S. 740 m.) hervorgeht.

2) I, 3, S. 9: Die Vorstellungen über die Götter müssen ebenso unveränderlich sein, wie diese selbst; sie dürfen sich nicht auf Vermuthungen oder Schlüsse, die zeitlichen Ursprungs seien, sondern nur auf die reinen Gedanken gründen, welche die Götter der Seele von Ewigkeit her mitgetheilt haben.

3) S. u. S. 782.

der verschiedenen Ordnungen von höheren Wesen. Vor dem wahrhaft Seienden, sagt er mit Jamblich, und vor allen andern Principien ist der Eine Gott, welcher unbewegt in seiner Einheit beharrt. Von ihm hat sich der zweite Gott ausgestrahlt, welcher das Princip des Seins, der Grund des Intelligibeln, das Gute, der Selbstgenügsame, der Ueberseiende genannt wird, denn erst von ihm stammt das Seiende und das Gedachte, der erste Gott ist mehr als das Princip, und höher als das Gute¹⁾. Das nächste nach diesem doppelten Urgrund ist das Sein, oder die intelligible Substanz, in welcher die Götter ihren Ort haben²⁾; von ihr wird der Nus mit Bestimmtheit unterschieden, wenn der Verfasser darauf besteht, dass die Götter höher seien, als das Denken³⁾. Die intellektuellen Götter Jamblich's werden hier nicht berührt, dagegen unterscheidet die Schrift die ewige und überweltliche Seele von der innerweltlichen⁴⁾, die sichtbaren Götter von den | unsichtbaren⁵⁾, und die niedrigeren Ordnungen von den Göttern und von einander. In der weitesten Entfernung von den Göttern stehen die Seelen, zwischen beiden die Dämonen und die Heroën; die Dämonen stellen die Entfaltung des Einen zur Vielheit dar, die Heroën die Rückkehr des Vielen zur Einheit, jene haben die einzelnen Theile der Welt überhaupt, und namentlich auch der Natur, diese nur das beschränktere Gebiet der menschlichen Seelen unter ihrer Obhut⁶⁾. Zwischen die Götter und die Dämonen werden aber auch noch Engel und Erzengel, zwischen die

1) VIII, 2, s. o. 746, 2.

2) I, 5, weniger klar VIII, 3, da sich der Verfasser hier an eine hermetische Deutung der ägyptischen Mythologie hält.

3) I, 15, S. 46, wo er von den Göttern τὸν κατ' ἐνέργειαν αὐτὸν νοῦν unterscheidet, οὗ δὲ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσι.

4) III, 28, S. 168, 18: Gott schafft alles durch sein Denken und Wollen und durch die αἴδλα εἶδη, διὰ τῆς αἰδέου τε καὶ ὑπερχομίου καὶ ἔγχομίου ψυχῆς. Vgl. hiezu was S. 593 f. von Plotin, S. 750 von Jamblich angeführt ist.

5) I, 19 f. Die νοητοὶ θεοὶ sind nach c. 19, S. 57 f. die überhimmlischen Urbilder; ihnen zunächst stehen die mit den sichtbaren Leibern der Götter verbundenen νοερά εἶδη (die Sterngeister), welche aber trotz dieser Verbindung doch zugleich χωριστῶς αὐτῶν προῦπάρχει.

6) Ausführlich handelt hierüber I, c. 5—7. c. 20, II, 1 f.

Heroen und die Seelen zwei Klassen von Archonten eingeschoben ¹⁾; und andererseits kennt der Verfasser, während er die Annahme verderblicher Gottheiten bestreitet (I, 18), und das Uebel als naturnothwendig zu begreifen weiss (IV, 8), neben den guten auch vernunftlose ²⁾ und böse ³⁾ Dämonen, die den schlechten Leidenschaften der Menschen dienstbar zu Zauberei und ungöttlicher Wahrsagung gebraucht werden. Alle Götter sind immateriell und allgegenwärtig, sie wirken im Körperlichen wo sie wollen, aber kein Körper beschränkt sie; die unsichtbaren Götter stehen auch überhaupt in keiner Beziehung zu bestimmten Körpern, wogegen die sichtbaren, als die Abbilder von jenen, bald die ätherischen Körper der Gestirne, bald die Luft oder das Wasser beseelen, ohne übrigens desshalb mit ihrem Wesen in das Körperliche einzugehen ⁴⁾. Auch die guten Dämonen denkt sich der Verfasser ohne Leiber ⁵⁾, und den Seelen weist er wenigstens insofern einen höheren Rang an als Jamblich, wiefern er sie sich im körperlosen Zustand über alles Leiden erhaben vorstellt (I, 10); dagegen stimmt es mit Jamblich's Lehre überein, wenn gesagt wird, nur der unterste Theil der Seele sei dem | Verhängniss unterworfen, der höhere vermöge sich darüber zu erheben ⁶⁾, und sich mit göttlicher Hülfe bis zur Ordnung der Engel emporzuschwingen (II, 2). Die Merkmale, woran die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen u. s. w. von einander zu unterscheiden sind, die Form und den Stoff, in denen jede dieser Klassen erscheint, die Wirkungen, welche ihre Erscheinung hervorbringt, hat der Verfasser mit scholastischer Gründlichkeit untersucht

1) II, 3, 5 vgl. c. 2 und V, 25.

2) IV, 1. VI, 5.

3) III, 31. IV, 7. 13. Ob diese bösen Geister mit den vernunftlos wirkenden identisch sind, oder nicht, wird nicht ganz klar.

4) I, 8 f. 17. 19. s. o. 776, 5.

5) Diess scheint wenigstens aus I, 15 Anf. hervorzugehen.

6) VIII, 6 f. vgl. S. 762, 2. Die zwei Bestandtheile der Seele werden hier (S. 269) auch geradezu, mit Numenius, zwei Seelen genannt; doch zunächst nur auf Grund einer hermetischen Schrift. Die höhere Seele, die *θεοπαική ψυχή*, soll theils von dem *πρωτον νοητόν* theils von dem Demiurg, die niedrigere aus den himmlischen Sphären, den *κόσμοι*, herkommen.

(II, 3—9); neben den ächten glaubt er auch an trügerische Erscheinungen, in denen sich geringere Wesen, die Fehler der theurgischen Operationen benützend, den höheren unter-schieben (II, 10). Dass jedem Volk und jedem Tempel sein eigener Gott oder Engel zum Vorstand gegeben wird, dass jede Klasse von Opfern unter der Aufsicht eines solchen stehen soll, die Opfer für die Götter unter der eines Gottes, die für Dämonen unter der eines Dämon u. s. w. (V, 25), dass jeder Einzelne seinen Schutzgeist erhält (IX, 6 ff.), war zu erwarten; der Annahme böser Genien widerspricht der Verfasser (IX, 7) ebenso, wie der stoischen Umdeutung des Genius in die eigene Vernunft (IX, 8); eigenthümlich ist die Behauptung (IX, 6), der Dämon des Menschen sei, wie der Mensch selbst, aus allen Theilen der Welt zusammengesetzt.

Wer sich von dem Dasein dieser unermesslichen Götter- und Dämonenwelt überzeugt hat, für den ist natürlich die wichtigste Frage die nach den Mitteln, wodurch wir mit all diesen höheren Wesen in Verkehr treten. Plotin und im wesentlichen auch noch Porphyry hatten diese nur in der Philosophie gesucht; unser Verfasser weiss sich mit dieser geistigen Verbindung nicht zu begnügen. Nicht das Denken, erklärt er¹⁾, verknüpfe den Theurgen mit der Gottheit, sondern die geheimnissvollen Werke, die über alles Denken hinausgehen, und die Kraft der Zeichen, die nur den Göttern bekannt seien (vgl. I, 21); und um uns über das Magische seiner Vorstellungsweise keinen Zweifel übrig | zu lassen, fügt er ausdrücklich bei, diese Zeichen wirken durch sich selbst, auch wenn wir sie nicht verstehen²⁾. Wir dürfen an das Göttliche, sagt er, nicht den beschränkten menschlichen Masstab anlegen, wir dürfen nicht nach unsern Verhältnissen über das urtheilen, was schlechthin über dieselben erhaben

1) II, 11, S. 96.

2) Damit steht nicht im Widerspruch, dass anderwärts (X, 5) die Erkenntniss der Götter der einzige Weg zur Befreiung von den Banden des Verhängnisses genannt wird; denn für diese Erkenntniss sollen uns, wie im folgenden beigelegt wird, nur die priesterlichen und theurgischen Handlungen vorbereiten.

ist¹⁾. Versucht er nichtsdestoweniger eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die seinem kritischeren Gegner Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugungen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur deshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen, und in letzter Beziehung ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet. Die Gottheit, sagt er (I, 8 f.), ist allgegenwärtig; und er schliesst daraus, dass sie sich offenbaren könne, wo sie wolle, ganz wie man in neuerer Zeit die Möglichkeit des Wunders aus der Immanenz Gottes beweisen wollte²⁾. Die höheren Wesen, erklärt er³⁾, sind ohne Leiden und ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affekt unterworfen; aber diess hindert ihn nicht im geringsten, alle die Vorstellungen und Handlungen, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohesten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen. Der Mensch wirkt in der Theurgie, wie unsere Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen (I, 12); | der theurgische Verkehr mit der Gottheit darf nicht nach der beschränkten Analogie unsers Verkehrs mit andern Menschen aufgefasst werden, was der Theurg thut, das thut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das thut nur der Gott durch ihn (IV, 3. VI, 6). Die Gebräuche, worin die Gottheit wie ein leidendes Wesen behandelt zu werden scheint, haben theils einen verborgenen Sinn und Grund, theils sind es heilige Symbole oder Ehren-

1) IX, 10 vgl. I, 21, 8. 65, 15 (wo aber statt λογισμῶν „λογισμῷ“ zu lesen ist).

2) M. vgl. hiemit den hübschen, jedes neuesten Apologeten würdigen Passus bei JULIAN orat. VII, 219 D, der ein angebliches Wandeln des Herakles auf dem Meere damit rechtfertigt, dass die Elemente dem schöpferischen Geiste, welchen die Gottheit zum Heil der Menschen in die Welt gesandt habe, unbedingt gehorchen müssen.

3) I, 4. 10—12. 14 v 3.

bezeugungen, theils bezwecken sie die Reinigung und die Weihung des Menschen (I, 11); die Sühnungen sollen nicht den Zorn der Gottheit beschwichtigen, sondern die Seele, die sich ihrer heilbringenden Wirkung verschlossen hat, für sie öffnen (I, 13). Weiss doch unser Verfasser selbst die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen mit der symbolischen Bedeutung und der Heiligkeit dieser Namen zu begründen (VII, 4 f.), ja sogar den Phallusdienst und die unfläthigen Reden bei demselben theils als Symbole höherer Wahrheiten, theils gar als Reinigungsmittel zu preisen, sofern sie uns von den niedrigen Trieben durch vorübergehende Aufregung derselben befreien (I, 11). Einem so gefälligen Anwalt konnte es nicht schwer werden, die polytheistische Religion seiner Zeit nach allen Theilen in Schutz zu nehmen: die Gebete mit der Bemerkung, dass sie von den Göttern gehört werden, sofern die Seelen der Betenden von ihnen umfasst sind¹⁾; die Weissagung, welche als blosses Naturprodukt (im stoischen Sinn) ausdrücklich für werthlos erklärt wird (X, 3. III, 1), mit der Erinnerung an die Macht der Gottheit und an die Erleuchtung, deren sich eine mit ihr geeinigte Seele zu erfreuen hat²⁾; die Opfer, deren Unentbehrlichkeit und übernatürliche Wirkung gleichfalls ausdrücklich (gegen Plotin und die Stoiker) vertheidigt wird (V, 6—8), durch die Behauptung, der Opfernde könne in Folge der Liebe, welche die Götter mit ihren Geschöpfen verknüpfe, seine Einigung mit den schöpferischen Ursachen durch Vermittlung solcher Dinge bewirken, welche die Natur jener Ursachen rein darstellen, und er könne vermöge dieses geheimnissvollen Zusammenhangs jene Ursachen selbst, bald in

1) I, 15, S. 46, 15 ff. s. o. 761, 2. Weiteres über das Gebet I, 12. V, 26. In der letzteren Stelle werden drei Stufen des Gebets unterschieden, in beiden wird seine Bedeutung zunächst in seiner Wirkung auf die menschliche Seele gesucht, die aber freilich zugleich das Mittel zu übernatürlicher Erleuchtung sein soll. Von den höchsten göttlichen Wesen (dem *πρῶτον νοοῦν* und *πρῶτον νοητὸν*) sagt unsere Schrift VIII, 3, S. 263 mit Apollonius und Porphyry (s. o. 160, 1. 722, u.): *διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται*.

2) Von der Weissagung und Inspiration, ihrem Wesen, ihren Urhebern und ihren Arten, handelt das ganze dritte Buch; zu dem obigen vgl. man besonders III, 3. 17 und X, 4.

grösserem bald in geringerem Umfang, zu seinem Besten in Bewegung setzen¹⁾). Die Nothwendigkeit der theurgischen Hilfsmittel beweist unser Verfasser theils im allgemeinen mit dem Satze²⁾), dass man zu den immateriellen Göttern nur durch Vermittlung der in der Materie wirkenden, zu den allgemeineren Kräften nur von den besonderen aus gelangen könne; theils beruft er sich dafür, wie so viele von seinen christlichen Nachfolgern, auf die Bedürfnisse unserer sinnlichen Natur, wenn er sagt: die körperlose Seele, oder diejenige, welche sich von jeder sinnlichen Neigung befreit hätte, könnte mit den unsichtbaren Göttern in rein geistiger Weise verkehren; wer dagegen von körperlichen Neigungen und Bedürfnissen nicht frei sei, der müsse sich mit Hülfe des Sinnlichen an die Götter wenden, und durch die sichtbaren Götter zu den unsichtbaren aufsteigen³⁾). Dass auch materielle Dinge diesen Dienst leisten können, wird aus ihrem Zusammenhang mit dem Immateriellen bewiesen: da in allem Körperlichen unkörperliche Kräfte wirksam sind, so ist auch das Körperliche ein geeignetes Organ für die Aufnahme des Göttlichen; indem die theurgische Kunst die Stoffe erkennt, welche den Göttern überhaupt und jedem Gott im besondern verwandt sind, zeigt sie uns die Mittel, zur Gemeinschaft mit denselben zu gelangen⁴⁾). Eben diess ist auch der Grund warum sich der Mensch im Verkehr mit der Gottheit gewisser materieller Verunreinigungen enthalten muss (VI, 1 f.) Wie es sich freilich mit allen diesen Dingen verhält, das kann keine menschliche Weisheit, sondern nur die göttliche Offenbarung bestimmen: die göttliche Wirkung muss dem menschlichen Willen zuvorkommen, die Götter müssen den Theurgen durch ihre Gnade erleuchten | (I, 12), sie sind es, welche die priesterlichen Gebetsformeln geoffenbart (I, 15), welche die höhere theurgische Kunst mitgetheilt (IV, 2), welche die Opfer und Gottesdienste gestiftet haben (V, 25); als die Träger und Ausleger dieser höheren Offenbarung be-

1) V, 9 f.; das fünfte Buch ist ganz den Opfern gewidmet.

2) V, 14. 21. X, 6.

3) V, 15—20.

4) V, 23 f. vgl. VI, 3 u. a. St.

sitzen die Priester und die Theurgen eine Heiligkeit, die sie in den Augen unsers Verfassers hoch über die Philosophen hinaushebt¹⁾; die unverfälschte Bewahrung der ursprünglichen Offenbarungen ist es, worauf in der Religion alles ankommt (VII, 5). Unsere Schrift erklärt sich daher (ebd.) auf's stärkste gegen die religiöse Zweifel- und Neuerungs-sucht der Griechen, der keine Ueberlieferung heilig sei; weit frömmere und gottgefälliger sind ihrer Meinung nach die Barbaren, unter denen sie namentlich die Chaldäer²⁾, nächst diesen die ägyptischen Priester³⁾, als die treuen Bewahrer der heiligen Geheimnisse rühmend hervorhebt.

Man sollte glauben, einem Theologen von diesen Grundsätzen hätte kaum irgend etwas in dem ganzen Gebiete des heidnischen Aberglaubens zum Anstoss reichen können. Doch haben wir schon gehört, dass unser Verfasser falsche Theophanien von den wahren unterscheidet. In ähnlicher Weise erklärt er sich über einige andere verwandte Gegenstände. Er missbilligt das Gaukelspiel, welches die Zauberkünstler jener Zeit trieben, indem sie Göttergestalten erscheinen liessen⁴⁾, er bestreitet überhaupt die verschiedenen Formen der ungöttlichen Weissagung und der falschen Magie auf's eifrigste. Aber statt diese Erscheinungen aus menschlichem Betrug herzuleiten, erklärt er in der Regel böse Geister für ihre Urheber⁵⁾; dieselbe Voraussetzung dient ihm aber auch wieder zur Rechtfertigung abergläubischer Gebräuche, wenn er die Drohungen, welche von Theurgen gegen Götter

1) II, 11. VI, 6. X, 1.

2) VI, 7 Schl. VII, 4. I, 1. S. 4. I, 2 Anf., wozu die Nachweisungen über Jamblich's chaldäische Theologie S. 739 u. zu vergleichen sind.

3) VII, 4 ff. VIII, 1 ff. u. 5.

4) III, 28 ff., wo es sich aber nicht um die Götterbilder (*εἰδωλά*), sondern um angebliche Erscheinungen göttlicher Gestalten (*εἰδωλά*) im Weihrauch handelt (vgl. c. 29, S. 172, 2 ff. c. 30, S. 173, 16 f.), wo daher HARLESS a. a. O. S. 2 ohne Grund einen Widerspruch mit Jamblich's Ansichten über die Götterbilder findet.

5) III, 13. 31. IV, 7. 18; milder urtheilt der Verfasser VI, 3 über die Weissagung aus den Eingeweiden, doch stellt er auch sie weit unter die göttliche Weissagung, indem er sie auf Dämonen geringeren Rangs zurückführt. Auch die Astrologie (I, 18. IX, 1 ff.) verwirft er nicht, aber er legt ihr keinen grossen Werth bei.

ausgestossen wurden, auf die vernunftlosen Dämonen gemünzt sein lässt (IV, 1 f. VI, 5). Dass den bösen Geistern jener Einfluss verstattet ist, wird IV, 4 ff. ausführlich gerechtfertigt.

Was sich aus der Schrift von den Mysterien über die Geistesrichtung der syrischen Schule abnehmen lässt, das wird uns auch durch alle anderen Nachrichten bestätigt. Der bedeutendste von Jamblich's Schülern scheint Theodorus von Asine¹⁾ gewesen zu sein; wenigstens sind uns von keinem andern so viele wissenschaftliche Bestimmungen überliefert; aber was wir von ihm hören zeigt uns doch nur einen schwerfälligen, in trüber Scholastik mühselig arbeitenden Denker. Einestheils wird er mit Amelius und Numenins zusammengestellt²⁾, andererseits bildet er den Uebergang von Jamblich zu Proklus, der desshalb auch nie anders als mit der grössten Hochachtung von ihm redet³⁾. | Wenn schon Jamblich die Glieder der intelligibeln Welt nach Zahlenverhältnissen zu ordnen versucht hatte, so bringt sie Theodor, im übrigen mit Jamblich einverstanden, in ein durchgeführtes

1) Ὁ Ἀσιναιὸς, ὁ ἐκ τῆς Ἀσίης φιλόσοφος, nennt ihn PROKL. in Tim. 187 B. 225 A u. δ.; ob aber das argolische, das lakonische, oder das messenische Asine sein Geburtsort war, wird nicht angegeben. Nach DAMASC. v. Isid. 126 war er Porphyry's Schüler, und dieser hatte ihn zu der einfachen Lebensweise und der geschlechtlichen Enthaltbarkeit angeleitet, der er sein Leben lang treu geblieben sei. Da ihn aber PROKL. in Tim. 94 E. 184 A. 206 B (womit ebd. 226 B nicht streitet) sehr bestimmt für jünger erklärt, als Jamblich, so müssen wir annehmen, er sei erst in Porphyry's letzten Lebensjahren mit diesem Philosophen bekannt geworden und nach seinem Tod in Jamblich's Schule übergegangen, in der wir auch wirklich (b. EUNAP. S. 12) einen Griechen Theodor als κατ' ἀρετὴν ὑπερέχων genannt finden. Von seinen Schriften kennen wir die Erklärung des Timäus aus den vielen Anführungen bei Proklus; die des Phädo aus Olympiod. in Phäd. ed. FINCKE. S. 159, Nr. 38; die Schrift π. ὀνομάτων aus PROKL. Plat. Theol. S. 215 m; auf einen Commentar zu den Kategorien lässt AMMON. in Anal. pri. I, 9, doch nicht sicher, schliessen. Eine psychologische Abhandlung ist S. 727, 4 besprochen.

2) PROKL. a. a. O. 4 E. 94 E. 225 A. 226 B.

3) Er nennt ihn ὁ μέγας a. a. O. 65 E. 308 C, in Remp. I, 253, 1. 255, 25 Kr. ὁ θαυμαστός in Tim. 98 B u. δ., ὁ γενναῖος 183 E; Theol. Plat. I, 1 med. stellt er ihn mit Plotin, Porphyry und Jamblich zusammen.

Triadensystem¹⁾, das aber freilich, auch abgesehen von der theilweisen Dunkelheit der Berichte, nicht sehr durchsichtig erscheint, und von der dialektischen Kunst eines Proklus weit abliegt. Das Grundschema seines Systems bildet die plotinische Stufenreihe des Ersten, des Nus und der Seele²⁾; indem er nun aber das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltete, ergaben sich ihm fünf Stufen, aus denen sich der weitere Schematismus durch fortgesetzte Dreitheilung entwickelt: das Urwesen, das Intelligible, das Intellektuelle, das Demiurgische und das Psychische. Das Erste bezeichnete er mit Jamblich nicht bloß als das Unaussprechliche, sondern auch als die Ursache des Guten, ohne doch darum das Gute selbst als ein zweites Urwesen von ihm zu unterscheiden³⁾. Diesem zunächst stellte er die intelligible Trias, welche er das $\xi\nu$ nannte, indem er die drei Laute dieses Wortes, seiner mystischen Liebhaberei gemäss, ihren drei Gliedern verglich⁴⁾; ob und wie er diese näher bestimmte, wissen wir nicht. Die intellektuelle Trias ist das Sein, welches dem Seienden, das Denken, welches dem Nus, das Leben ($\zeta\eta\nu$), welches der Belebtheit ($\zeta\omega\eta$) vorangeht⁵⁾. Die demiurgische Trias ist das Seiende, der Nus und ein drittes, das Theodor die Quelle der Seelen ($\tau\eta\nu\ \pi\eta\gamma\eta\nu\ \tau\omega\nu\ \psi\upsilon\chi\omega\nu$) nannte⁶⁾; indem er jedes von diesen drei Gliedern wieder in ein erstes, mittleres und letztes theilte, gewann er drei demiurgische Triaden; das letzte Glied in jeder von diesen drei Triaden nannte er das $\alpha\nu\tau\omicron\zeta\eta\omega\nu$ ⁷⁾. In derselben Art unterschied er auch drei Seelen

1) $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \epsilon\lambda\omega\theta\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\delta\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$ sagt PROKL. in Tim. 297 C.

2) PROKL. a. a. O. 308 C; dem Ersten schrieb er das $\acute{\alpha}\varphi'\ \omicron\upsilon$ und $\epsilon\varphi'\ \omicron$ zu, dem Nus das $\delta\iota'\ \omicron$ und $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \omicron$, der Seele das $\psi\varphi'\ \omicron\upsilon$ und $\kappa\alpha\theta'\ \omicron$.

3) A. a. O. 225 A f.

4) A. a. O. 225 B, wozu m. vgl. was S. 747, 3 über Jamblich's Lehre von der Einheit der intelligibeln Trias ($\tau\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \tau\rho\acute{\iota}\alpha\delta\omicron\varsigma\ \xi\nu$) beigebracht wurde.

5) A. a. O.

6) A. a. O. 225 B. 258 D; das erste Glied nannte Theod. (ebd. 94 E) auch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$, das zweite die $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$. Dieselben scheinen mit dem doppelten Nus, dem aus dem allgemeinen und dem aus dem Getheilten bestehenden, gemeint zu sein, von dem er nach den S. 785, 3 angeführten Stellen gesprochen hatte.

7) Ebdas. 98 E. 130 B.

die ursprüngliche, die aus dieser hervorgegangene allgemeine Seele, welche nicht mehr ebenso ungetheilt sein sollte, wie die erste, und als das dritte die schlechthin getheilte Seele, oder die Weltseele¹⁾; die letztere nannte er auch das Verhängniss, und als ihren Leib bezeichnete er die Natur²⁾. Die erste Seele sollte vorherrschend von dem ersten, die zweite von dem zweiten, die dritte von dem dritten Glied der demiurgischen Trias erzeugt sein; sofern aber dieses nur das Produkt der zwei ersteren ist, konnte er auch sagen, die Seele überhaupt sei aus dem Seienden und dem Nus, oder wie er diess auch ausdrückt, sie sei aus dem doppelten Nus, dem ungetheilten und dem getheilten, entsprungen³⁾. Ueber die harmonischen Verhältnisse der Seele⁴⁾, über die Bedeutung der Buchstaben, aus denen das Wort $\psi\upsilon\chi\eta$ besteht⁵⁾, über die Zahlen der vier Elemente⁶⁾ hatte Theodor mit scholastischer Gründlichkeit und Weitschweifigkeit⁷⁾ gehandelt. Proklus findet diese Spekulationen, in welchen Theodor einem Numenius und Amelius folgte, welche aber selbst einem Jamblich zu weit giengen⁸⁾, mehr sinnreich, als richtig⁹⁾; auf uns machen sie vor allem den Eindruck des Kindischen; und nicht viel besser ist, was Theodor über die Beziehung der Winkel und Seiten des Dreiecks zu zwei Klassen von Göttern¹⁰⁾, und über | das Verhältniss der ver-

1) A. a. O. 206 B f., wo auch die platonische Darstellung in diesem Sinn gedeutet wird; 225 B. Vgl. hiez u., was S. 750 f. über Jamblich mitgetheilt ist.

2) A. a. O. 322 E. 320 D.

3) A. a. O. 225 B f. 206 C. 187 B. 129 E.

4) A. a. O. 206 C — 207 A.

5) A. a. O. 225 C — 226 A.

6) Ebd. 206 D f.

7) $\text{Ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος}$ (schliesst PROKL. 226 B seinen langen Bericht über den zweiten der obengenannten Punkte) $\text{τοιαῦτα ἅττα φιλοσοφεῖ περὶ τούτων . . . ὡς ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραθέσθαι.}$

8) Vgl. S. 692, 3 g. E.

9) A. a. O. 207 A aus Anlass der Erörterung über die harmonischen Zahlen der platonischen Psychogonie.

10) PROKL. in Eucl. 130, 14 Friedl.: Der Asinäer habe mit den Seiten des demiurgischen Dreiecks die Gottheiten zusammengestellt, welche den

schiedenen Planeten ¹⁾ zu den drei Gliedern der demiurgischen Trias lehrte. Gleiches Wesens mit der Weltseele ist die Seele des Menschen ²⁾; sie hat alle Ideen in sich ³⁾, und ihrem höchsten Bestandtheil nach ist sie, wie Theodor mit Plotin, im Gegensatz gegen seine beiden Lehrer, behauptete, leidenslos und ununterbrochen thätig ⁴⁾. Zur Religion verhielt sich Theodor ähnlich, wie Jamblich, so viel sich wenigstens aus den Anführungen des PROKLUS über seine Ansicht von den untergeordneten Göttern ⁵⁾, über die Deutung einzelner Göttergestalten ⁶⁾ und über das Gebet ⁷⁾ abnehmen lässt. Das eigenthümlichste und das allein bedeutende in seiner Lehre ist ohne Zweifel das Triadensystem, durch welches er der nächste Vorläufer des Proklus geworden ist, aber das Systematische, was er anstrebt, wird bei ihm zu einem so

Hervorgang (des niedrigeren aus dem höheren), mit den Winkeln die, welche die Zusammenfassung des hervorgegangenen zur Einheit bewirken.

1) PROKL. in Tim. 258 D f. (denn auf die demiurgische, nicht auf die intellektuelle Trias, wird sich die Stelle doch wohl beziehen). Theodor folgte hier allerdings dem Vorgang Porphyrs; s. o. 705, 1.

2) Ebdas. 314 E. PROKLUS tadelt diese „Grosssprecherei“.

3) NEMES. nat. hom. S. 51 (117 M. s. o. S. 768, 5) erwähnt von Theodor eine Schrift: *ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἔσται*. In dieser Schrift hatte derselbe, mit Kronius und Porphyrs, behauptet, dass auch die Thiere Vernunft haben.

4) PROKL. a. a. O. 341 D. Sonst kennen wir noch durch PROKL. in Remp. I, 258—255 Kr. aus einer psychologischen Erörterung Theodor's, von der wir aber nicht erfahren, wo sie stand, fünf Beweise für die sokratisch-platonische Behauptung, dass die Frauen in ihrer ethischen Beanlagung den Männern gleichstehen.

5) In Tim. 787 A. Theod. unterscheidet hier an den sichtbaren Göttern ihr körperloses Wesen und ihre Beziehung zu einem Körper; nach jener Seite sollen sie Götter, nach dieser Dämonen genannt werden.

6) A. a. O. 292 C über Uranos und Gaea, 298 F über Okeanos und Thetys, 296 C über Kronos, Rhea und Phorkys, 297 C über Zeus und Here. Die letzteren werden auf Theile der Weltseele bezogen, die übrigen Deutungen sind zu verwickelt und undurchsichtig, um hier mitgetheilt zu werden.

7) PROKL. in Tim. 65 E: *πάντα γὰρ εὐχεται, πλὴν τοῦ πρώτου, φησὶν ὁ μέγας Θεόδωρος*. Diess weist auf die Ansicht, dass das Gebet die allgemeine Bedingung für die Vermittlung des Zusammenhangs zwischen dem höheren und dem niedrigeren sei, womit eine magische Auffassung desselben von selbst gegeben war.

trockenen Formalismus, und das einzelne seiner Lehren ist so willkürlich und phantastisch, | dass wir dem bewundernden Urtheil des Proklus über ihn entfernt nicht beitreten können.

Die übrigen Männer aus Jamblich's Schule scheinen aber allerdings als Philosophen noch geringere Bedeutung gehabt zu haben, wie denn auch ihre Schriften den Späteren nur wenig Anlass geboten haben, sie zu nennen. Einer seiner angesehensten Schüler war der Kappadocier Aedesius, welcher nach seinem Tode die Leitung der Schule übernahm¹⁾; aber so hoch er auch von Eunapius gepriesen wird: worin seine Leistungen eigentlich bestanden, erfahren wir nicht, und schon der Umstand, dass ausser Eunapius niemand seiner erwähnt, muss Bedenken erwecken. Er hatte wohl keine Schriften hinterlassen; und so ist denn über seine Geistesrichtung kaum etwas überliefert, als dass ihm das enthusiastische in Jamblich's Wesen verhältnissmässig fremd blieb²⁾. Sein Mitschüler Sopater, der am Hofe Constantin's I. Einfluss gewonnen hatte, der aber schliesslich auf Befehl dieses Fürsten, sei es wegen der Zauberkünste, deren er beschuldigt wurde, oder wegen seiner Feindseligkeit gegen die neue Reichsreligion, hingerichtet wurde³⁾, ist uns im übrigen | gleich-

1) Ueber ihn EUNAP. v. Soph. Jambl. S. 13. Aedes. S. 19—21. 26 f. Max. S. 48 f. Prisc. S. 65 f. Aedesius stammte hienach aus Kappadocien, sollte sich erst zum Kaufmann ausbilden, ergab sich aber statt dessen der Philosophie, in der Jamblich sein Lehrer wurde; nach Jamblich's Tod wollte er sich (angeblich in Folge eines Orakels) auf's Land zurückziehen, wurde aber von seinen Schülern genöthigt, sich ihrem Unterricht zu widmen, gründete in Pergamum eine vielbesuchte Schule, deren Ruhm, wie Eunap. versichert, bis an die Sterne reichte, und starb hochbetagt, wohl um 360. Sein Charakter zeichnete sich durch Milde und Freundlichkeit aus.

2) EUNAP. S. 20: er sei *μικρὸν ἀποδόν Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα γὰρ εἰς θεῖασμόν Ἰαμβλίχου φέρεται*. Eunap. meint zwar, es wäre möglich, dass er seine höhere Begabung nur geheimgehalten habe, diess ist aber kaum wahrscheinlich. Der Gebrauch von Traumorakeln mit vorangehendem Gebet (S. 27) steht hiemit nicht (wie Brucker II, 272 glaubt) im Widerspruch; diese sind etwas anderes, als Göttererscheinungen in wachem Zustand oder gar die mystische Einigung mit dem Urwesen.

3) M. s. darüber einerseits EUNAP. a. a. O. S. 21 ff., andererseits Sozom. h. eccles. I, 5. Zosimus II, 40. Suid. Σωπ. und was S. 737 m. bemerkt ist. Seine Heimath war nach EUNAP. S. 12 Syrien, und näher (Suid.) Apamea.

falls nicht genauer bekannt: sein Talent wird gepriesen¹⁾, eine Schrift von ihm genannt²⁾, aber über ihren Inhalt sind wir nicht näher unterrichtet, und ihm selbst scheint der Einfluss am kaiserlichen Hof, den er zum Vorthail des alten Glaubens auszubeuten hoffte, die Hauptsache gewesen zu sein³⁾. Von einigen anderen Schülern Jamblich's⁴⁾ wissen wir noch weniger, was der Erwähnung werth wäre. Unter den Schülern des Aedesius verfolgte Eusebius eine nüchternere und wissenschaftlichere Richtung⁵⁾; die Theurgie, welche den

1) S. 12 nennt ihn EUNAP. einen *ἀνὴρ εἰπεῖν τε καὶ γράψαι δεινότερος* und S. 21: *ὁ πάντων δεινότερος*.

2) *Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων*. SUID.

3) Nach Jamblich's Tod, sagt EUNAP. S. 21, sei er sofort an den kaiserlichen Hof geeilt, *ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασιν τε καὶ φορὰν τυραννήσων καὶ μεταστήσων τῷ λόγῳ*. Die letzteren Worte lassen erkennen, und alle andern Nachrichten weisen darauf hin, dass es sich hiebei wesentlich darum handelte, Constantin von seiner Vorliebe für's Christenthum abzubringen. Sopater scheint auch eine Zeit lang grossen Einfluss besessen zu haben, wenn auch Eunapius denselben ohne Zweifel stark übertreibt. Manche wollten wissen, Constantin habe sich bei der Gründung Konstantinopels der magischen Künste Sopater's bedient (JOH. LYD. De mens. IV, 2. S. 57).

4) Dem Kappadocier Eustathius und dem Hellenen Euphrasius (EUNAP. S. 12). Von dem letzteren nennt Eun. eben nur den Namen: über Eustathius, dessen Gattin Sopatra und ihren Sohn Antoninus, der an der kanobischen Nilmündung eine vielbesuchte Schule errichtete und ein hohes Alter erreichte, gibt er zwar S. 28—46 einen höchst wortreichen, mit abgeschmackten Wundern angefüllten, vergötternden Bericht; aber von ihren philosophischen Leistungen ist daraus nichts zu ersehen. Eustathius ist wohl derselbe, dessen Commentar (*ὑπόμνημα*) zu den Kategorien ELIAS (nach früherer Annahme: DAVID) in Categ. (Comm. in Arist. XVIII) 129, 10. 156, 32 nennt; seiner Sendung zu den Persern erwähnt AMMIAN. MARC. XVII, 5, 15. c. 15; LIBANIUS' 123ster und JULIAN'S 83ster Brief sind an ihn gerichtet. Einen weiteren, sonst unbekannten Schüler Jamblich's, Hierius, nennt AMMON. Anal. pri. 81, 16 als Lehrer des Maximus, zunächst in der Logik.

5) Es erhellt diess, ausser dem sogleich weiter anzuführenden, namentlich aus EUNAP. Max. S. 49: *Εὐσέβιος δὲ παρόντος μὲν Μαξίμου τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου καὶ τὰς διαλεκτικὰς μηχανὰς καὶ πλοκάς ὑπέφευγε, ἀπόντος δέ, ὥσπερ ἱλιακοῦ φέγγους (sc. ἀπόντος) ἀστήρ, ἀπέλαμπε*. Jene dialektischen Erörterungen, mit denen er in Gegenwart des Maximus nicht aufzutreten wagte, jene Beweisführungen, welche dieser verschmähte (s. u.), sind gerade das, um was es ihm zu thun war. Sonst

meisten der | damaligen Philosophen für den wichtigsten Bestandtheil der höheren Weisheit galt, erklärte er geradezu für ein werthloses Gaukelspiel¹⁾. Aber er stand mit dieser Denkweise sehr vereinzelt; das grosse Wort führte in der Schule jener Maximus, dessen masslosem Streben die Theurgie viel besser zusagte, als die Philosophie²⁾, und der

erfahren wir aber über Eus. nichts, als dass er aus Myndos in Karien gebürtig war (EUNAP. S. 48). Die zahlreichen Bruchstücke aus *Εἰσέβιος*, welche Stob. Ekl. II, 412 f. und an vielen Stellen des Florilegiums (s. d. Register) mittheilt, gehören schwerlich unserem Eusebius; denn theils enthalten diese Ausführungen moralischer Gemeinplätze, die übrigens ihrem Inhalt nach ganz löblich sind, keine Spur von Neuplatonismus, theils weist die jonische Sprache, deren sie sich bedienen, die aber damals in Schriften längst ausser Gebrauch war, darauf hin, dass sie ähnlich, wie die dorisch geschriebenen pseudopythagoreischen Schriften, aus einer viel älteren Zeit herkommen wollten, und dass der Name ihres angeblichen Verfassers erdichtet ist.

1) EUNAP. MAX. S. 48: Als Julian zuerst mit Aedesius bekannt wurde, wies ihn dieser, weil er selbst schon altersschwach war, an diejenigen von seinen Schülern, die gerade anwesend waren, Eusebius und Chrysanthius. Der letztere nun sei mit Maximus einverstanden gewesen (s. u.); Eusebius dagegen habe dialektische Vorträge gehalten, und *μετὰ τὴν ἐξήγησιν* (wohl eine Erklärung logischer Schriften des Aristoteles) beigelegt: *ὡς ταῦτα ἐλητὰ ὄντα* (das wahre, wesentliche), *αἱ δὲ τὴν αἰσθησὶν ἀπατῶσαι μαγανείαι καὶ γοητεύουσαι θαυματοποιῶν ἔργα καὶ πρὸς ὑλικὰς τινας δυνάμεις παραπαύοντων καὶ μεμηρότων*. Auf weiteres Befragen habe er dann Julian einen Beweis von der magischen Kunst des Maximus erzählt, der allerdings auffallend genug lautet (er habe bewirkt, dass das Bild der Hekate lachte und die Lampen im Tempel sich von selbst entzündeten), den aber auch Eusebius, nach der Darstellung des Eunapius, weder bezweifelte noch natürlich erklärte, sondern nur aus gewöhnlicher Zauberei, aus der Wirkung niedrigerer Dämonen (der *ὑλικαὶ δυνάμεις*) herleitet. Die Warnung jedoch: *ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκείνον θαυμαποιὸν πρὸς τὸ παρὸν καταπλεγέντες ἀνεχωρήσαμεν· σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσης, ὥσπερ οὐδὲ ἐγώ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων* — diese Warnung half bei dem „*θειότατος Ἰουλιανὸς*“ so wenig, dass er den Eusebius sofort verliess, um sich Maximus ganz hinzugeben.

2) Bei EUNAP. S. 50 sagt Eusebius von ihm: *Μάξιμός τις ἐστὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπεπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ὑπεροχὴν καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξεων, ἐπὶ μανίας τινὰς ὀρμήσας καὶ δραμὼν, συνεκάλεσεν ἡμᾶς u. s. w.* (es folgt die vor. Anm. berührte Erzählung). Eine weitere Probe von der theurgischen Kunst des Maximus gibt EUNAP. S. 38 f. Er war es, der zusammen mit Chrysanthius den Julian in die Geheimnisse der hellenischen Religion, der

denn auch schliesslich ein Opfer seines | Ehrgeizes wurde, nachdem er an Julian's Hof eine glänzende Rolle gespielt hatte¹⁾. Mit Maximus war Chrysanthius einverstanden²⁾, wenn er auch in seinem persönlichen Verhalten der | Selbstüberhebung fremd blieb, die jenem verderblich wurde³⁾; und

neuplatonischen Theologie und der Theurgie einführte (a. a. O. 51 f.). Von seiner gewaltsamen, zur Selbstüberhebung geneigten Natur zeugt auch sein Grundsatz (EUN. S. 54. 109): wenn die Götter keine günstigen Zeichen schicken, müsse man nicht nachlassen, bis ihnen bessere abgezwungen seien. Dass er sich nicht auf die Theurgie beschränkte, lässt sich allerdings zum Voraus annehmen; und so erfahren wir denn von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit wenigstens durch die Angabe (AMMON. zu Anal. pri. 31, 15 ff., nach ihm der Ungenannte Schol. in Ar. 156 b 49), er habe mit Boëthius, Jamblich und Porphyry die Schlüsse der zweiten und dritten Figur für vollkommene Schlüsse erklärt, und sei darüber mit Themistius in einen Streit gerathen, den Julian als Schiedsrichter zu seinen Gunsten entschieden habe.

1) Was EUNAP. S. 46 ff. ausser dem angeführten noch weiter mittheilt, ist im wesentlichen dieses: er stammte aus einer angesehenen und reichen Familie in Smyrna (letzteres nach v. Nymphid. S. 101). Ein Mann von imponirender Persönlichkeit, und einer von den älteren Schülern des Aedesius (vor oder neben dem er auch den S. 788, 4 Schl. genannten Hierius gehört haben mag, als dessen Schüler ihn AMMON. a. a. O. bezeichnet), gewann er den grössten Einfluss auf Julian, der ihm die höchste Verehrung zollte (vgl. seine epist. 15. 16. 38. 39), und ihn unmittelbar nach seiner Thronbesteigung an seinen Hof berief (S. 54 f. 109). Er folgte dem Ruf trotz der ungünstigen Vorzeichen, und gewann auch am Hof eine sehr einflussreiche und glänzende Stellung, in welcher er sich aber, wie selbst Eumapius zu melden nicht umhin kann, durch Prunksucht und Hochmuth sehr unbeliebt machte. Nach Julian's Tod gefangen genommen, war er längere Zeit schweren Misshandlungen ausgesetzt, hatte aber nicht den Muth, dem Beispiel seiner Gattin zu folgen, die sich auf seine Bitte für sie beide Gift verschafft und es ihm zugetrunken hatte (S. 59). Nachdem er durch den Einfluss seines Verehrers Klearchus befreit und auf's neue an den Hof gezogen worden war, wurde er unter Valens (um 370) in eine Anklage wegen unerlaubter Künste verwickelt und getödtet. — Neben ihm nennt EUNAP. S. 101. 47 seinen Bruder Claudianus, der in Alexandria lehrte, φιλοσοφῶν καὶ αὐτὸς ἄριστα, also auch in Jamblich's Sinn.

2) EUNAP. S. 49: ἦν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμονύχως Μαξίμῳ τὰ περὶ θειασμὸν συνεργοῦσιν, wozu das unmittelbar folgende einen Beleg gibt. Weiter vgl. m., was S. 109. 116 über seine Weissagungskunst berichtet wird.

3) Als er von Julian an seinen Hof berufen wurde, weigerte er sich, angeblich wegen der ungünstigen Götterzeichen, diesem Rufe zu folgen, und blieb dieser Weigerung treu, so viele Mühe sich der Kaiser auch gab, ihn

die gleiche Denkweise bei Priscus anzunehmen, welcher ebenfalls zu den ausgezeichnetsten Schülern des Aedesius gerechnet wird¹⁾, gibt uns die ganze Schilderung dieses Mannes bei EUNAPIUS²⁾ ein genügendes Recht. Aus der Schule des Chrysanthius gieng mit andern³⁾ Eunapius, der Geschichtschreiber der Partei, hervor⁴⁾; | aber die eitle

davon abzubringen (EUNAP. S. 54. 109 f. Sonst erfahren wir über Chrysanthius (aus EUN. Chrysanth. S. 107 ff. vgl. S. 13. 48 f.), dass er aus Sardes gebürtig und von edler Abkunft war; dass er von Hause aus wohlhabend, später in dürftigen Verhältnissen lebte (vgl. S. 113 mit S. 107); dass er den Aedesius zum Lehrer hatte, und sich unter seiner Leitung mit grossem Fleisse der platonischen und aristotelischen, noch eifriger aber der pythagoreischen Philosophie und dem mit ihr verbundenen theurgischen und mystischen Wesen ergab; dass ihn Julian zum Oberpriester von Lydien machte, dass ihn aber die vorsichtige Führung dieses Amtes auch nach Julian's Tod vor Verfolgung schützte; dass er endlich mehr als achtzigjährig starb. Sein anspruchsloser, wohlwollender, liebenswürdiger Charakter, seine philosophische Heiterkeit, sein anregender Unterricht werden von Eunapius gerühmt. Von den zahlreichen Schriften, deren derselbe S. 113 erwähnt, fehlt jede weitere Spur.

1) A. a. O. S. 48 f. Er wird hier *Θεσπρωτὸς ἢ Μολοττὸς* genannt und es wird seiner Abreise nach Griechenland erwähnt, wo wir ihn auch später (S. 56 f. 67) treffen.

2) Eun. Prisc. S. 65 ff. Dieser Schilderung gemäss umgab sich Priscus mit einer feierlichen, schweigsamen Würde, er hütete die Lehren der Schule wie einen Schatz, und ergieng sich in herbem Tadel über Aedesius, als einen *προδοτὴν τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος*, einen *ἄνθρωπον λογάρια εἰδότα, κρείττονα μὲν πρὸς ψυχῆς ἀναγωγῇ, οὐ φυλαττόμενα δὲ ἐπὶ τῶν ἔργων*, war überhaupt kein Freund der *διαλέξεις*. Schon diese Geheimnisskrämerei lässt in ihm einen Menschen vermuthen, dem die theologische Mystik und die Theurgie weit über die Philosophie gieng. Auch er folgte einem Rufe Julian's (von dem ep. S. 73 zu vergleichen ist) an den Hof; da er sich aber der Ueberhebung eines Maximus enthalten hatte, blieb er nach dem Tode seines Beschützers unbehelligt (S. 57 f.). Er wurde über 90 Jahre alt, und starb um die Zeit, in welcher Griechenland durch die Gothen verwüstet wurde, also um 396/8 (S. 67).

3) Von denen EUNAP. S. 120 den Epigonus aus Lacedämon und Veronicianus aus Sardes nennt.

4) M. vgl. über sein Verhältniss zu Chrysanthius, das er öfters berührt, namentlich S. 107. 114. 20. 56. Aus Sardes gebürtig (Phot. Cod. 77, S. 54 a 4), und mit der Frau des Chrysanthius verwandt, war er von diesem schon als Knabe unterrichtet worden; in seinem 16ten Jahr gieng er nach Athen, um den Rhetor Proäresius zu hören (v. Proäres. S. 74 ff. 92), kehrte dann aber wieder zu Chrysanthius zurück, welcher sich mit der Liebe eines Vaters

Geschwätzigkeit, die Gehalt- und Geschmacklosigkeit dieses Schriftstellers, seine Wundersucht und seine grenzenlose Vergötterung der eigenen Parteigenossen sind nicht geeignet, uns von der geistigen Bedeutung des Kreises, dem er angehörte, und des Lehrers, dessen Lieblingsschüler er war, eine hohe Meinung beizubringen. Eben dieser Kreis war es aber auch, durch welchen Julianus für die Philosophie und den alten Glauben gewonnen wurde; und da er von Anfang an bei den Philosophen nicht sowohl Wissenschaft, als Anleitung zum Verkehr mit den Göttern gesucht hatte¹⁾, liess sich um so weniger erwarten, dass die philosophischen Liebhabereien des enthusiastischen Fürsten zu einer eigenen Leistung von einiger Erheblichkeit führen werden. Es findet sich auch wirklich in seinen Schriften, so weit dieselben philosophische Gegenstände berühren, durchaus nichts, was er nicht von Jamblich und anderen Vorgängern entlehnt hätte²⁾. Auch

seiner Ausbildung widmete. Ausser den noch vorhandenen Biographien verfasste er eine Chronik, welche von der Regierung des Claudius bis auf die Zeit der Absetzung des Chrysostomus (404) reichte (Phot. a. a. O. S. 53); ihre zahlreichen Bruchstücke bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. IV, 7 ff. Seine Geburt wird nach v. soph. 92. 58 in's Jahr 346 oder 347 zu setzen sein; sein Tod fällt nach 414, da er in seiner Chronik Fr. 87 die mit diesem Jahr beginnende Regierung der Pulcheria berührt. Ausführlicheres über ihn bei BAUCKER Hist. phil. II, 303 ff. MÜLLER a. a. O.

1) Vgl. S. 789, 1 Schl.

2) Es gehören hieher besonders die 4te, 5te, 6te und 7te von seinen Reden, deren schon S. 754. 741, 1 und 1. Abth. 775, 2^e gedacht wurde, ep. 51, S. 97, und was Julian bei CYRILL. c. Julian. IV, 115 f. für die Annahme von Volksgöttern, ebd. VI, 200. VII, 235 über Asklepios und andere Götter bemerkt. Weiter kann ich Julian's Ansichten hier nicht verfolgen; noch weniger ist hier der Ort, von der Persönlichkeit dieses Kaisers, von seinen Bemühungen zur Wiederherstellung der alten Religionen, und von den Gründen zu sprechen, welche das Scheitern dieser Bemühungen herbeigeführt haben würden, wenn Julian auch länger regiert hätte, und nicht schon 363 im Kampfe gegen die Perser gefallen wäre. Das nähere darüber findet sich in jeder Darstellung der Kirchengeschichte, z. B. NEANDER I. Aufl. II a, 75—142. BAUR II, 17—43, und in den bekannten Werken von NEANDER (Julian d. Abtr.), STRAUSS (der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren; Ges. Schr. I, 175 ff.) u. a. Die Bruchstücke von Julian's Schrift gegen die Christen hat NEUMANN im Original und in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Näher kann ich hier auf die Litteratur über Julian nicht eingehen.

Sallust's Schrift „von den | Göttern und von der Welt“¹⁾ ist nur eine übersichtliche Zusammenstellung derjenigen Lehren, in welchen ein Philosoph aus Jamblich's Schule die geeignete Grundlage für die Wiederherstellung und Verbesserung der hellenischen Religion sehen mochte, ein vielleicht ausdrücklich im Dienste der julianischen Restauration geschriebener gemeinverständlicher Abriss der neuplatonischen Dogmatik, bei dem es aber nicht auf eigene wissenschaftliche Untersuchung abgesehen ist²⁾. Der berühmte Libanius |

1) Bei dem Sallustius, welchem dieses Buch in den Handschriften beigelegt wird, dachten manche an den 1. Abth. 776, 1⁸ besprochenen (von Suid. auch unter *Ἀθηνόδοτος* und *Ζήνων Ἀλεξ.* erwähnten) Philosophen. Allein dieser Sallust war kein Platoniker; er hatte sich vielmehr von Proklus getrennt, dem er auch seinen Freund Athenodor abwendig machte, ergab sich dem cynischen Leben, und stand (nach der Aeussierung bei Suid. S. 659 Bernh. zu schliessen) der Volkareligion in derselben freien Weise, wie die älteren Cyniker, entgegen. Ebenso wenig gibt der Inhalt des Buches Veranlassung, es mit J. Simon Ecole d'Alex. II, 587 der Schule des Proklus zuzuweisen: was es gibt, ist nur die Lehre Jamblich's, von den unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Proklus ist hier nichts zu finden. Wir werden vielmehr seinen Verfasser nur in dem Freunde Julian's finden können, dessen dieser ep. 17, S. 25 Heyl. erwähnt, dem er seine 4^{te} Rede gewidmet hat, und den er 361 zum *praefectus praetorio*, 363 zum Consul machte (AMMIAN. MARC. XXI, 8, 1. XXIII, 1, 1. Suid. *Σαλούστ.*); demselben, dessen Milde gegen die Christen THEODORET h. eccl. III; 11 rühmt. Kein anderer steckt wohl auch in dem *Σαλλούτιος* EUNAP. Max. S. 60. Man vgl. über ihn ORELLI in seiner Ausgabe der Schrift Sallust's S. 191 f.

2) Doch mag hier eine Uebersicht über den Inhalt der Schrift stehen, da sie immerhin als zusammenfassender Abriss ihren Werth hat. Nach einer kurzen Einleitung (c. 1) bespricht der Verfasser zunächst c. 2 die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit der Götter; er vertheidigt sodann c. 3 die mythischen Darstellungen, in denen sie ganz anders erscheinen, damit, dass sie doch alle wenigstens zum Glauben an das Dasein der Götter führen, während sie zugleich den einsichtigeren auch über das Wesen derselben Andeutungen geben, und gerade durch die ungereimten und unwürdigen Züge auf diesen tieferen Sinn hinweisen; und daran knüpft er c. 4 die Unterscheidung von theologischen, physischen, psychischen, hylischen und gemischten Mythen, d. h. von solchen, welche das Wesen der Götter beschreiben, solchen, die ihre Wirkungen in der Natur, solchen, die Thätigkeiten der Seele darstellen, solchen, die Elemente, Früchte und andere körperliche Dinge als Götter behandeln, und solchen, in denen diese verschiedenen Darstellungsweisen verbunden sind. Für alle diese Arten gibt er Beispiele aus der Mythologie. Es folgt c. 5 eine kurze Erörterung über die erste Ursache, das Gute; c. 6 handelt ganz in Jamblich's Sinn von den

ohnedem hat dem Neuplatonismus zwar einen Theil seiner Bildung zu verdanken, aber er selbst ist nicht sowohl Philo-

überweltlichen und innerweltlichen Göttern: jene die οὐρα, der ροῦς, die ψυχὴ mit den in ihnen enthaltenen Ordnungen, diese die 12 oberen Götter in vier Triaden, von denen aber jeder noch andere in sich enthält (z. B. Zeus den Dionysos, Apollo den Asklepios); ihnen gehören die zwölf Sphären der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, der sieben Planeten (von welchen die Saturnsphäre der Demeter zugewiesen wird) und des Aether's (Athene). Indem sich Sallust c. 7 zur Welt wendet, beweist er zunächst ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit; weiter leitet er (mit Plotin und Jamblich) die Kreisbewegung der himmlischen Körper davon her, dass sie den Nus nachahmen, wogegen die geradlinige Bewegung der elementarischen der der Seele entsprechen soll; er berührt die Unterschiede in der Bewegung der Himmelskörper, geht aber sofort c. 8 zu der Lehre vom Nus und der Seele über, indem er jenen (nach Jamblich) zwischen die οὐρα und die ψυχὴ stellt, den Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Seelen berührt, und etwas eingehender die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele beweist. Es folgt c. 9 ein Abschnitt über Vorsehung und Verhängniss, worin jene als die naturgemässe, durch kein Wollen und Bemühen bedingte Fürsorge der Götter für die Welt, dieses als die Wirkung der himmlischen Körper auf dieselbe definirt, eine Einwirkung des Verhängnisses auf die moralische Beschaffenheit des Menschen im Sinn der Astrologie abgewiesen, die τύχη als ἡ τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐλπίδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν gefasst wird. Hieran schliesst sich c. 10 eine Erörterung περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας nach dem Schema der vier stoisch-platonischen Haupttugenden; und da Tugend und Schlechtigkeit vom Zustand des Gemeinwesens abhängen, c. 11 eine Aufzählung der richtigen und verfehlten Verfassungen; jene: Königthum, Aristokratie, Timokratie, diese: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie (vgl. hiezu Bd. II a, 923 f. b, 709). C. 12 kommt Sallust auf die Frage: πότεν τὰ κακά; und er antwortet: das Uebel sei nichts positives (κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν), sondern es entstehe nur durch Abwesenheit des Guten; auch das moralische Uebel sei aber nicht aus einer φύσις κακῇ abzuleiten, sondern die Seele fehle δι' ἐφίεται ἀγαθοῦ, πλανᾶται δὲ περὶ τὸ ἀγαθόν, δι' οὗ μὴ πρώτη ἔστιν οὐρα; übrigens verleihen die Götter Hilfsmittel aller Art, um sie von Fehlern abzuhalten (darunter auch Opfer und Weihen), und nach dem Tode reinigen sie θεοὶ καθάρσαιοι und Dämonen. C. 13 wird die Frage nach dem allgemeinen Verhältniss des Gewordenen zu seiner Ursache aufgeworfen; die Antwort lautet: die Götter schaffen die Welt weder τέχνη noch φύσει, sondern δυνάμει, dieselbe sei daher nicht zeitlich später, als sie, sondern ihnen gleichzeitig und gleich ewig. C. 14 fragt, wie sich das Wohlgefallen der Götter an ihren Verehrern und ihr Zorn gegen die Schlechten mit ihrer Unveränderlichkeit vertrage; worauf der Verfasser antwortet: in der Wirklichkeit ändere sich nichts in ihrem Verhalten gegen den Menschen, sondern der Mensch werde durch sein Verhalten mit den Göttern in Verbindung gebracht, oder von dieser

soph | als Redner ¹⁾). Dagegen zeigt sich Dexippus in seiner Erklärung | der Kategorien ²⁾) allerdings als einen Schul-

Verbindung abgeschnitten und strafenden Dämonen überantwortet. Ebenso wenig handle es sich bei Gebeten und Opfern um eine Einwirkung auf die Götter, sondern um Heilung der Gebrechen, welche den Menschen von ihnen entfernt halten; die Götterverehrung stehe daher (c. 15) mit der Bedürfnisslosigkeit der Gottheit nicht im Widerspruch, nur der Mensch solle dadurch die *ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχὴν* (sc. τῶν θεῶν) gewinnen (ähnliches ist uns S. 780 vorgekommen), diess geschehe aber *μιμήσει καὶ ὁμοίῳ* *ῥητι*, und so ahmen denn die Tempel den Himmel nach, die Altäre die Erde u. s. w. Aus diesem Gesichtspunkt werden c. 16 insbesondere die Opfer vertheidigt: das menschliche Leben bedürfe zur Verbindung mit dem göttlichen einer Vermittlung (*μεσότης*), wozu nur etwas gleichartiges, also wieder ein Leben dienen könne, und deshalb opfere man lebende Wesen. C. 17 kommt dann Sallust nochmals auf die Ewigkeit der Welt, für die er einen zusammengesetzten dialektischen Beweis führt; c. 18 und 19 suchen zu zeigen, dass das Dasein von Atheisten in der Welt und die späte Bestrafung vieler Vergehen dem Walten einer Vorsehung nicht widerstrite. C. 20 vertheidigt die Seelenwanderung, und sucht dabei die Streitfrage, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, durch die Annahme zu lösen, in diesem Fall werden sie nicht die eigenen Seelen dieser Wesen, sondern *ἔωθεν ἔπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες*. C. 21 endlich schliesst in platonischem Geiste mit dem Satze: die Seelen der Guten kehren geläutert zu den Göttern zurück; wäre dem aber auch nicht so, so würde doch *αὐτὴ γὰρ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἡδονή τε καὶ δόξα, ὃ τε ἄλυστος καὶ ἀδέσποτος βίος* zum Glück der Tugendhaften ausreichen. — Auf die Zeit des Kampfes mit dem bereits herrschenden Christenthum weist in der Schrift c. 19 und c. 16 g. E.; ihre populäre Abzweckung spricht sie c. 18 mit den Worten aus: *περὶ μὲν οὖν θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῖς μῆτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις, μὴδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρκέσει ταῦτα*.

1) Indem ich daher in Betreff seiner auf SIKENs Leben d. Liban. (Berl. 1868) verweise, begnüge ich mich hier, anzuführen, dass er (nach der or. I *περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης*. EUNAP. v. soph. S. 96 ff. u. a. St.) aus Antiochien stammte, 314 geboren war, sich in Athen zum Rhetor ausbildete, in Konstantinopel, dann in Nikomedien, hauptsächlich aber in seiner Vaterstadt Rhetorik lehrte, und nicht allein bei Julian (wie aus dessen ep. 3. 14. 27. 44. 74. 76 hervorgeht), sondern auch bei den Nachfolgern desselben sehr in Gunst stand. Er starb in hohem Alter, nach 392.

2) *Δεξιππου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας ἀπορίαι καὶ λύσεις*, von SPENGLER 1859, von BUSSE (Comment. in Arist. IV, 2) 1888 herausgegeben. Die Schrift ist in Gesprächsform abgefasst, der Mitunterredner Seleukus wohl ein wirklicher Schüler des Verfassers. Ueber den letzteren selbst und den Zweck seiner Schrift sagt SIMPL. Categ. 1 γ: *καὶ Δεξιππος δὲ ὁ Ἰαμβλίου* (sc. μαθητῆς, nicht υἱός — Jamblich scheint unverheirathet gewesen zu sein, und Dexippus führt ihn S. 5, 18 ohne jede

philosophen; aber bei ihrer ausgesprochenen Abhängigkeit von ihren Vorgängern, namentlich Jamblich, lässt sich diese Arbeit als wissenschaftliche Leistung nicht einmal Sallust's Werk zur Seite stellen, welches sich bei all seiner Magerkeit und Unselbständigkeit wenigstens durch Klarheit, Uebersichtlichkeit und Einfachheit der Darstellung vor anderen Schriften jener Zeit auszeichnet¹⁾.

Mit Julian's Tod war für die Anhänger der alten Religion die letzte Aussicht auf einen siegreichen Ausgang ihres Kampfes mit der neuen verschwunden; alle die Massregeln, durch welche das Heidenthum seit Constantin's Uebertritt unterdrückt worden war, traten Schritt für Schritt wieder in's Leben; die Verlassenheit des Tempel, die Strafgesetze gegen den heidnischen Kultus erneuerten sich; seit Theodosius I. wurde mit Confiscationen und Zerstörung gegen die Heiligthümer der alten Götter, da und dort selbst mit blutiger Gewalt gegen die Person ihrer Verehrer vorgegangen²⁾, und

Andeutung einer Verwandtschaft einfach als *Ἰαμβλικός* an) καὶ αὐτὸς μὲν τὸ τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλίον συντόμως ἐξηγήσατο· προηγουμένως δὲ τὰς Πλωτίου ἀπορίας ὡς ἐν διαλόγῳ προτεινομένης αὐτῷ διαλύειν προστίθει· οὐδὲν δὲ οὐδὲ οὗτος σχεδὸν τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίου προστεθει-
κός. Diess bestätigt denn auch der Augenschein.

1) Ausser den bisher besprochenen Platonikern gehörten zu Jamblich's Schule ohne Zweifel auch die in JULIAN's Briefen als „Philosophen“ genannten: Aristoxenus (ep. 4), Eugenius (ep. 18), Diogenes und Lamprias (ep. 35, S. 61 H.), Elpidius (ep. 57), Euklides (ep. 75); ebenso Eumenius und Pharianus, die Julian ep. 55 als seine Studien-genossen ermahnt, fleissig fortzufahren; indessen wissen wir über keinen von diesen Männern etwas weiteres. Ein Schüler Jamblich's, welcher aber der älteren platonisch-aristotelischen Lehrweise den Vorzug gegeben habe, und aus Sicyon sammt seinen Schülern zu THEMISTIUS nach Konstantinopel gekommen sei, wird von dem letzteren or. XXIII, 295 b f. besprochen, aber nicht genannt; vielleicht der Sicyonier Celsus, der aus LIBANIUS' Briefen (s. d. Index) als Freund dieses Redners bekannt ist, und von ihm ep. 84 Themistius empfohlen wird. Einen Schüler Theodor's von Asine, PISITHEUS, führt OLYMPIOD. in Phileb. (Plat. Phil. ed. Stallb. 1821) S. 237 wie es scheint mit einem Commentar zum Philebus, an.

2) Das bekannteste und grässlichste Beispiel einer solchen Gewaltthat wird uns sogleich in Hypatia begegnen; um die gleiche Zeit war es wohl auch, dass Hierokles, wie wir finden werden, in Konstantinopel, wahrscheinlich gleichfalls im Zusammenhang mit seiner religiösen Parteistellung, miss-handelt wurde. Es lässt sich aber überhaupt annehmen, dass bei den vielen

noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts war es wenigstens im Orient so weit gekommen, dass die Freunde des Alten ihre Andacht nur noch in scheuer Zurückgezogenheit zu verrichten wagten¹⁾. Nichtsdestoweniger gab sich die neuplatonische Philosophie noch nicht für besiegt. Die Philosophenschulen in den grösseren Städten erhielten sich fortwährend, und auch die Christen waren für ihre wissenschaftliche Bildung grossentheils auf sie angewiesen. In Konstantinopel lehrte während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Theodoretus, als Philosoph auch von christlichen Kirchenlehrern, und als Beamter von christlichen Kaisern geschätzt²⁾; neben

Streitigkeiten zwischen der heidnischen und der christlichen Partei, welche damals in Alexandria und anderen grösseren Städten nicht selten auf den Strassen von fanatisirten Pöbel- und Mönchshaufen ausgefochten wurden, bei der Zerstörung heidnischer Tempel und ähnlichen Anlässen nicht wenige uns unbekannt gebliebene Opfer gefallen sind. Sahen sich doch selbst christliche Kaiser genöthigt, den Misshandlungen von Juden und Heiden in eigenen Erlassen entgegenzutreten; vgl. das Edict des Arcadius und Theodosius vom J. 423. Cod. Justin. I. I, tit. 11, 6.

1) Die Gesetze des Valentinian, Theodosius, Arcadius und anderer Kaiser, durch welche die heidnischen Opfer bald bei Todesstrafe, bald bei Strafe der Verbannung und Vermögenseinziehung untersagt wurden, sind bekannt und in den Kirchengeschichten (z. B. GIESELER I, § 75 ff.) nachgewiesen. Nun konnten diese Gesetze allerdings nicht überall sofort vollzogen werden; wie vollständig aber die heidnische Partei schon in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts z. B. in Athen eingeschüchtert und in die Verborgenheit zurückgedrängt war, sieht man unter anderem aus MARINUS' Leben des Proklus. Als Proklus den Syrian zum erstenmal besuchte, entfernte ihn dieser, um dem aufgehenden Mond seine Verehrung bezeugen zu können, und als der junge Mann diess im Weggehen gleichfalls that, sah er darin etwas ganz ausserordentliches (c. 11). Dass der Alexandriner Heron den Proklus in seine *θεοσέβεια* einführte, gilt als Beweis seines hohen Vertrauens (c. 9). Wenn Proklus zu Athen in der nächsten Nähe des Asklepios-tempels wohnte, betrachtet diess Marinus c. 29 desshalb als ein besonderes Glück, weil er so den Tempel habe besuchen können *τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλευέειν ἐθέλουσι παρασχών*, und c. 15 rühmt er den Heldenmuth, mit dem Proklus in einer so stürmischen Zeit der *ἑννομος ζωή*, d. h. der hellenischen Götterverehrung, unter Gefahren treu geblieben sei; auch er fand es aber gerathen, sich einmal den ihm drohenden Angriffen durch eine längere Abwesenheit aus Athen zu entziehen. In Remp. II, 246, 21 Kr. behandelt er den Bilderschmuck der Tempel als etwas der Vergangenheit angehöriges.

1) Ueber sein Leben (worüber BRUCKER Hist. phil. II, 434 ff. z. vgl.)

den aristotelischen Schriften, | deren Erklärung ihn vorzugsweise beschäftigte¹⁾, wurden auch die platonischen von ihm

macht uns Themistius selbst gelegentliche Mittheilungen, welche durch einige anderweitige Nachrichten ergänzt werden. Seine Eltern waren Paphlagonier (or. II, 28 d), er selbst jedoch scheint in Konstantinopel geboren und aufgewachsen zu sein (or. XVII, 214 c). Sein Vater Eugenius hatte als Philosoph einen bedeutenden Namen (orat. Const. de Them., Themist. Opp. 22 d f. Pet. or. XXI, S. 243 d f. vgl. S. 799, 3. Dagegen scheint JULIAN's ep. 18 an einen andern gerichtet zu sein; s. HEYLER a. d. St.). Er war auch der Lehrer seines Sohnes (or. XX, besonders 240 C). Der Kaiser Constantius zog diesen in den Staatsdienst, und nahm ihn im Jahr 355 in den Senat seiner Hauptstadt auf (or. II nebst der oratio Const. und PETA- vius S. 375 unt. seiner Ausgabe). Themist. war damals bereits ein angesehener Lehrer der Philosophie (a. a. O. 19 a); ausser Konstantinopel lehrte er auch in Antiochien, Galatien und Nikomedien (or. I XXIII, 299 a. XXIV.). Von dem Ansehen, dessen er sich bei den Gelehrten seiner Zeit erfreute, geben ausser der Erzählung or. XXIII, 295 b f. (s. o. 796, 1) die Briefe des LIBANIUS (m. s. d. Wolffschen Index) und des GREGOR von Nazianz (ep. 199 f., bei Caillau 38 und 24) einen Beweis; auch der letztere behandelt den heidnischen Philosophen als seinen Freund, und nennt ihn βασιλεὺς τῶν λόγων. Seine für jene Zeit wirklich ausgezeichnete Darstellung erwarb ihm den Beinamen ὁ Εὐεργετής, mit dem er oft aufgeführt wird; er selbst legt jedoch grösseren Werth darauf, Philosoph als Redner zu sein (or. X, 129 d. or. XXIV). Neben diesen Eigenschaften war es aber auch seine Gewandtheit in den Geschäften, welche ihn den gleichzeitigen Kaisern empfahl, und ihm alle jene Auszeichnungen, Ehrenstellen und Aufträge verschaffte, deren or. II. III. IV, 54 c. V. XIV. XVII. XXXI (wo namentlich S. 354 d z. vgl.) gedacht wird. Or. XXXI, 352 c widmet er sich schon 40 Jahre den Staatsgeschäften; or. XVIII, 224 b f. überträgt Theodosius dem bereits betagten Philosophen bei seiner Abreise in den Occident (387) die Unterweisung seines Sohnes Arkadius; dagegen wird er in der Ueberschrift zu or. I, aus dem Jahr 347 (s. HARDUL S. 371 Pet.), als νέος τε bezeichnet, und am Schluss dieser Rede S. 18 a deutet er an, dass er ein Altersgenosse des (317 geborenen) Constantius sei. Sein Leben scheint sich demnach vom zweiten bis in das letzte oder wenigstens das vorletzte Jahrzehend des vierten Jahrhunderts erstreckt zu haben.

1) Wir besitzen von ihm noch Paraphrasen der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele, und (in hebräischer bew. hebräisch-lateinischer Uebersetzung) von De coelo und Metaph. A (jetzt Comment. in Arist. V, wo auch über die früheren Ausgaben). Er hatte aber auch die erste Analytik (BORTH. De interpr. ed. sec. Anf. II, 4 Meis. PHILOP. Anal. pr. 31, 17. 39, 2. SUID. vgl. Themist. or. XXI, 256 a und oben S. 789, 2 Schl.), die Topik (BORTH. Differ. top. 871 m. vgl. PRANTL Gesch. d. Logik I, 640) und die Kategorien (SIMPL. Categ. 1 a. SUID.) bearbeitet. Von der Schrift über die Kategorien vermuthet PRANTL Gesch.

nicht vernachlässigt¹⁾); mit neuen Gedanken hat er allerdings die Wissenschaft kaum bereichert, sondern wie er sich als Ausleger auf eine verständige Paraphrase beschränkt²⁾, so scheint auch seine eigene Philosophie nicht über jenen ziemlich oberflächlichen Eklekticismus hinausgegangen zu sein, welcher auch seine Stellung zu den religiösen Gegensätzen der Zeit bestimmt³⁾. Die | unterscheidenden Züge des | Neu-

d. Log. I, 670, sie bilde die Grundlage der pseudoaugustinischen. Themistius' Paraphrase der Bücher vom Himmel führt SIMPL. De coelo oft an; aus der des 12ten Buchs der Metaphysik geben die akademischen Scholien S. 798 ff. Auszüge. PHOT. Cod. 74, S. 52, 15 behauptet sogar: *τούτου τοῦ Θεμιστίου εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικά φέρονται ὑπομνήματα*. Ueber die arabischen Citate des Themistius, und über die Unächtheit eines handschriftlich vorhandenen Commentars zur ersten Analytik und der gedruckten *εἰς περὶ μνήμης* und *π. ὑπνου* vgl. m. VAL. ROSZ im Hermes Bd. II, 191 ff.

1) PHOT. a. a. O. Z. 19: *εἰσὶ δὲ καὶ εἰς τὰ Πλατωνικά αὐτοῦ ἐξηγητικοὶ πόνοι*.

2) M. vgl. über ihn PRANTL a. a. O. BRANDIS über d. aristot. Organon, Abh. d. Berl. Akad. 1893. Hist.-phil. Kl. S. 293.

3) Themist. selbst bezeichnet or. II, 26 d Aristoteles als denjenigen, *ὃν προῦταξάμην βίου τε καὶ τῆς σοφίας*, wie denn auch seine aristotelischen Paraphrasen darüber keinen Zweifel lassen; und so wird er auch von andern als Peripatetiker behandelt. Aber wie SIMPL. De coelo 69, 9 bei Gelegenheit bemerkt, dass er, *καίτοιγε ἐν τοῖς πλείστοις τὸν Περὶ πᾶτων προῖσχύμενος*, doch im gegebenen Fall Plato folge, so stellt er auch selbst or. II, 31 b Aristoteles und den *πάμμεγας Πλάτων* als die zwei grossen philosophischen Gesetzgeber zusammen; or. XXXIII, 366 c nennt er neben Aristoteles Plato und Homer als die Schriftsteller, mit denen er unablässig umgehe, und seinen Ausführungen legt er (z. B. or. II, 32 b ff. XXI, 250 b) ebensogut platonische als aristotelische Texte zu Grunde. Besonders deutlich hat er sich aber über seine Stellung zu den verschiedenen philosophischen Schulen in der Gedächtnissrede auf seinen Vater (or. XX) ausgesprochen, sofern er in diesem unverkennbar zugleich sein eigenes philosophisches Ideal zeichnet. Nachdem er die Verdienste desselben um die Erklärung des Aristoteles besprochen hat, fährt er S. 235 c fort: *τὸ μὲν οὖν πρόσωπον καὶ τὸ σχῆμα ὅλον μονοῦ δῆθεν ἐπὶ Ἀριστοτέλους τοῖς μυστηρίοις*. Aber auch die Weisheit des Pythagoras und des Zeno habe er benützt, vollende von der platonischen sei er überzeugt gewesen, dass sie der aristotelischen aufs nächste verwandt sei, so dass er oft *Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔλθῃεν ἱερουργίαν*, da ja Aristoteles die platonische Lehre nur in eine strengere und unangreifbarere Form gebracht habe; Plato habe er daher weder selbst widersprochen, noch auch so leicht einen Widerspruch des Aristoteles gegen ihn eingeräumt. Nur von Epikur habe er nicht viel

platonismus treten bei ihm nicht hervor¹⁾; er deutet vielmehr

hören wollen. In der Rede über die Tugend, welche GILDEMEISTER und BÜCHELER, aus dem Syrischen übersetzt, im Rhein. Mus. XXVII (1872) 438 ff. herausgegeben und erläutert haben, wird (S. 440 ff.) Epikur's Lustlehre bestritten; auch Aristoteles soll dem Aeusseren zu viel Werth beilegen; das Ideal des Redners ist die Ethik des Sokrates, Antisthenes und Zeno; aber doch räumt er ein, dass auch die minder strenge Moral eines Aristoteles und sogar die eines Epikur manchen Menschen zuträglich sein könne, und er selbst schreibt sich (S. 445) nicht die Kraft zu, um den Anforderungen des cynischen Lebens zu entsprechen. Hiemit war von selbst gegeben, dass Themist. in der Weise des Eklekticismus die Unterscheidungslehren der Schulen abstumpfte und ihre Bedeutung unterschätzte; was seinerseits wieder auf die einseitig praktische Auffassung der Philosophie hinweist, die uns schon so oft in diesem Zusammenhang begegnet ist. Es handelt sich bei der Philosophie seiner Ansicht nach nicht um das Wissen, sondern um Tüchtigkeit des Charakters, sie ist nichts anderes, als das *ἐργάζεσθαι ἀρετὴν* (or. II, 31 b f.); ihre Aufgabe ist Nachahmung der Gottheit in ihrer wohlthätigen weltregierenden Thätigkeit (ebd. 32 c ff. vgl. or. VI, 78 d). Was dagegen das Erkennen betrifft, so ist Themist. der Ansicht, Gott habe zwar die Idee seiner selbst und den Trieb zur Gottesverehrung allen Menschen eingepflanzt, die Art derselben dagegen habe er, der unsern Augen immer verborgen sei, dem eigenen Urtheil eines jeden überlassen; die Uneinigkeit der philosophischen Schulen und der religiösen Parteien sei daher unvermeidlich, und sie sei auch heilsam, denn nur in ihrem Wettstreit gedeihe die Religion und die Wissenschaft. Vgl. or. V, 68 a ff., wo u. a. 69 b: *φύσις δέ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸ τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός*. (Nur eine zweite Bearbeitung dieser an Jovian gerichteten Rede ist die or. XII, welche blos in DUDITH's lateinischer Uebersetzung vorhanden, und trotz ihrer Ueberschrift wahrscheinlich, wie schon PATAV. bemerkt, von der Rede an Valens verschieden ist, aus der SOKRATES Hist. eccl. IV, 32. SOZOM. VI, 36 Auszüge geben; m. vgl. von ihr S. 157 a ff.). Dem Kaiser Valens hatte Themist. zu Gemüthe geführt: *μικρὰν εἶναι τὴν αὐτῶν [τῶν Χριστιανῶν] διαφωνίαν ὡς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἑλλήσι δογμάτων* *εἶναι γὰρ ὑπὲρ τὰ τριακόσια δόγματα*. (SOKR. a. a. O., ähnlich SOZ.) So geeignet diese Ansichten waren, um auf Grund derselben zur religiösen Toleranz zu ermahnen, so vollkommen entsprechen sie auch einer Denkweise, die auf tiefere wissenschaftliche Forschungen verzichtet, um sich statt dessen auf jene, an sich selbst ganz anerkennenswerthe, aber durchaus populäre Moral und Theologie zu beschränken, welcher wir bei Themistius überall begegnen. Seinen Paraphrasen lässt sich, ihrem Zwecke gemäss, für die Charakteristik seines eigenen Standpunktes wenig entnehmen.

1) Nur schwache Anklänge an dieselben finden sich bei ihm, wie or. I, 8 b, wo er die Gottheit die *οὐσία ὑπερούσιος, ὑπερδύναμος δύναμις, ὑπεράγαθος ἀγαδότης* nennt, aber sofort beifügt, diese Prädikate könne man ihr nicht ebenso bestimmt beilegen, wie das der *φιλανθρωπία*, und

ausdrücklich an, dass er die Neuerungen nicht billige, durch welche dieser die ältere platonisch-aristotelische Philosophie überschritt¹⁾; aber bei der Bedeutung, welche Aristoteles für die Neuplatoniker hatte, musste seine Wirksamkeit mittelbar doch auch diesen zugutekommen.

Die neuplatonische Schule selbst kam um den Anfang des fünften Jahrhunderts durch die geistvolle Hypatia²⁾ in

or. XX, 284 a f., wo er im Anschluss an den Phädrus schildert, wie der Geist seines Vaters, von den Banden des Leibes befreit, *τὴν ξυνωρίδα τῶν ἀθανάτων ἔππων ζευξάμενος*, in die *ιερά θεῶν ἀγορά* und den *δῆμος ἀγαθῶν δαιμόνων* eingetreten sei.

1) In der S. 796, 1 berührten Stelle or. XXIII, 295 b, wo er von dem Philosophen aus Sicyon sagt: *ἀκουστής μὲν γεγονώς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου* (Jamblich), *θεραπεύων δὲ οὐ τὴν νῆαν ψόῃν, ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκεῖου*. Vgl. auch II, 33 c. Vielleicht hängt es mit dieser Stellung des Themistius zum Neuplatonismus zusammen, dass über ein näheres Verhältniss desselben zu Julian nichts bekannt ist. Zwar ernannte ihn dieser nach Suid. *Θεμιστ.* zum Unterpräfekten (*ὑπαρχος*) von Konstantinopel, aber in Julian's Briefen wird er nie genannt, und dass die von Themist. geschriebene Lobrede, deren Liban. ep. 1061 erwähnt, sich auf Julian bezogen habe, ist mir nicht wahrscheinlich.

2) Die uns erhaltenen Nachrichten über Hypatia finden sich in der werthvollen Abhandlung von R. Hoche: „Hypatia, die Tochter Theon's“ (Philologus XV, 1860, S. 435—474) zusammengestellt und besprochen. Derselbe gibt auch die ältere Litteratur an. Neues Quellenmaterial konnte auch W. A. Meyer (Hypatia v. Alex. Heidelb. 1880) nicht beibringen. — Nach Suid. *Ὑπάτ.* (dessen ausführlicher Artikel ohne Zweifel in der Hauptsache Damascius' Leben Isidor's entnommen ist) und Sokr. H. eccl. VII, 15 war Hypatia die Tochter des Mathematikers Theon in Alexandria. Nachdem sie Mathematik und Philosophie studirt hatte, trat sie selbst — auch durch Schönheit ausgezeichnet — als Lehrerin dieser Wissenschaft mit solchem Erfolg auf, dass sie alle Philosophen ihrer Zeit überstrahlte, und die Zuhörer ihr von allen Seiten zuströmten; Sokrates sagt ausdrücklich, sie habe den Lehrstuhl der platonisch-plotinischen Schule in Alexandria eingenommen. Von der Verehrung ihrer Schüler und der nahen wissenschaftlichen und persönlichen Verbindung, in der sie auch mit ihren abwesenden Freunden stand, legen die Briefe des Synesius, dessen Anhänglichkeit und Bewunderung für die „Philosophin“ durch seinen Uebertritt zum Christenthum nicht vermindert wurde, ein beredtes Zeugniß ab (vgl. ep. 4 g. E. 10. 15. 16. 80. 124. 132, S. 1519 b. 136 Anf. 153); so redet er sie z. B. ep. 16, bereits als Bischof, an: *μητέρα καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε*, ad Pæon. S. 1584 a nennt er sie seine *σεβασμιωτάτῃ διδάσκαλος*, und ep. 153, S. 1556 c legt er der Philosophin einige Schriften vor, um über ihre Herausgabe zu entscheiden. Auch bei den Beamten und Obrigkeiten der

Alexandria | zu solcher Blüthe, dass die Verehrer dieser Frau auf die wissenschaftlichen Zustände Athens mit Geringschätzung herabsahen¹⁾. | Ueber ihre Lehre²⁾ ist uns freilich so wenig,

Stadt stand Hypatia in hohem Ansehen, und wurde vielfach von ihnen zu Rathe gezogen; namentlich bei dem Präfecten Orestes galt sie sehr viel (SOKR. und SUID. a. d. a. O.). Dadurch kam sie aber bei der christlichen Bevölkerung in den Verdacht, dass sie diesen Beamten zu den Schritten anstifte, durch welche er dem herrschsüchtigen Bischof Cyrillus entgegentrat; und in Folge dieses Verdachts wurde sie im März 415 von einem fanatischen Volkshaufen auf schauerhafte Weise ermordet; m. s. hierüber die gründliche Untersuchung von HOCHS S. 457 ff., der sich mit Recht vorzugsweise an Sokrates hält. Die Angabe unseres Suidas-Textes, Hypatia sei die Frau des Philosophen Isidorus gewesen, hat schon BRUCKER I, 344 f., und nachdem auch Neuere (wie COUSIN Procli Opp. I, XXI) sie wiederholt hatten, HOCHS 454 ff. vollständig widerlegt; sie war vielmehr unverheirathet, und jene Angabe ist ein grobes Missverständniss, das wohl erst einem Glossator des Suidas zur Last fällt.

1) SYNESES. ep. 136 schreibt seinem Bruder aus Athen: οὐδὲν ἔχουσιν αἱ νῦν Ἀθῆναι σεμνόν, ἀλλ' ἡ τὰ κλεινὰ τῶν χωρῶν ὀνόματα. Die Philosophie sei ausgewandert, wenn auch die Akademie und das Lyceum u. s. w. noch stehen. νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθῆναι, πάλαι μὲν ἦν ἡ πόλις ἐστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σεμνύνουσιν αὐτὰς οἱ μελιττουργοί· ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ξυνουρία τῶν σοφῶν Πλουταρχείων (Plutarch und Syrian), οἵτινες οὐ τῇ φήμῃ τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τοῖς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίοις. Die Abfassungszeit dieses Briefs weiss auch VOLCKMANN Syneas. 98 nicht näher zu bestimmen; er muss aber vor dem Eintritt des Synesius in das bischöfliche Amt geschrieben sein, das ihm schwerlich die Zeit zu einer Reise nach Athen gelassen hätte. Am nächsten liegt die Vermuthung, er habe diese Stadt um 400, auf der Rückreise von Konstantinopel, besucht.

2) SUIDAS (d. h. Damascius) sagt von ihr ausdrücklich: τὴν δὲ φύσιν γενναιοτέρα τοῦ πατρὸς οὕσα οὐκ ἠρέσθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἠψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἀγεννῶς . . . ἐξηγεῖτο δημοσίᾳ τοῖς ἀκροᾶσθαι βουλομένοις ἢ τὰ τοῦ Πλάτωνος ἢ τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ ἄλλου ὅτουδ' ἢ τῶν φιλοσόφων. Ebenso SOKR.: πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι. Ihr Unterricht muss sich demnach auf das ganze Gebiet der Philosophie erstrecken, und nach der Weise der Neuplatoniker namentlich mit Erklärung der platonischen und aristotelischen Schriften beschäftigt haben. Auch die Art, wie SYNESIUS a. d. a. O. von ihr und zu ihr spricht, setzt diess voraus. Allerdings scheint sie aber (auch nach SYNESES. ep. 15 und ad PRON. S. 1584 a) den mathematischen Wissenschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, wie denn ihre drei von SUIDAS genannten Schriften mathematischen Inhalts sind; und so können nicht blos PHILOLOG. VIII, 9 und HESCH.

als über ihre Schule¹⁾ näheres überliefert. Auch in den Schriften ihres Schülers, des philosophischen Rhetors und späteren Bischofs Synesius²⁾, | findet sich abgesehen von der eigenthümlichen Verbindung, in welche er seine philosophischen Anschauungen mit dem Christenthum bringt³⁾,

Ὑπάρ. die Astronomie als diejenige Wissenschaft nennen, in der sie sich hauptsächlich hervorgethan habe, sondern DAMASC. v. Isid. 164 kann auch den Isidorus als τῷ ὄντι φιλόσοφος, ihr, der γεωμετρική, entgegenstellen, wiewohl sie in Wahrheit ohne Zweifel viel bedeutender war, als jener Schüler des Proklus. Ueber ihre philosophischen Ansichten lässt sich ausser dem allgemeinen, was ohnediess feststeht, dass sie die des damaligen Neuplatonismus waren, auch aus Synesius kaum etwas abnehmen.

1) SYNESIUS nennt mehrere seiner Mitschüler: Olympius (ep. 97, 182, S. 1519 c), Troilus (ep. 26. 90 vgl. SOKE. H. eccl. VII, 1), Herkulianus (ep. 136), Hesychius (ep. 92); aber sonst sind uns diese Männer wenigstens als Philosophen nicht weiter bekannt.

2) Das Leben und die schriftstellerische Thätigkeit dieses merkwürdigen Mannes hat R. VOLKMANN (Synesius von Cyrene. 1869), von dem SCHNEIDER (De vita Syn. Grimma 1876) nur in untergeordneten Punkten abweicht, eingehend behandelt. Seine Geburt scheint um 365–370 zu fallen (V. 251), sein Tod um 415, da sich in seinen zahlreichen Briefen keine Beziehung auf nachweislich spätere Ereignisse, auch nicht auf die in diesem Jahr erfolgte Ermordung der Hypatia findet. Einer vornehmen und wohlhabenden Familie in Cyrene entsprossen, in Alexandria durch Hypatia in die Philosophie eingeführt, gieng er 397/8 nach Konstantinopel, wo er während eines dreijährigen Aufenthalts seine Vaterstadt mit gutem Erfolge vertrat, lebte dann in behaglicher gelehrter Musse, wurde aber dieser nach einigen Jahren entrissen, indem er (409 oder 410, SCHNEIDER S. 35 glaubt, erst 411 oder 412) noch vor seinem förmlichen Eintritt in die christliche Kirche zum Bischof von Ptolemais und Metropolitane der libyschen Pentapolis gewählt wurde. Er scheint aber dieses mit vielen Widerwärtigkeiten verbundene Amt, wie bemerkt, nur wenige Jahre bekleidet zu haben. Im J. 431 treffen wir seinen (vielleicht erst mittelbaren) Nachfolger Euoptius auf der Synode von Ephesus (HARDUIN Concilia I, 1392. SCHNEIDER S. 41). — Ein Zeitgenosse des Synesius (ἐπὶ τῶν ἡμετέρων πάππων γεγὼς sagt PROKL. in Remp. II, 115, 7 ff.), von dem wir aber nicht wissen, wen er zum Lehrer gehabt und wo er gelebt hat, ist der Epirote Naumachius, der Verfasser einer Schrift, aus der Proklus a. a. O. verschiedene, von ihm selbst und von jenem nicht bezweifelte Fälle vom Wiederaufleben Verstorbenen, und ebd. 329, 4 ff. die philosophische Rechtfertigung eines Zuges in dem eschatologischen Mythos der Republik mittheilt.

3) Ueber diese für die Zustände jener Zeit bezeichnende Vermischung von Christenthum und Neuplatonismus, deren eingehendere Besprechung aber die Grenzen der gegenwärtigen Darstellung überschreiten würde, vgl. BAUR Kirchengesch. II, 52 ff. VOLKMANN S. 195 ff. 216.

nichts, was über die bekannten Grundzüge der neuplatonischen Lehre hinausginge¹⁾.

Etwas später treffen wir in Alexandria neben dem Platoniker Hierokles²⁾ den Aristoteliker Olympiodorus, den Lehrer | des Proklus³⁾. Aber doch verliert diese Stadt, in welcher auch die Unterdrückung des Heidenthums von Seiten der Christen mit ganz besonderer Gewaltsamkeit betrieben wurde, seit diesem Zeitpunkt ihre wissenschaftliche Bedeutung immer mehr. Dagegen trieb der Neuplatonismus

1) In seiner um 400 verfassten Schrift von der Vorsehung (I, 9—11, S. 97 f.; eine Uebersetzung der Stelle bei VOLKMANN 58 ff.) führt Synesius aus, dass die überweltlichen Götter mit der Materie in keinerlei Berührung treten, sondern ganz der Anschauung des Guten leben, die verschiedenen Ordnungen der innerweltlichen Götter zwar die göttlichen Kräfte stufenweise bis zu dem Punkte herabführen, wo sie sich zu der wandelbaren Materie der irdischen Welt abschwächen; dass dagegen in dieser ihrer eigenen Natur nach die Dämonen walten, und die Götter, im wesentlichen dem Höheren zugewendet, nur von Zeit zu Zeit durch Herabsendung guter Seelen die Ordnung in ihr wiederherstellen, deren Erhaltung im Kampfe gegen das Dämonische der eigenen Thätigkeit der Menschen anheimgegeben sei. In seinen Hymnen (BAUR a. a. O. VOLKMANN 195 ff.) feiert er mit überschwänglichen Worten, in Schilderungen, deren Züge nicht selten auf's unklarste in einander verschwimmen, die Gottheit als das überseiende Eine, aus dem, wie bei Jamblich (s. o. 748, 1), die intelligible Trias hervorgeht, und dessen Offenbarungen sich durch die ganze Welt ergiessen; er berührt die verschiedenen Stufen dieser Offenbarung: die überweltlichen und innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroën; er spricht von dem göttlichen Ursprung der Seele, ihrem Herabsinken in's irdische Leben, ihrer Sehnsucht nach der himmlischen Heimath; er preist in seiner christlichen Zeit den Sohn Gottes, indem er ganz ähnliches von ihm aussagt, wie ein Jamblich und Julian von ihrem Helios, als den Führer der himmlischen Sphären. In allem diesem findet sich aber, abgesehen von den christlichen Elementen, die allmählich eindringen, durchaus nichts, was von den bekannten Lehren Jamblich's und seiner Schule abwicke.

2) Ueber welchen sogleich ausführlicher gesprochen werden wird.

3) MARIN. v. Procli 9: als Proklus nach Alexandria kam, *φοιτῆ ἐπὶ μὲν Ἀριστοτελικοῖς παρ' Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοφον, οὗ κλέος εὐρύ.* Dass dieser Olympiodor der gleiche ist, welchem Hierokles seine Schrift über die Vorsehung gewidmet hat, ist mir nach der Beschreibung des letztern bei Phot. Cod. 214 Anf. durchaus unwahrscheinlich; auch von demjenigen, an welchen ISIDOR. Pelus. ep. II, 256 schreibt, ist er zu unterscheiden. Proklus' Anwesenheit in Alexandria fällt, wie später gezeigt werden wird, um's Jahr 429. Einen Mitschüler desselben aus dieser Zeit, Ulpianus aus Gaza, nennt MARIN. Procl. 9.

eben damals in Athen, trotz der Ungunst der Zeiten, neue Blüthen, und in dem System des Proklus kam er sogar zu seiner höchsten formellen Vollendung.

III. Die Schule von Athen.

13. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus.

Ueber die Entstehung dieser Schule sind wir nicht näher unterrichtet. Ihr enger Zusammenhang mit Jamblich und Theodor von Asine liegt in ihrer Lehre klar vor Augen, und ihre Vertreter haben ihn auch so bereitwillig anerkannt, dass es ziemlich gleichgültig für uns ist, durch welche Personen ihre Verbindung mit Jamblich's Schule vermittelt wurde¹⁾. Während aber in der letzteren die theologische Spekulation, die Zahlenmystik, die Theurgie und der Eifer für die Vertheidigung des Polytheismus den wissenschaftlichen Sinn überwuchert, und das Interesse für ein methodisches Philosophiren so sehr zurückgedrängt hatten, dass sie sich zur Zeit Julian's ganz in die praktisch religiöse Thätigkeit zu verlieren in Gefahr stand, kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen Bestrebungen zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück, wodurch es ihr möglich wurde, alle Ergebnisse ihrer Vorgänger zu einem zusammenhängenden, bis in's einzelste sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen zusammenzufassen. Sie hatte die Befähigung dazu vor allem der eifrigeren Beschäftigung mit den aristotelischen Schriften zu verdanken, welche von Jamblich und seinen Schülern im Vergleich mit den orientalischen Systemen und den neupythagoreischen Lehren verhältnissmässig vernachlässigt worden waren. Indem die athenischen Platoniker das Studium des Aristoteles als die Vorbedingung für ein tieferes Verständniss Plato's betrachteten²⁾, traten sie mit der ganzen dialektischen

1) BRUCKER II, 313 dankt an Chrysanthius (s. o. 790), ZUMPT (über den Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abb. d. Berl. Akad. 1843. phil.-hist. Kl. S. 78) an Theodor von Asine; und es ist allerdings möglich, dass Plutarch einen von diesen Philosophen gehört hat, doch lässt sich nichts sicheres darüber ausmachen.

2) Aus diesem Gesichtspunkt behandelt wenigstens Syrian bei MARIN. Procl. 13 den Unterricht des Proklus, wiewohl sich dieser vorher schon

Bildung der peripatetischen Schule an die platonischen Schriften heran, und es erzeugte sich das Bestreben, mittelst dieser Dialektik nicht blos den Plato mit Aristoteles, sondern auch die früheren Neuplatoniker mit Plato und mit einander zu verknüpfen. Andererseits aber sollte die höchste Wahrheit doch nur da zu finden sein, wo auch der bisherige Neuplatonismus sie gesucht hatte: die aristotelische Weisheit ist nur die Vorstufe der platonischen, jene wird den kleinen, diese den grossen Weihen verglichen¹⁾; Aristoteles heisst der dämonische, Plato und Jamblich die göttlichen²⁾; und Plato selbst stellen sich die pythagoreischen und orphischen Ueberlieferungen, die griechischen Göttersprüche und die chaldäische Theologie mit gleichem Ansehen zur Seite. Diese ganze Vorstellungsmasse, die ganze religiöse und philosophische Er rungenschaft der Vorzeit, soll in einem umfassenden, methodisch gegliederten System vereinigt werden. Seinem Inhalt nach ist daher dieses System theils eine Wiederholung theils eine weitere Ausführung dessen, was die | bisherigen Neuplatoniker aufgestellt hatten, und es schliesst sich namentlich an Jamblich und Theodor unmittelbar an. Auch seine Form, die des triadischen Fortgangs, war ihm durch diese Vorgänger bis zu einem gewissen Grad vorgezeichnet. Aber die strengere und bewusstere Durchführung dieses Principis führt jetzt zu einem Lehrgebäude, welches theils durch manche materielle Aenderungen, theils und besonders durch seine formelle Abrundung über die früheren so weit hinausgeht, dass wir allen Grund haben, in demselben eine dritte und

unter Olympiodor's Leitung mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht hatte. *Ἐν ἑτέροι γοῦν, sagt M., οὕτε δύο δλοὺς πάσας αὐτῇ τὰς Ἀριστοτέλους συνέγω πραγματείας . . . ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἱκανῶς, ὥστερ διὰ τινῶν προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Πλάτωνος ἤγε μυσταγωγίαν.*

1) *MARIN*, a. a. O.

2) So ganz stehend bei *PROKLUS*; ebenso bei *SYRIAN* sur *Metaphysik* Schol. in *Ar.* 889 a 27. 840 a 4. 843 a 18. 857 b 13. 868 b 3 u. 5. Weniger pedantisch ist in dieser Beziehung *SIMPLICIUS*; er nennt *Phys.* 611, 8 den Aristoteles unbedenklich *θεῖος*. Weiteres wird über das Verhältniss, in welches Aristoteles hier zu Plato gesetzt wird, aus Anlass *Syrian's* mitgetheilt werden.

letzte Form des Neuplatonismus zu sehen ¹⁾. Je vollständiger sich aber freilich die Philosophie in dieser Richtung ausbreitet, um so deutlicher kommt auch der Mangel an schöpferischer Kraft zum Vorschein, welcher ihr, trotz aller dialektischen Kunst, das unverkennbare Gepräge der alternden Wissenschaft aufdrückt. Das Verhältniss der athenischen Neuplatoniker zu der früheren Philosophie und zur positiven Religion ist wesentlich scholastisch, und Proklus besonders kann als der eigentliche Scholastiker unter den griechischen Philosophen betrachtet werden. Völlig so stark freilich, wie in der christlichen | Scholastik, konnte die Abhängigkeit vom positiven in der griechischen Philosophie nie werden, weil diese keine kirchliche Auktorität über sich hatte; aber doch haben die platonischen Schriften, die Göttersprüche und die orphischen Gedichte für diese letzten Neuplatoniker ganz die Bedeutung normativer Offenbarungsurkunden.

Der erste athenische Neuplatoniker, welcher mit Auszeichnung genannt wird, ist der „grosse“ Plutarchus ²⁾,

1) KIRCHNER Philos. d. Plot. 215 f. bestreitet diess; aber theils schlägt er die Bedeutung jenes logischen Schematismus, in welchen Proklus die ganze neuplatonische Spekulation eingefügt hat, wie mir scheint, zu gering an, theils unterschiebt er auch, wie S. 751, 3 gezeigt wurde, Jamblich schon Bestimmungen, welche nachweislich erst Proklus angehören; wie denn auch dieser selbst bei Gelegenheit sich darüber aufhält, dass Jamblich seine Annahmen noch nicht genauer ausgeführt habe. Vgl. Plat. Theol. 216 o: Jamblich setze (bei der Erklärung der *ὑπουράνιος ἀψις* Phädr. 247 B) *μετὰ τὸ πρῶτον τὸν οὐρανὸν ἀόριστως* (ohne nähere Bestimmung) *καὶ τὴν ιδιότητα τῆς ὑπάρξεως οὐ παραδεδοκώς . . . διδασκέτω δὲ ἡμᾶς, τίς ἡ τάξις ἢ οὐρανία, καὶ πῶς ὑπέστη, καὶ ποῖον γένος αὐτὴν συμπληροῖ τῶν πρὸ τοῦ δημιουργοῦ θεῶν*. Ebd. 220., wo von Syrian gesagt wird: *τὸ τῆς θεωρίας τῶν παλαιότερων ἀόριστον εἰς ὄρον μεταστήσας καὶ τὸ συγκεχυμένον τῶν διαφόρων τάξεων εἰς διάκρισιν νοερὰν περιαγαγὼν*. Kirchner's Behauptung vollends, dass die Studien des Plato und Aristoteles von Jamblich's Nachfolgern ebenso ernst und gründlich betrieben worden seien, als später zu Athen, erscheint nach allem, was uns über diese Männer bekannt ist, durchaus unhaltbar; wenn die *ἀττικὸι λέγῃται* als eine eigene Schule aufgeführt werden (PHILOP. De an. 21, 28. 46, 10. 51, 15. 232, 5. 411, 1), hat diess seinen guten Grund. Auch das Mittelalter hat den Neuplatonismus zunächst in der schulmässigen Systemsform, die ihm Proklus gegeben hat, sich angeeignet.

2) Wie ihn MARINUS Procl. c. 12 wiederholt nennt; ebenso PHILOP. De

der Sohn des Nestorius; und so wenig uns auch über diesen Mann mitgetheilt wird, so können wir doch schon bei ihm die Züge nachweisen, deren Verbindung die Schule von Athen charakterisirt. Einerseits wird seine Anhänglichkeit an den alten Glauben und seine Kenntniss der theurgischen Künste erwähnt, deren Ueberlieferung in seiner Familie einheimisch war ¹⁾. Zugleich beschäftigte er sich aber auf's eifrigste nicht allein mit den platonischen, sondern auch mit den aristotelischen Schriften, las sie mit seinen Zuhörern ²⁾, und erläuterte sie in eigenen Werken ³⁾. Seine Erklärung des Aristoteles war, nach den uns erhaltenen Proben zu urtheilen, sorgfältig und im ganzen verständig; in den platonischen Parmenides deutete er freilich, wie alle neuplatonischen Ausleger, vieles hinein, was von seinem ursprünglichen Sinne weit abliegt. Ueber seine eigenen Ansichten ist nur wenig und vereinzelt überliefert. Mit der ganzen neuplatonischen Schule unterscheidet er die Gottheit, den Nus, die Seele, die der Materie

an. 515, 20: ὁ θαυμάσιος. Nach Phot. Cod. 214, S. 173, 37 war er ein Athener; des Nestorius Sohn nennt ihn auch SIMPL. De an. 260, 1. Sonst ist von seinen persönlichen Verhältnissen nichts überliefert. Er starb nach MARIN. a. a. O. hochbetagt in Proklus' 22stem Lebensjahre, mithin, da Proklus' Geburt in das Jahr 410 fällt, 431/2.

1) MARIN. Procl. 28: Proklus bediente sich der chaldäischen Gebetsformeln (συστάσεις, Gebete, wodurch man sich der Gottheit empfiehlt, καὶ ἐντυχίαι) und der θεῖοι καὶ ἀφθελγοὶ στρόφαλοι (Zauberräder); καὶ γὰρ ταῦτα παρελήφει καὶ τὰς ἐκφωνήσεις καὶ τὴν ἄλλην χρῆσιν αὐτῶν μεμαθήκει παρὰ Ἀσκληπιγενείας τῆς Πλουτάρχου θυγατρὸς, παρ' αὐτῇ γὰρ καὶ μόνῃ ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεωρητικὴ τέχνη, διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῇ παραδοθεῖσα. Eine von dem θεῖος Νεστόριος herrührende Anweisung magisch-astrologischen Inhalts theilt PROKL. in Remp. II, 64, 5 ff. Kr., eine von Νεστόριος ὁ μέγας ἀνήρ ιερατικὸς hergeleitete äusserst abenteuerliche Legende Ders. ebd. 324, 11 ff. (doch diese mit einem λέγεται) mit. In der ersten von diesen Stellen wird ΝΕΟΤ. Plutarch's Grossvater genannt, die zweite scheint eher auf seinen Vater zu gehen. Weiter vgl. m. auch die Legende, welche SUID. Δομνίρος aus Damascius wiedergibt.

2) MARIN. c. 12: Wiewohl Plut. schon durch sein Alter behindert war, widmete er sich dem Unterricht des Proklus mit der grössten Bereitwilligkeit, und las mit ihm Aristoteles von der Seele und Plato's Phädo.

3) Aus seiner Erklärung des Parmenides theilt PROKL. in Parm. VI, 27 Cous. (S. 831 Stallb.) und DAMASC. De princ. II, 292, 9 R. einiges mit; eine solche des Phädo ergibt sich aus den anonymen Scholien zu

inwohnende Form und die Materie als solche¹⁾. Den Himmelskörpern will er, im Widerspruch mit der herrschenden Annahme, Sinnesempfindung beilegen²⁾. Unter den menschlichen Seelenthätigkeiten bringt er die Wahrnehmung mit der Vernunft durch die Bemerkung in Verbindung, dass das die Empfindung begleitende Bewusstsein Sache der Vernunft sei; dasselbe sei nämlich das | Erzeugniss der Vorstellung (δόξα), welche als der unterste Theil der vernünftigen Seele das Bindeglied zwischen ihr und der Sinnlichkeit bilde³⁾. Er bespricht das Wesen und die Entstehung der Phantasie, in ihrem Unterschied von der Wahrnehmung auf der einen,

diesem Gespräch in Olympiodori Schol. Phäd. ed. Finckh S. 82, Nr. 100. S. 98, Nr. 175. S. 159, Nr. 38; eine des Gorgias (vgl. Volkmann Plut. v. Chaeronea I, XIV) aus der Anführung in den Prolegomena zu Hermogenes Rhet. gr. ed. Walz VII, 88. Noch häufiger wird aber von Simplicius und Philoponus De anima (s. die Register) sein Commentar zu Aristoteles *περί ψυχῆς* angeführt, welcher nach dem Alexander's ohne Zweifel der bedeutendste, wenn nicht der einzige war; wenigstens wissen wir, abgesehen von der Paraphrase des Themistius, von keinem, der zwischen beide fiel, und Simpl. De an. 259, 40 sagt: οὐχ ὡς τοῖς ἐξηγηταῖς ἐκρηται τῷ τε Ἀλεξάνδρῳ καὶ τῷ Νεστορόῳ Πλουτάρχῳ, er scheint also diese als die Ausleger schlechthin zu betrachten. Aus diesem Commentar, jedenfalls aber (wie auch Volkmann a. a. O. I, XII anerkennt) von unserem Plutarch stammen aller Wahrscheinlichkeit nach die Auszüge bei Olympiodor in Phaed. ed. Finckh S. 124, 22—149. S. 178, 1—62, von denen Wytttenbach einen Theil, durch eine falsche Ueberschrift irre geführt, dem Chaeroneer (als Fr. 7 De anima) beilegt. Dagegen können die beiden von Wytttenbach als Fr. 1. 2 angeführten Abhandlungen, und die De fato, welche ihm Volkmann S. XII. XV gleichfalls zuzuschreiben geneigt ist, meiner Meinung nach von keinem Philosophen aus Plotin's Schule verfasst sein.

1) Nach Prokl. in Parm. VI, 27 bezog er im Parmenides die fünf ersten, von der Voraussetzung *εἰ ἔστιν ἐν* ausgehenden Abschnitte (S. 187 C — 180 B) auf die *πρώτισται καὶ ἀρχικαὶ ὑποστάσεις*, indem er *τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν εἶναι περὶ θεοῦ διατάσσεται*; *τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοῦ*; *τὴν δὲ τρίτην* [155 E ff.] *περὶ ψυχῆς*; *τὴν δὲ τετάρτην περὶ τοῦ ἐνύλου εἶδους*; *τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῆς ὕλης, ἐν αἷς* [γ, wie Stallbaum mit Recht will] *τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἐνός*. Das *ἐνυλον εἶδος* ist der Sache nach dasselbe, was Plotin die Natur nennt.

2) Simpl. De an. 320, 29. Philop. De an. 599, 35. Dass letzterer Commentar von S. 446 (B. III) an nicht Philoponus gehöre, bemerkt Hayduck Praef. V; der Glaubwürdigkeit seiner Angaben that diess aber keinen Eintrag.

3) Bei Philop. De an. 464, 23.

dem Denken auf der andern Seite¹⁾. Er bemüht sich, die Schwierigkeiten zu lösen, welche in der aristotelischen Lehre von der Vernunft lagen, indem er die verschiedenen Formen derselben unterscheidet und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimmt. Wiewohl nämlich die Vernunft als Eine und dieselbe, von der Phantasie ihrem Wesen nach verschiedene, Kraft²⁾ alles Wissen von Hause aus in sich hat³⁾, so ist doch dieses nicht von Anfang an ihrem Bewusstsein gegenwärtig, sondern es wird diess erst vermittelt der Erinnerung, des Lernens; wir haben daher zwischen der blos als Eigenschaft in uns vorhandenen und der zugleich in Thätigkeit getretenen Vernunft | zu unterscheiden⁴⁾; auch die letztere ist aber nicht,

1) PHILOP. a. a. O. 512, 10: Das αἰσθητὸν setze die αἰσθηαίς, diese die Phantasie in Bewegung; die αἰσθηαίς nehme die Form des Gegenstandes auf und halte sie fest, καὶ τοῦτω τῇ εἰδει προσβάλλει ἡ φαντασία καὶ ταύτη γίνεται φαντασία, ὥς φησιν ὁ Πλούταρχος. ὅθεν καὶ ὀρίζεται αὐτὴν ψυχῆς κίνησιν ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως προσεχῶς διευγερομένην. Ebd. 515, 12: τὴν δὲ φαντασίαν δεῖσθαι οἰεῖται Πλούταρχος. καὶ τὸ μὲν πέρασ αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἦγον ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρασ ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ· τὸ δὲ ἄλλο πέρασ αὐτῆς κορυφὴ ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων. Plut. vergleiche sie mit dem Punkt, in dem zwei Linien sich treffen: wie sich dieser zugleich als Ein Punkt und als doppelter Endpunkt betrachten lasse, οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἐν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διηρημένον εἰς ἐν συναθροίζει, τὸ δὲ τῶν θείων ἀπλοῦν καὶ ὡς ἂν τις εἴποι ἐνικὸν ἐς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφέρους ἀναμάττεται. Dass Plut. die Phantasie vom Nus unterschied, bemerkt PHILOP. auch 584, 6, dass er sie den niedrigsten Thiergattungen absprach, SIMPL. De an. 292, 32.

2) Nach PHILOP. De an. 520, 34 hatte Plutarch Arist. De an. III, 4 Anf. so verstanden, dass hier die Frage aufgeworfen werde, εἴτε ὁ νοῦς χωριστός ἐστι φαντασίας καὶ αἰσθήσεως, ὡς ἄλλην αὐτὸν ἔχειν οὐσαν παρὰ ταῦτα, εἴτε μία ἐστὶν οὐσία, ἣτις τοῦ νοῦς προσβάλλεται καὶ φαντασίαν καὶ αἰσθησιν, τῇ δὲ λόγῳ μόνον ἐστὶ πολλά. Er selbst hatte sich, wie a. a. O. 558, 10 bemerkt wird, für das erste Glied dieses Dilemma entschieden. Vgl. S. 811, 1.

3) Vgl. folg. Anm.

4) Nachdem PHILOP. die I. Abth. 797, 2^o angeführten Bestimmungen Alexander's mitgetheilt hat, fährt er a. a. O. 518, 19 fort: Πλούταρχος δὲ οὐ παραδέχεται ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλως λέγει τὰ σημαίνόμενα τοῦ νοῦ. φησὶ γάρ, ὅτι πρῶτον σημαίνόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ καθ' ἑξὲν τοῦς, οὗός ἐστιν ἐπὶ τῶν παιδῶν· βούλεται γάρ Πλούταρχος, κατ' Ἀριστοτέλην (den er hier in's platonische umdeutet) τὰ παιδία λόγους ἔχειν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πάντα εἰδέναι καὶ τὰς μαθήσεις μὴ εἶναι κυρίως

wie die göttliche, beständig in wirklicher Denkhätigkeit begriffen¹⁾, denn sie bedarf zu ihrer Thätigkeit der Phantasie, wenn ihr daher diese ihren Dienst versagt, hört jene Thätigkeit auf²⁾. Weiter unterscheidet Plutarch den mit dem Körper verbundenen und den körperfreien Theil der Vernunft: von jenem soll das körperliche, von diesem das unkörperliche erkannt werden³⁾. Endlich hören wir noch, dass er die Fortdauer nach dem Tode mit Jamblich⁴⁾ auf den vernunftlosen Theil der Seele ausgedehnt habe⁵⁾. Wir sehen aus diesen Angaben, dass sich Plutarch | namentlich mit psychologischen Fragen eingehend beschäftigt hatte, und dass er hier die aristotelische Lehre mit der platonischen zu verknüpfen und in Uebereinstimmung zu bringen suchte; aber sie reichen nicht aus, um uns ein genaueres Urtheil über seine philosophische Eigenthümlichkeit möglich zu machen.

μαθήσεις, ἀλλ' ἀναμνήσεις. καὶ διὰ τοῦτο τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν παιδῶν καθ' ἕξιν δίδωσι καὶ ἔχοντα τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. ἀλλ' ἀγνοοῦσί, φησι, τὰ πράγματα διὰ τὸ δεῖσθαι μαθήσεως, ἥτις μάθησις ἀναμνήσις ἐστι. δεύτερον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ το καθ' ἕξιν ἥμα καὶ ἐνέργειαν, ὥσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων ὁ νοῦς . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστιν ὁ καθ' ἐνέργειαν μόνως νοῦς, οἷός ἐστιν ὁ θύραθεν νοῦς ὁ τέλειος (der göttliche Nus).

1) PHILOP. a. a. O. 535, 13: Unter dem *ἐνεργείᾳ* νοῦς versteht Alexander den göttlichen Nus, Marinus einen *δαιμόνιος ἢ ἀγγελικός*, Plotin τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, τὸν αἰεὶ ἐνεργοῦντα, von dem er aber einen ποτὲ (blos zeitweise) ἐνεργοῦντα unterscheidet. Πλούταρχος δέ, ὃ καὶ ἡμεῖς τιθέμεθα, οὐκ οἶεται εἶναι παρ' ἡμῖν διττὸν νοῦν, ἀλλ' ἀπλοῦν καὶ τοῦτον τὸν ἀπλοῦν οὐ [von Hayd. mit Recht aufgenommen] λέγει αἰεὶ νοοῦντα, ἀλλὰ ποτὲ νοοῦντα. οἶεται οὖν ὁ Πλούτ., ἐνεργείᾳ λέγειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, ὃν οἶεται καὶ ποτὲ ἐνεργεῖν.

2) A. a. O. 541, 20 fragt Plutarch, warum der Nus nicht immer thätig sei, und antwortet: *οἷε τούτῳ αἰτιον τὸ μετὰ φαντασίας ἐνεργεῖν αὐτόν, κακείνης φθαρείσης οὐκέτι ἐνεργεῖ δι' ἐκείνην καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτόν.*

3) A. a. O. 529, 22 (vgl. 530, 5. 531, 24): Alexander und Plutarch behaupten: *τῷ μὲν αὐτῷ* (sc. im Nus) *τὰ αἴλλα γινώσκουσθαι, τῷ δὲ ἐνύλῳ τὰ ἐνύλα.*

4) Ueber den S. 767 z. vergl.

5) Vgl. Th. IIa, 1008, 4 und oben 240, 3. Von der hier berührten Annahme des Numenius unterscheidet sich die des Jamblich und Plutarch dadurch, dass sie die Unsterblichkeit zwar auf die vernunftlosen Theile der Seele (wie Phantasie und Begierde), nicht aber auf die blos animalischen,

Auf eine masshaltende Auffassung des sittlichen Lebens weist die Angabe, er habe die ascetischen Uebertreibungen seines Schülers Proklus missbilligt¹⁾).

Unter den wenigen Schülern Plutarch's, deren Namen uns überliefert sind²⁾, zeigt der Alexandriner Hierokles³⁾ eine verhältnissmässig nüchterne und einfache Auffassung der platonischen Lehre. Die Schriften dieses Philosophen⁴⁾

auf das leibliche Leben beschränkten Kräfte ausdehnte. Ob auch die Sinnesempfindung nach dem Tode fort dauern sollte, ist nicht klar.

1) **MARR.** Procl. 12: Als Plutarch sah, dass sich Proklus der Fleischspeisen gänzlich enthielt, mahnte er ihn davon ab, *ὅπως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπηρετοῦν ἔχοι ταῖς ψυχικαῖς ἐνεργείαις*. In demselben Sinn äusserte er sich gegen Syrian, erhielt aber von diesem die Antwort: *ἔασον αὐτὸν μαθεῖν ὅσα βούλομαι ἐγκρατῶς διαιτῶμενον, καὶ τότε, εἰ ἐθέλω, ἀποθάνω*.

2) Neben Syrian und Proklus nennt **MARR.** v. Procl. c. 11 Lachares, den er als Mitschüler Syrian's und hochgefeierten Rhetor bezeichnet, und ebd. c. 28 Asklepiogeneia, die Tochter Plutarch's, doch die letztere zunächst nur als Bewahrerin der theurgischen Gebräuche, welche ihr von Nestorius her überliefert waren (s. o. 808, 1); **SUID.** *Νικόλ. ῥήτ.* Nikolaos, den Verfasser der *Progymnasmata*. Zu ihnen mag auch „der Platoniker Poterius“ gehören, von dem **PROKL.** in Remp. II, 42, 9. 184, 7 Kr. und sein Scholiast ebd. 380, 24 Erklärungen der Stellen Rep. 546 C. 615 E. anführen.

3) Ueber die Persönlichkeit dieses Philosophen erfahren wir einiges nähere durch **SUIDAS**, welcher seinen Bericht, wie die Vergleichung desselben mit **DAMASC.** v. Isid. 54 zeigt, eben dieser Schrift des Damascius entnommen hat. Er war ihm zufolge ein Alexandriner (seinen Vater nennt **THEOPHYLAKT.** *ἀπὸρ. φασ.* S. 27 Boiss. Timagenes), und in Alexandria wirkte er auch als hervorragender und gefeierter Lehrer (vgl. **DAMASC.** a. a. O.). Doch war er eine Zeit lang aus dieser Stadt verbannt, nachdem er zuvor in Konstantinopel vor Gericht schwere Misshandlung erlitten hatte, vielleicht in Folge seiner Anhänglichkeit an die alte Religion. Als Schüler Plutarch's bezeichnet er selbst sich bei Photius (s. o. 508, 3), und so wird denn seine eigene Lehrthätigkeit annähernd zwischen 415 und 450 zu setzen sein.

4) Wir besitzen noch seine Erklärung des goldenen Gedichts (neueste Ausgaben von **GAISFORD** 1850, hinter Stobäus Eklogon, **MULLACH** 1853 und in den *Fragm. Philos. gr.* I, 408 ff. — ich citire nach den letzteren) und reichhaltige Auszüge aus den 7 Büchern *περὶ προνοίας* bei **PAOR.** Cod. 214. 252 (s. o. S. 508, 2. 3). Dagegen hat **PRÄCHTER** (Hierokles d. Stoiker 1901) überzeugend nachgewiesen, dass die von **STOBIUS** (Ekl. und Floril.) überlieferten Stücke aus den ethischen Schriften eines Hierokles, welche man bisher allgemein unserem Neuplatoniker beilegte, nur einem vom Neuplatonismus noch unberührten stoischen Moralisten angehören können, bei

sind nicht | allein für jene Zeit sehr gut geschrieben¹⁾, sondern sie liefern auch den Beweis, dass sich in der griechischen Philosophie, trotz aller Verzerrungen und aller Scholastik dieser spätesten Jahrhunderte, immer noch ein höchst werthvoller Kern von reinen sittlichen Grundsätzen und gesunden religiösen Ueberzeugungen erhalten hatte. Hierokles verhält sich zu der neuplatonischen Spekulation ungefähr wie Musonius und Epiktet zu der des Chrysippus. Er nimmt ihre Ergebnisse an, ohne sich irgendwo eine Einrede gegen dieselben zu erlauben; aber ihm selbst in seinem Theil ist es nur um die wesentlichen Grundlehren, so wie er diese auffasst, und um die praktische Anwendung derselben zu thun²⁾. Die Philosophie ist Reinigung und Vollendung des menschlichen Lebens. Gereinigt wird es durch die Tugend, mit welcher die praktische, vollendet durch die Wahrheit, mit welcher die theoretische Philosophie sich beschäftigt³⁾. In beiden Beziehungen sind, wie Hierokles glaubt, alle wahren Philosophen, und so namentlich Plato und Aristoteles, in allem wesentlichen⁴⁾ einig; nur der üble Wille und der Unverstand können diese Uebereinstimmung leugnen, nur die Irrthümer der Stoiker und Epikureer, und mit ihnen auch die falschen Auffassungen der platonischen und aristotelischen Lehre, bedürfen der Widerlegung⁵⁾. Als das wichtigste erscheint unserem Philosophen, zunächst auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, die richtige Ansicht | von der göttlichen Vorsehung und von der menschlichen Seele. Von dem Einen

dem wir mit der höchsten Wahrscheinlichkeit an den uns durch GELL. IX, 58 bekannten (l. Abth. 690⁸ erwähnten) Hierokles denken werden.

1) Auch DAMASC. a. a. O. 54. 36 und nach ihm SUMAS rühmt seine mit der platonischen wetteifernde Darstellung, die aber doch immerhin etwas weitschweifig und wässerig ist.

2) Eine Auseinandersetzung über die Tetras und einige andere Zahlen (in c. aur. c. 20, S. 464 f.), auf welche ihn V. 47 des goldenen Gedichts führt, steht vereinzelt.

3) In *carm. aur.* Einl.

4) Den *ἐπιχαίροις τε καὶ ἀναγκασιότατοις τῶν δογμάτων*, wie er bei PHOT. Cod. 214. 142a 7 sagt.

5) Bei PHOT. a. a. O. 171b 33 ff. 173a 18 ff. Cod. 251. 460a 24 ff. vgl. oben S. 503, 3.

Gott, dem Schöpfer aller Dinge, unterscheidet er drei Klassen geistiger Wesen: die himmlischen Götter, die Dämonen und die Menschenseelen¹⁾; dagegen thut er merkwürdiger Weise der überweltlichen Götter nirgends Erwähnung, deren Aufzählung und Beschreibung die übrigen Neuplatoniker jener Zeit sich so angelegen sein lassen; und ebensowenig findet sich bei ihm eine Hinweisung auf die Eigenschaftslosigkeit des Urwesens, oder sonst eine von den Bestimmungen, welche den neuplatonischen Gottesbegriff vom platonischen unterscheiden²⁾. Dagegen erklärt er sich allerdings, im Sinne des Neuplatonismus, entschieden gegen die Annahme einer prä-existirenden Materie und eines zeitlichen Weltanfangs oder Weltendes; jenes, weil Gott die alleinige absolute Ursache der Welt sein müsse, dieses, weil sein Wirken und Schaffen in seinem Wesen begründet, und so ewig, wie dieses selbst, sei³⁾. Von den geschaffenen Wesen sind nur die geistigen unmittelbar von Gott hervorgebracht, und nur sie sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Vorsehung; der vernunftlosen Natur hat die Gottheit wohl die Gattungen der Wesen vorgezeichnet, und sie sorgt für deren Erhaltung, aber die Einzelwesen sind nicht von ihr selbst geschaffen, und die Schicksale derselben werden nicht, wie die der vernünftigen Seelen, von der Vorsehung, sondern von der Naturnoth-

1) In *carm. aur.* c. 1, S. 417 ff. c. 3, S. 424. c. 27, S. 483, b. *PHOT.* Cod. 214. 172a 22 ff. Cod. 251. 461b 6 ff. 92 ff. Das Verhältniss dieser drei Klassen wird dahin bestimmt, dass die Götter den höchsten Gott immer in einheitlicher und unveränderlicher Weise denken und ebendamit nachahmen, die Dämonen zwar immer und fehlerlos, aber nicht *ἀτρέπτως* und *ἀχωρίστως*, sondern *διεξοδικῶς* (diskursiv) und daher bald mehr bald weniger, die Menschenseelen *μήτε αἰεὶ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ νοεῖν μεμερισμένως*. Die Dämonen nennt Hierokles auch *ἡρώες*, *ἄγγελοι*, *αἰθέριοι*. Er bemerkt übrigens (*carm. aur.* S. 420), es sei *πληθὸς εἰδῶν ἐν ἑκάστῳ γένηι καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ὑπόβασιν τεταγμένον*.

2) M. vgl. in dieser Beziehung auch *PHOT.* S. 172a 22. 460a 23. 461b 6 f., wo von dem Willen, der Macht und Weisheit Gottes in der gewöhnlichen Weise gesprochen wird.

3) Hierokles führt diess bei *PHOT.* Cod. 251 Anf. bis S. 461a 23. Ebd. 461b 6 f. 463b 30 f. In *carm. aur.* c. 1. 419b f. des näheren aus.

wendigkeit und dem Zufall bestimmt¹⁾. In seiner Betrachtung des Menschen schliesst sich Hierokles ganz an die platonischen Lehren von der Präexistenz und der Seelenwanderung an; nur dass er mit Porphyry und Jamblich den Eintritt von Menschenseelen in Thierleiber ebenso, wie andererseits ihre Erhebung zu Dämonen und Göttern, beseitigt, um der Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und der Ordnung des Weltganzen nichts zu vergeben, welche die verschiedenen Wesensklassen, wie er glaubt, durch unübersteigliche Schranken getrennt hat²⁾. Den gleichen Vorgängern folgt er in der Annahme eines ätherischen Leibes, welchen die Seele in den irdischen mitbringe und aus demselben in's Jenseits mit hinübernehme³⁾; die Willensfreiheit, auf welche er den höchsten Werth legt⁴⁾, ist das alte und allgemeine Dogma der platonischen Schule. Eben diese Lehren sind es nun auch, durch welche der Vorsehungsglaube von Hierokles vorzugsweise gestützt und näher bestimmt wird⁵⁾. Mit dem Namen der Vorsehung (*πρόνοια*) bezeichnet er im allgemeinen die väterliche Herrschaft der Gottheit über ihre Geschöpfe, welche für jede Klasse derselben die ihr angemessenen Bestimmungen trifft. Sofern sich diese weltregierende Thätigkeit auf freiwollende Wesen bezieht, und die Schicksale derselben nach Massgabe ihrer Würdigkeit und ihres sittlichen Bedürfnisses bestimmt, wird die Vorsehung zum Verhängniss (*σίμαquένη*). Diese Bestimmung erfolgt aber in erster Reihe durch die Entscheidung über den Leib und das Leben, in

1) In *car. aur. c. 11*, S. 444. *Phot. Cod. 251*. S. 462a 21. b 35 ff. 466b 12 ff.

2) M. s. hierüber: In *car. aur. c. 23*, S. 469b. c. 27, S. 482 f. auch c. 24. *Phot. Cod. 214*, S. 172b 20 ff.

3) *Σῶμα αἰθέριον, αὐγοειδές, αὔλον, ἀθάνατον*, in c. *aur. c. 26*, S. 478a. b. 479a. c. 27, S. 483. Aehnliche Lichtleiber haben nach der ersten von diesen Stellen auch die Dämonen: ein Heros (oder Dämon) ist eine *ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωτεινοῦ σώματος*, wie ja selbst die Götter als Gestirngeister mit einem Lichtleib verbunden sind.

4) *Phot. Cod. 251*, S. 462b 11. 26 ff. 463a 32 ff. b 14. 465a 26. b 13 ff. In *car. aur. c. 24*, S. 472. c. 11, S. 438. 439a u. d.

5) Wie diess in Betreff der Seelenwanderung auch *Phot. Cod. 214*. S. 172b 24 bemerkt.

welches jede Seele bei ihrer Rückkehr auf die Erde | eintritt¹⁾; und sie vollzieht sich durch Vermittlung der Dämonen, welche diesen Vorgang, wie das menschliche Leben überhaupt, unter ihrer Obhut haben²⁾. Auch die Uebel, von welchen sie in Folge derselben betroffen werden, haben die Menschen lediglich sich selbst zuzuschreiben, die Gottheit ist daran unschuldig³⁾; denn sie verhängt dieselben immer nur bedingt, für den Fall, dass der Mensch so oder so handelt: seine Willensbeschaffenheit selbst bestimmt er allein, die Gottheit knüpft nur gewisse äussere Folgen an gewisse Handlungen⁴⁾. Indem der wahre Vorsehungsglaube diess anerkennt, vereinigt er die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Fürsorge, ohne jene zu vernichten, oder diese mit der Verantwortlichkeit für das Uebel und das Böse zu belasten; und eben darin besteht sein Unterschied, einerseits von dem stoischen und astrologischen Fatalismus, andererseits von dem Naturalismus eines Alexander von Aphrodisias⁵⁾.

Auch in der praktischen Philosophie des Hierokles treten die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus gegen diejenigen Lehren zurück, welche schon seit Jahrhunderten zum Gemeingut der griechischen Wissenschaft geworden waren. Der Philosoph unterscheidet zunächst die praktische und die theoretische Tugend. Jene reinigt den Menschen durch Beherrschung seines sinnlichen Theils von der Unvernunft (*ἀλογία*), diese vollendet ihn durch Erkenntniss der Wahrheit; jene macht ihn zum guten Menschen, diese zum Gott. Wie aber überhaupt beim Aufsteigen zum höheren das geringere dem grösseren vorangeht, so muss auch die sittliche Vervollkommnung der wissenschaftlichen vorangehen⁶⁾.

1) Phot. Cod. 251. S. 461 b 17 ff. 462 a 29 — 463 b 28. 464 a 7 ff. 466 a 21. b 14 ff.

2) Phot. a. a. O. 462 b 19 f. 464 a 23. 466 a 21. b 14.

3) In *carm. aur.* c. 11, S. 439 c. 24. S. 471 b f. c. 25, S. 477. Phot. a. a. O. 463 a 19 f. 464 a 15 ff. Stob. Ekl. II, 420 f.

4) Phot. a. a. O. 464 a 20 ff. 465 b 32.

5) Phot. a. a. O. 461 b 23 ff. (Cod. 214. S. 172 b 8) vgl. S. 463 a 32 ff. 465 a 14 ff. In *c. aur.* c. 11, S. 439 b u. a. St.

6) In *carm. aur.* Einl. (s. o. 813, 3). Ebd. c. 26, S. 479 a. 482. c. 20, S. 463 a.

In seiner Auffassung der sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben zeigt nun Hierokles im allgemeinen sehr reine und richtige Grundsätze. Er lehrt jene Erhebung über die äusseren Güter, Zustände und Schicksale, welche schon Plotin mit Plato und der Stoa verlangt hatte, jene Anerkennung unserer natürlichen Verpflichtung gegen alle Menschen, jene Ergebung in den Weltlauf als eine göttliche Ordnung, worin dieselben Philosophen ihm vorangegangen waren¹⁾. Was insbesondere das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betrifft, so erklärt Hierokles sehr bestimmt, die wahre Verehrung derselben bestehe in der Erkenntniss und Nachahmung ihres Wesens; nicht damit erzeuge man Gott eine Ehre, dass man ihm, dem bedürfnisslosen, etwas gebe, sondern damit, dass man sich seiner Gaben würdig mache²⁾. Neben dem geistigen Gottesdienst und den rein sittlichen Verpflichtungen weiss er aber allerdings auch den positiven Vorschriften der pythagoreischen Ascese Raum zu schaffen. Zugleich mit der Seele, sagt er, müsse auch ihr ätherischer Leib gereinigt werden, und diess geschehe durch die Weihende Thätigkeit (*τελεστικὴ ἐνέργεια*), welche zu der theoretischen und der politischen oder ethischen Tugend als dritte und unterste Stufe hinzukomme; für diesen Zweck sei es nun dienlich, wenn man sich gewisser Dinge ganz enthalte, theils um sich damit überhaupt an die Lossagung vom Leibe zu gewöhnen, theils um sich bestimmte sittliche Vorschriften in symbolischer Form einzuprägen³⁾. Doch vermeidet er auch hierin jede Uebertreibung: er scheint die gänzliche Enthaltung von Fleischausspeisen als einen Beweis höherer Vollkommenheit zu betrachten, aber er verlangt sie nicht von

1) Belege für das obige finden sich im Commentar zum goldenen Gedicht viele, z. B. c. 10, S. 434 f. c. 11, S. 439 a. 441 b f. c. 13, 448 b f. c. 20, 462 b.

2) In *carm. aur.* c. 1, S. 420 b vgl. c. 20, 463 b. Mit dieser Verehrung der Gottheit bringt Hier. c. 2, S. 422 b f., nach Anleitung des pythagoreischen Gedichts, auch die *εὐορκία* in Verbindung, verbietet aber nicht den Eid als solchen, sondern nur das leichtfertige Schwören.

3) A. a. O. c. 26, S. 478—482, wo auch einige pythagoreische Vorschriften, wie das *καρδιαὺν μὴ ἐσθλῆιν, θνησιμάτων ἀπέχεσθαι* u. s. w. aus diesem Gesichtspunkt symbolisch gedeutet werden.

allen¹⁾, der Enthaltung vom Wein geschieht keine Erwähnung, die Ehelosigkeit wird nicht verlangt, so dass er demnach auch hier seinen massvollen Charakter nicht verleugnet.

Indessen lag es nicht im Geiste des damaligen Neuplatonismus, sich in dieser Weise auf die praktisch fruchtbaren Lehren zu beschränken. Theosebius, der Schüler des Hierokles, scheint zwar nach seinem Vorgang die Ethik mit Vorliebe behandelt zu haben²⁾; die Mehrzahl der Platoniker war aber ohne Zweifel schon damals der Meinung, welche spätere Äussern, dass es Hierokles an tieferen Gedanken und wissenschaftlicher Schärfe allzusehr fehle³⁾. Und ganz grundlos ist dieser Vorwurf allerdings nicht: so aner kennenswerth die Gesinnung ist, welche sich in seinen Schriften ausspricht, so wenig waren doch solche populäre, den streitigen Fragen und den grundlegenden Untersuchungen ausweichende Darstellungen geeignet, der herrschenden Richtung mit Erfolg entgegenzutreten.

Einen ungleich grösseren Einfluss auf die weitere Entwicklung des Neuplatonismus hatte Syrianus, der Nachfolger und vieljährige Mitarbeiter Plutarch's⁴⁾. Für die Be-

1) Die Pythagoreer, heisst es a. a. O. 481a, haben bei ihren Enthaltungen einen geordneten Fortschritt beobachtet, und in Folge dessen auch wohl den Schein des Widerspruchs auf sich geladen, wenn sie bald nur gewisse Theile der Thiere bald die thierische Nahrung überhaupt verboten.

2) DAMASC. v. Isid. 58 sagt von ihm: *ἔλεγε μὲν ὁ Θεοσέβιος τὰ πολλὰ ἀπὸ τῶν Ἐπικτήτου σχολῶν, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐπετεχνᾶτο τῆς ἡθικῆς διανοήματα Μούσης*. So erfahren wir von diesem Philosophen noch (a. a. O. 54—59), dass er aus seiner Frau einen Dämon austrieb, indem er ihn bei den Strahlen der Sonne und dem Gott der Ebräer beschwor, und dass er sich des ehelichen Umgangs mit derselben enthielt, nachdem ihre Ehe eine Zeitlang kinderlos geblieben war.

3) DAMASC. v. Isid. 36: *τῶν δὲ νεωτέρων Ἱεροκλέα τε καὶ εἰ τις ὁμοίως οὐδὲν μὲν ἐλλείποντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευήν, τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλὰ καὶ πολλῶν ἐνδείξεις γενομένους φησὶν* (Subjekt dieses φησὶν ist wohl Damascius, denn die Worte gehören zunächst dem Bericht des PHOTIUS über seine Schrift, Cod. 242, S. 337 b 33 an). SUID. Ἱερ. Schl. (nach Damascius): in seinen Schriften φαίνεται ὁ ἀνὴρ τὴν μὲν ζωὴν ὑψηλόφρων, τὴν δὲ γνῶσιν οὐκ ἀκριβής.

4) Ueber Syrian's Leben wissen wir nur wenig. Er stammte aus Alexandria (SUID. u. d. W.), war Schüler Plutarch's, betheiligte sich aber noch während der Schulführung desselben an seiner Lehrthätigkeit (MARTZ.

deutung dieses | Mannes bürgt schon die hohe, fast schwärmerische Verehrung, mit der sein Schüler Proklus von ihm redet¹⁾, welcher sich selbst nur als den Verkündiger der Geheimnisse betrachtet wissen will, in die sein Lehrer ihn eingeweiht hat²⁾. Doch werden wir finden, | dass die neu-

Procl. 11 f. vgl. S. 812, 1. 805, 2) und folgte ihm (43^{1/2}) im Lehramt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt. Aus der Art, wie ihn PROKLUS in seinem Commentar zum Timäus anführt, den er nach MARINUS c. 13 achtundzwanzigjährig verfasste, könnte man schliessen, er sei um 438 n. Chr. nicht mehr am Leben gewesen, denn Proklus bedient sich hiebei gewöhnlich (z. B. 7 C. 16 E. 47 D. 218 C) des Präteritums: ἤξλου, ἔλεγεν u. s. w., und er thut diess nicht blos da, wo er wiedergibt, was er in Syrian's Vorträgen gehört hat, sondern auch, wo er sich auf seine Schrift bezieht, wie S. 207 B: ἄλλον τρόπον λόγων, ὃν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐνέκρινε . . . λέγει γοῦν. Indessen ist dieser Schluss nicht sicher, denn es fragt sich doch, ob Proklus den Commentar nicht später noch einmal überarbeitet hat; Marinus scheint anzunehmen, dass er ihn noch als Syrian's Schüler verfasste. Syrian's Vater hiess nach MAR. c. 11 Philoxenus; BOETH. De interpr. II, 18. 87. 321 Meis. gibt ihm selbst den Beinamen Philoxenus; und es ist ja möglich, dass er ihn neben seinem eigenen geführt hat, wie uns diess I. Abth. 614, 2^a bei Arius Didymus und andern vorkam. — Das Gymnasialprogramm von BACH De Syriano philosopho (part. I. Lauban 1862) beschäftigt sich überwiegend mit dem (inzwischen von USNER herausgegebenen) griechischen Text seiner Metaphysik.

1) PROKLUS nennt ihn seinen Vater (in Tim. 218 C. 249 D. in Remp. II, 318, 4 Kr. vgl. in Parm. VI, 27: *Πλούταρχος; ὁ ἡμέτερος προπάτωρ*), das Musterbild des wahren Philosophen, den Ersatz für die Heiligthümer, Götterbilder und Gottesdienste, den Mann, welcher ἐν' εὐεργεσίᾳ τῶν τῆδε ψυχῶν in die Welt gekommen sei, den Urheber des Heils (ἀρχηγὸν σωτηρίας) für die Mitwelt und die Nachwelt (in Parm. IV, 4 Cous. S. 472 Stallb.); er sagt von ihm: ὁ μετὰ θεοῦς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν (in Plat. Theol. S. 2 o.), τὸν ἡμέτερον ἡγεμόνα τὸν ὡς ἀληθῶς βᾶσχος, ὃς περὶ τὸν Πλάτωνα διαφερόντως ἐνθεάζων καὶ μέχρ' ἡμῶν τὸ θαῦμα καὶ τὴν ἐκπληξιν τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας ἐξέλαμψε (ebd. 215 u.), ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν, ἄνωθεν ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὰ ὄντα θεώμενος (in Tim. 315 B); er redet von seiner ἐνθεος νόησις (ebd. 98 C), und will ὥσπερ ἀσφαλοῦς πέσματος ἔχουσθαι τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως (n. a. O. 292 D). Ὁ μέγας ist Syrian's stehendes Beiwort bei den Späteren, z. B. DAMASC. De princ. c. 15, I, 30, 13. AMMON. De interpret. 137, 16. 253, 12. MARIN. Procl. 26. SIMPL. Phys. 192, 29 u. 3. (s. d. Ind.). De coelo 2, 5. 397, 29. Ebd. 711, 26. Categ. 4 δ nennt ihn Simpl. ὁ φιλοσοφώτατος.

2) Plat. Theol. 216 o., wo Proklus, zunächst aus Anlass der Frage über die ὑπουράνιος ἀψὶς im Phädrus (s. o. 807, 1), sagt: ὁ δὲ πάντα τελειώσμενος καὶ τοῖς ἀνελέγκτοις καταδησάμενος λόγοις ὁ ἡμέτερος ἄν

platonische Lehre, so wie er sie vortrug, von der systematischen Vollendung, welche ihr Proklus zu geben wusste, immer noch entfernt ist.

Die Darstellung seiner Ansichten knüpfte sich bei Syrian, wie bei der ganzen Schule, der er angehört, fasst ausschliesslich an die Besprechung der Schriften, in denen die grossen philosophischen und theologischen Auktoritäten der Vorzeit ihre Weisheit niedergelegt hatten; nur von ihrer Erklärung hören wir wenigstens, wo sein Unterricht beschrieben wird, und ähnlich verhält es sich auch mit den Werken, welche uns von ihm genannt werden. Jene Auktoritäten sind nun: von philosophischer Seite Aristoteles, Plato und die Pythagoreer, von theologischer Homer, Orpheus und die angeblichen Göttersprüche; also die gleichen, welche theilweise schon seit Plotin, vollständiger bei Jamblich der neuplatonischen Lehre zu Grunde gelegt worden waren. Mit allen diesen Vorgängern hat sich Syrian eingehend beschäftigt. Mit Proklus las er, zum Beginn seines philosophischen Unterrichts, die sämtlichen aristotelischen Schriften der Reihe nach¹⁾; über einen grossen Theil derselben hat er auch Commentare verfasst²⁾. Indessen gilt ihm die aristotelische Philo-

εἷη καθηγεμῶν, ὅς καὶ τὰς μεταξὺ πάσας διακοσμήσεις τοῦ τε πρώτου καὶ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας ἐπεσκέψατο, τὴν ιδιότητα τῆς τάξεως ταύτην νοερώς ἐθεάσατο καὶ παραδίδωκεν ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μύστοις ἀπηχερωμένην τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν. In einzelnen Fällen ergänzt oder berichtigt Proklus allerdings selbst seinen Lehrer, wie in Tim. 150 C, ebd. 208 A f. vgl. m. 207 B f., aber auch dann vermeidet er jeden direkten Widerspruch gegen ihn.

1) MARIN. c. 13 (s. o. 805, 2). Die Ordnung, in welcher diese Schriften gelesen wurden, scheint Marinus andeuten zu wollen, wenn er sagt: *πάσας αὐτῷ τὰς Ἀριστοτέλους συνανέγνω πραγματείας, λογικάς, ἡθικάς, πολιτικάς, φυσικάς, καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην* (die Metaphysik). In derselben Ordnung nennt Syrian selbst *Metaph. 878 a 12 ff.* die aristotelischen Untersuchungen.

2) Seinen Commentar zu den Kategorieen, welcher die Erklärungen seiner Vorgänger *εἰς ἐλάχιστον* zusammengezogen habe, nennt SIMPL. *Categ. 1 δ u. ε.* (Schol. in Arist. 42 b 44. 49 a 13. 42. 65 b 38), DAVID Schol. 51 b 24. 54 b 18. 28. 66 a 17; den zu *Περὶ Ἑρμηνείας* BORTH. De interpr. II, 18. 87. 172. 321. 324. Meis. AMMON. De interpr. 137, 15. 253, 12. 354, 23; auf eine Erklärung der ersten Analytik bezieht sich AMMON. in *Anal. pr. 39, 2*; eine solche der Physik führt SIMPL. *Phys.*

sophie| doch nur für die Einleitung zu der höheren platonischen ¹⁾. Aristoteles verdient zwar in der Logik, Physik und Ethik unsere Bewunderung, auch über die Gottheit und über ihr unbewegtes überweltliches Wesen hat er viel schönes gesagt; aber wo er sich zum Widerspruch gegen die alte platonisch-pythagoreische Wissenschaft verleiten lässt, wie diess aus Anlass der Ideen- und Zahlenlehre geschieht, da geräth er in Widersprüche, Ungereimtheiten und Sophismen ²⁾, über welche sich unser Philosoph nicht stark genug auszudrücken weiss ³⁾.| Die unfehlbare, absolute Philosophie ist nur die platonische ⁴⁾;

192, 29. 213, 24. 241, 22. 269, 10 an; die der Bücher vom Himmel Ders. De coelo 2, 5. 397, 29. 711, 26 Heib.; die der Bücher von der Seele PHILOP. De an. 73, 2. Von einem Commentar zur Metaphysik ist die Erklärung von *B Γ Μ Ν* jetzt von USENER Schol. in Arist. S. 837—944 herausgegeben, während früher nur Bruchstücke in BRANDIS' Ausgabe der arist. Metaphysik und den akademischen Scholien griechisch, die Erklärung von *B Μ Ν* in BAGOLINUS' lateinischer Uebersetzung (Venet. 1558) gedruckt waren.

1) S. o. 805, 2.

2) Syrian's Erklärung des 13ten und 14ten Buchs der Metaphysik verfolgt von Anfang bis zu Ende fast ausschliesslich den Zweck, die aristotelische Kritik der platonisch-pythagoreischen Lehre über die Zahlen und Ideen zu widerlegen. Ich komme auf diese Widerlegung noch einmal zurück; das obige setzt Syrian in der Einleitung zu derselben, Schol. 878 a 12 ff. auseinander. Aehnlich am Schluss S. 942 b 7.

3) So heisst es Metaph. 896 b 19: ταῦτα δὲ διὰ φορτικῶς εἰρηται . . . δηλαδὴ μὲν καὶ πρὸ παντὸς λόγου τοῖς ἀγγινουστέροις. Ebd. 902 a 16: Den Pythagoreern (mit Aristoteles) nur die ἀριθμοὶ αἰσθητοὶ zuzugestehen, wäre πρὸς τῇ καταγέλᾳσι καὶ λέαν ἀσεβές. 922 a 6: Arist. selbst müsse gestehen, μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις, μηδ' ὅλως παραχολουθεῖν τοῖς εἰδητικοῖς ἀριθμοῖς, und nachdem eine Aeusserung der Schrift περὶ φιλοσοφίας angeführt ist, worin dieses Geständniss liegen soll, fügt Syrian bei: ὥστε καὶ νῦν ὡς πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδοτάς ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποίηται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θείων ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφήψατο. Weiter vgl. 904 b 18: ὅτι δὲ παιζοντός ἐστι μᾶλλον καὶ ἀπάγοντος ταῦτα ἢ σπουδάζοντος καὶ πραγματεῖᾳ ποιουμένου τὴν ἐξήγησιν τοῦ δόγματος, οἷμαι συνορεῖν τοὺς ἀγγινουστέρους. (Aehnlich 908 b 6.) 904 b 32: παντάπασιν ἐστὶν ἀνδρὸς μὴ προσποιουμένου τὴν τῶν ὄντως ὄντων ἀληθῆ θεωρίαν. 906 b 16: ταύτης γὰρ τῆς ὑποθέσεως ψευδοῦς οὐσης καὶ καταγέλᾳστου. 909 a 32: ταῦτα . . . γελοῖως λέγεται. 912 b 2. 915 b 27: γελοῖως δὲ καὶ ταῦτα καὶ φορτικῶς ἀναγέγραπται. 934 b 4: οὐκ ἀπῆλλαται δὲ οὐδὲ κωμικῆς βωμολοχίας.

4) Denn sie ist, wie Syrian Metaph. 878 b 25 erklärt, so unumstösslich,

mit Plato stimmen aber auch Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein¹⁾. Syrian behandelte die letzteren, deren Aechtheit er natürlich nicht bezweifelte²⁾, sowohl in seinem mündlichen Unterricht³⁾, als in Schriften⁴⁾;

wie die *ἀρχαί* selbst, auf welche sie sich bezieht. Ebd. 849 a 30 ff. sagt Syr. über einen Einwurf, für den er allerdings nur Alexander's Erklärung verantwortlich machen will: er treffe Plato so wenig, als die Pfeile der Thracier die Götter.

1) Metaph. 842 a 3 ff., wo unter anderem Z. 14: *καὶ τοσαῦτα μὲν περὶ τῶν Πυθαγορείων ἀρχῶν, ταῦτόν δ' εἰπεῖν Ὀρφικῶν καὶ Πλατωνικῶν* u. a. St. Vgl. Anm. 5. Plato selbst wird 940 a 13 der *κράτιστος καὶ ἀριστος τῶν Πυθαγορείων* genannt.

2) Vgl. Metaph. 935 a 18, wo er Aristoteles einer falschen Darstellung der orphischen Theologie bezüchtigt, weil dieser allerdings von dem späteren Orpheus noch nichts weiss.

3) Dass er sie in diesem zu erklären wenigstens die Absicht hatte, zeigt MARIN. Procl. 26: Syrian habe nicht lange vor seinem Tode Proklus und Dominus eine Erklärung, entweder der orphischen Gedichte oder der *λόγια* angeboten; da aber Dominus jene, Proklus diese wählte, sei es nicht mehr dazu gekommen.

4) Suid. sagt: *ἔγραψεν εἰς Ὅμηρον ὅλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίῳ ζ'. Εἰς τὴν Πολιτείαν Πλάτωνος βιβλία δ'. Εἰς τὴν Ὀρφείῳ θεολογίαν βιβλία β'. Εἰς τὰ Προκλου περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ θεῶν: Συμφωνίαν Ὀρφείῳ, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα* (l. Πλάτωνος. Περὶ u. s. w.). Diese Aufzählung wird nun allerdings, wie BERNHARDY z. d. St. richtig bemerkt, dadurch höchst verdächtig, dass Suidas die gleichen Werke in der gleichen Ordnung auch unter *Πρόκλος* auführt, und sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Schuld der Abschreiber aus dem Artikel über Proklus hieher übertragen worden; einer Glosse, die auf diesen Artikel zurückwies, haben wir vielleicht in dem Titel des Buchs über die homerischen Götter den Zusatz *εἰς τὰ Προκλου* zu danken, durch welchen Syrian gar eine Schrift über ein Werk seines Schülers beigelegt wird. Dass er aber einen Commentar über die orphischen Gedichte verfasst hatte, sagt auch MARIN. Procl. 27 und PROKL. in Tim. 96 B. Auch mit einer Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato war er Proklus vorangegangen; dieser führt Plat. Theol. 215 unt. eine solche mit der Bezeichnung: *ἐν τοῖς τῆς συμφωνίας γράμμασι* an. Derselbe nennt in Remp. I, 95, 27. 193, 5. 115, 27. 152, 7. 153, 3. 205, 21 seine *λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων*, während ebd. I, 733, 23 auf seinen mündlichen Unterricht geht. Dagegen kann er über die *λόγια* nicht wohl geschrieben haben, da MARIN. a. a. O. den Proklus zwar für das Studium des Orpheus den Commentar Syrian's, für die *λόγια* jedoch *καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα* nur Porphyry und Jamblich benützen lässt. Nach eben dieser Stelle werden wir bei den *λόγια*, deren Erklärung Syrian seinen Schülern anbot, nicht blos an die älteren, von Porphyry behandelten,

aber die wichtigste Quelle der ächten Wissenschaft war für ihn doch immerhin Plato. Die Werke dieses Philosophen sind es vor allem, durch deren Erklärung er seine Schüler in die tiefsten Geheimnisse der Philosophie einweihen wollte¹⁾; und wie er durch eine Reihe von Erläuterungsschriften zu Plato dem Proklus vorangien²⁾, so traf er mit demselben auch darin zusammen, dass er gerade in solchen Werken seine Ansichten über die wichtigsten Theile des philosophischen Systems entwickelte³⁾. Im Unterschied | von seinen Vor-

sondern auch und vor allem an die angeblich chaldäischen Göttersprüche zu denken haben, die als ein Produkt ihrer eigenen Schule sich bei den Neuplatonikern seit Jamblich des höchsten Ansehens erfreuten, und von Proklus aufs ausführlichste erklärt wurden, denn Marinus sagt mit Beziehung auf den letzteren: *ἐξεπώνησεν τὰς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις* (diese Worte gehören nämlich zusammen) *καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο*.

1) Vgl. PROKL. Plat. Theol. 215 f. (oben S. 819, 1. 2). MARIN. Prokl. 13, s. o. 805, 2.

2) Wir kennen von ihm Erklärungen des Alcibiades I (PROKL. in Alcib. c. 28, S. 88 Creuz., wenn sich diess nicht auf seinen mündlichen Unterricht bezieht), Phädrus (PROKL. in Parm. V, 208), Phædo (OLYMPIOD. in Phæd. s. d. Ind.), Parmenides (PROKL. in Parm. IV, 4. 83. DAMASC. De princ. c. 48, I, 95, 25. c. 278, II, 149, 25. c. 282; II, 153, 21 R u. δ.) Timäus (PROKL. in Tim. 168 E. 207 B. 224 E — an anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, ob Proklus die Schrift Syrian's oder die Vorträge im Auge hat, deren Inhalt er nach MARIN. Prokl. e. 13 *συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπιμνήσεως* aufgezeichnet hatte), wahrscheinlich auch des Philebus (OLYMPIOD. in Phileb. S. 238. 285. 287 vgl. COUSIN, Fragmens philos. I, 365). Aus seinem Commentar zum 10. Buch der Gesetze führt SIMPL. Phys. 618, 27 ff. 628, 25 ff. 635, 11 ff. 637, 26 ff. Aeusserungen über den Raum an. Dagegen wird ihm ein Commentar zur Republik, wie bemerkt, bei Suidas mit Unrecht beigelegt.

3) Wir sehen diess nicht blos aus den sogleich anzuführenden Mittheilungen des Proklus über seine Erklärung platonischer Stellen, sondern auch aus bestimmten Aussagen desselben, wie in Parm. VI, 31: der vorzüglichste von allen Erklärern Plato's, und namentlich seines Parmenides, sei Syrian, *ὥς ἀνάψας νοερὸν τῆς περὶ ταῦτα πραγματείας, τὰ μὲν ἐπὶ θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως ἀνεγκύων, τὰ δὲ καὶ ὀλίγον μεταθείς*. Vgl. IV, 4, wo Proklus, in dem S. 819, 1 berührten Zusammenhang, von der *ἐποπτικωτάτῃ τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτῃ θεωρίᾳ* redet, *ἣν ἐκφαίνει μὲν αὐτὸς ἐν τῇ Παρμενίδῃ . . . , ἀνήπλωσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωπάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτῳ μὲν συμβακχεύσας u. s. w.*

gängern wird ihm eine theologischere Erklärung nachgerühmt¹⁾, d. h. er suchte in den platonischen Schriften vor allem Aufschluss über das Wesen und die Ordnungen der Götter, was selbst wieder darauf hinweist, dass dieser Theil des Systems bei ihm eine weitere Ausbildung erhalten hatte als bei den früheren Neuplatonikern.

Den Hauptsitz dieser Theologie fand er im Parmenides²⁾. In seiner Erklärung dieses Gesprächs unterscheidet er das Eine, das Intelligible oder die göttliche Welt, die Seele, die in der Materie wirkenden Formen und die Materie³⁾; näher jedoch geht auch er von dem alten platonischen Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt aus, und zerlegt dann die letztere wieder in einen höheren und einen niedrigeren Bestandtheil, das Reich des Nus und das der Seele⁴⁾; fügen wir diesen das Urwesen noch bei, so erhalten wir für die übersinnliche Welt die plotinische Trias: das Eine, der Nus und die Seele. Das Eine wird in der herkömmlichen Weise geschildert⁵⁾; wenn Syrian | neben demselben mit den Pytha-

1) S. vor. Anm.

2) Er hielt nämlich für das Thema desselben die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältniss zum Urgrund, die Betrachtung aller Dinge, sofern sie Eins, d. h. göttlichen Wesens sind; PROKL. a. a. O. IV, 34. VI, 31. Proklus folgt ihm hierin, wie in seiner ganzen Erklärung.

3) Bei PROKL. a. a. O. VI, 31 ff. mit Beziehung auf die 5 Abschnitte, in denen der Parmenides vom Sein des Eins ausgeht. Metaph. 879 a 28 ff.: es gebe (abgesehen von dem Einen, das über der Substanz steht), viele *τάξεις οὐσιῶν καὶ νοητῶν καὶ νοερῶν, διανοητικῶν καὶ ψυχικῶν ἢ ὅλως ζωτικῶν καὶ ἐν σωματοειδῶν* und dem entsprechend dreierlei *εἶδη*: die *νοητά*, welche *ποιητικά, παραδειγματικά* und *τελικά* zugleich sind, bei den Göttern; die *διανοητά*, ihnen nachgebildet, im *ψυχικὸς διάκοσμος*, dem Reich der mathematischen Verhältnisse; endlich, als Abbilder von diesen, die *λόγοι τῆς φύσεως*. Diese Hauptklassen werden dann aber wieder getheilt; so unterscheidet Syr. Metaph. 884 a 7 ff. unter den *λόγοι ἐν ψυχῇ* die allgemeineren und die specielleren, zu denen die mathematischen Wahrheiten gehören. Vgl. auch S. 849 b 1. 17 ff. 896 b 30 (s. u. 825, 1) 900 a 19.

4) Metaph. 839 a 12: *νοητάς τε γὰρ καὶ νοερὰς πολλὰς τάξεις παρελήφαμεν αὐτῶν ψυχῶν ὁ διάκοσμος . . . πολλὴν ἔχων ἀναφανήσεται τὴν κατ' οὐσίαν ἐτερότητα* vgl. vor. Anm. und S. 827, 5.

5) A. a. O. 839 b 15: Die *ταυτότης* und die übrigen Kategorieen, durch alles hindurchgehend, *ταυτότητος μὲν καὶ ἰσότητος καὶ ὁμοιότητος* [παρὰ add. Us.] *τῆς τοῦ ἐνὸς παναγὰθου φύσεως τοῖς οὐσι μεταδεδείκται*.

goreern die Einheit und die unbestimmte Zweiheit als die obersten Principien alles Seins, und auch schon der Ideen selbst, aufführt, und aus der Zweiheit alle Erzeugung und Vervielfältigung hervorgehen lässt¹⁾, unterscheidet er doch von beiden das ihnen vorangehende gegensatzlos Eine²⁾. | Das

ἐτερότητας δὲ καὶ ἀνομοιότητος καὶ ἀνισότητος ἐναντιώσεις τε καὶ πρότερόν τε καὶ ὕστερον καὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα παρὰ τῆς γονιμωτάτης καὶ ἀνεκλείπτου τῶν πάντων αἰτίας, τῆς ἀπειροδυνάμου δυάδος ταῖς τε ἀοράτοις οὐσίαις καὶ ταῖς αἰσθηταῖς χειροηγήκασιν. Ebd. Z. 33: τὴν τοῦ ἑνὸς ὑπερουσίαν καὶ ἀπλήθυντον ἀγαθότητα τούτων (die obengenannten Kategorien, die dem ὑπερούσιον nicht zukommen) ἐξαίρων. 841 b 17: αἱ μὲν ἀληθῶς ἀρχαὶ τῶν πάντων, τό τε ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς ἀμφοτέρα ταῦτα (nämlich das ἀριθμῷ ἓν und das εἶδει ἓν) ὑπεραίρουσι: nur das ἓν ὡς εἶδος sei ἄτομον und ἀριθμῷ ἓν, das ἅν ὡς ἓν ebensowohl alles als Eines, das ἓν εἶδεν ὡρισμένον in dem einen Sinn, den es haben könne, ein blosses Abbild einer höheren Einheit, in dem andern (dem des νοητὸς κόσμος) wenigstens später als das absolute Eins. 842 a 3 ff.: ob man nun das höchste Princip als Eines, den θεός, das ἀγαθόν, das ἓν, setze, oder als zwei, πέρας und ἀπειρά, Monas und Dyas, Aether und Chaos, so bezeichne man es immer uneigentlich, denn diese Principien gehen über jede menschliche Bezeichnung und alles Denken hinaus. 842 b 21 ff.: das πρῶτον ὄν müsse Ursache von allem sein, ihm aber das ὑπερούσιον ἓν vorangehen, das als Grund aller Einheit am besten, wenn auch immer noch uneigentlich, τὸ ἓν genannt werde. 843 a 30: die πρώτη ἀρχὴ sei nicht blos über das δυνάμει und ἐνεργείᾳ, sondern auch über die ἐνέργεια selbst erhaben. 866 a 2 (die Unerkennbarkeit des ἀγαθόν, welches deshalb von der Idee des Guten, deren Erkenntnisse Plato Rep. VI, 505 A verlangt, unterschieden wird). 867 b 27. 911 b 33 (das ἓν weder νοῦς noch ὄν noch Zahl noch ὑπάρχον). 926 b 34 ff.

1) S. vor. Anm. und Metaph. 843 a 1 ff. 853 a 2. 896 b 2. Ebd. Z. 23 ff. setzt Syr. auseinander: noch früher als die αὐτοδυὰς (die Idee der Zweiheit) sei die δυὰς ἡ ἀρχηγική (oder ἀόριστος), von der alle γόνιμος δύναμις, aller πρόοδος und πολλαπλασιασμός herstamme, die alle Welten, die θεῖοι, νοεροί, ψυχικοί, φυσικοί, αἰσθητοί, mit den ihnen zugehörigen Zahlen erfülle u. s. w. Ebenso unterscheide sich die ἀρχική μονάς, die mit der Dyas alles erzeuge, von der αὐτομονάς, der Idee der Einheit. 904 a 13 (s. u. 827, 2). Vgl. auch 914 a 7 ff. 926 a 18 f. Mit der unbestimmten Zweiheit scheint auch die σχέσις oder δύναμις zusammenzufallen, welche Syr. nach DAMASC. De princ. c. 48 (I, 95, 17 ff. R) dem ἓν zur Seite stellte; das dritte sei der νοῦς oder das ὄν.

2) So in den Th. I, 363 unt. angeführten Stellen Metaph. 925 b 23. 927 a 19. 935 b 13, in denen er leugnet, dass die Pythagoreer mit Entgegengesetztem den Anfang gemacht haben; 935 a 32; 936 a 29: ἐκείνο τὸ ἓν λέγουσιν εἶναι τὰγαθόν, ὃ ἐξήρηται πάσης τῆς πρὸς ἕτερον συντάξεως καὶ ἔστιν ἐπέκεινα καὶ τῶν μετ' αὐτὸ δυοῖν ἀρχῶν.

Gebiet des Nus¹⁾ theilt er mit Jamblich in das Intelligible und das Intellektuelle²⁾; und er nennt desshalb auch wohl drei Bestandtheile der göttlichen Welt: das Intelligible, das Intellektuelle und die überweltliche Seele³⁾; die intellektuell-intelligibeln Götter dagegen, welche Proklus zwischen die intelligibeln und die intellektuellen einschiebt, finden sich bei ihm so wenig, als die von Theodor aus Asine aufgebrauchte Trias des Intelligibeln, Intellektuellen und Demiurgischen. Im Intelligibeln unterschied er das Leben oder das Lebendige, das Sein und den Nus⁴⁾. An die Spitze der intellektuellen Welt stellt er den Demiurg, welchen er auch Zeus nennt⁵⁾, diesem zunächst die drei demiurgischen Theilkräfte⁶⁾. Im Intelligibeln sind die Ideen als die Urbilder in ursprünglicher Weise⁷⁾, erst in zweiter Reihe sind sie im Verstande des Welterschöpfers; oder wie sich unser Philosoph auch ausdrückt: sie sind dort unter der einfacheren Form der Tetraktys, hier

1) Ueber den Metaph. 893 a 25 ff.

2) S. folg. Anm. und Metaph. 879 a 28 (oben 824, 3).

3) PROKL. in Parm. VI, 31 f., wo zuerst dreierlei göttliche Emanationen (πρόοδοι) gezählt werden, νοητά, νοερά, υπερχόσμοι, später die οὐσία ἐκθεομένη in die νοητή, νοερά, ψυχική getheilt, und von der letzteren die ψυχαὶ οὐσιαν ἐκθεομένην οὐ κληρωσάμεναι unterschieden werden. Ders. in Tim. 315 B f. Plat. Theol. I, 10. S. 22 u. Vgl. S. 824, 3.

4) Metaph. 987 a 12 ff.: es sei besser, das Gute εἶν, als es (mit Aristoteles) νοῦς zu nennen, ἐν δὲ καὶ ζῶν καὶ ὄν καὶ νοητόν, δηλὸς ἐστὶν ἀπὸ τἀγαθοῦ ἐπὶ τὸ ἀγαθοειδὲς ἀποφερόμενος. PROKL. in Tim. 99 A: nach Syrian sei der orphische Πρωτόγονος dasselbe, wie das αὐτοζήτωρ Plato's. διὸ καὶ αἰώνιον ἐστι καὶ τῶν νοουμένων κάλλιστον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν νοητοῖς ὅπερ ὁ Ζεὺς ἐν νοεοῖς u. s. w. OLYMPIOD. in Phileb. S. 285: Syrian verlege (mit Beziehung auf Plato Phileb. 64 E) die ἀλήθεια ursprünglich in das ὄν, das κάλλος in die ζωή, die συμμετρία in den Nus. Die Unterscheidung von Sein, Denken und Leben ist uns schon S. 705, 1 bei Porphyry, 784, 5 bei Theodor begegnet.

5) Metaph. 849 b 1 f. 911 a 34. PROKL. in Tim. 94 F. 95 B. 315 B vgl. vorl. Anm.

6) Die δημιουργική τριάς, deren formalistische Ableitung bei PROKL. a. a. O. 94 A.

7) Ueber das Verhältniss der Ideen zum Nus erklärt sich Syr. übereinstimmend mit Plotin Metaph. 893 a 29 ff., über das Verhältniss der niedrigeren Ideen zu den höheren 896 a 15 ff. 900 b 10. Beweise für die Annahme der Ideen finden sich 895 a 6 ff.

unter der entwickelteren der Dekas¹⁾. Mit den ersten Urbildern fallen die einheitlichen und substantziellen Zahlen zusammen, welche nach Syrian aus der geheimen Tiefe des Einen zuerst hervorgehen und früher sind, als die demiurgischen Ideen²⁾. Auch diese dürfen aber nicht mit den allgemeinen Begriffen oder Formen (λόγοι) verwechselt werden, die als ihr Abbild in der Seele sind, und sich von ihr aus den sinnlichen Dingen mittheilend, die gemeinsamen Eigenschaften derselben bilden³⁾. Alle Ideen sind (nach Plato) Zahlen⁴⁾, und diese idealen oder intellektuellen Zahlen sind von den psychischen, | mathematischen und physischen verschieden⁵⁾; ebenso sind sie aber auch die wirkenden Kräfte,

1) Metaph. 841 b 29. 893 b 16 ff. ΠΑΟΚΛ. in Tim. 99 A vgl. Metaph. 858 b 8 f. und folg. Anm. Ueber die Urbilder in dem νοῦς δημιουργικός auch Metaph. 857 b 27.

2) Metaph. 911 a 32: ἄλλως μὲν τὴν νοητὴν ἀφορίζονται μονάδα, ἀφ' ἧς ὁ πρῶτιστος πρόεισιν ἀριθμός, „μούναδος ἐκ χευθμῶνος ἀκηράτου“, ἄλλως δὲ τὴν νοεράν καὶ δημιουργικὴν, ἣν καὶ Δία καλεῖν ἤξιουν. 904 a 6: die demiurgischen Ideen sind nicht die ersten, sondern es gehen ihnen zweierlei Zahlen ὁ τε ἐνιαῖος καὶ ὁ οὐσιώδης voran; jene haben zu ihren nächsten Principien οὐ τὴν πρώτην μονάδα καὶ τὴν πρωτίστην δυάδα, ἀφ' ὧν ὁ τριαδικὸς καὶ κρύβειος ἀριθμὸς προῆλθεν, ἀλλὰ τὰς ἐν τῇ ἀπλουσιότητι ἐννοία τοῦ δημιουργοῦ. (Worin der in dieser Stelle noch vorausgesetzte Unterschied des ἀριθμὸς ἐνιαῖος und οὐσιώδης bestehen soll, ist nicht klar.) 842 b 27: das πρῶτον ὧν bringe τὸν τε οὐσιώδη ἀριθμὸν καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ νοητὰ εἶδη aus sich hervor. 861 b 33. Vgl. DAMASC. De princ. c. 48. I, 95, 17 ff. c. 278. II, 149, 25 R und oben S. 750, 1.

3) Metaph. 841 b 19 ff. (s. o. 824, 4). 843 a 15 ff. 849 b 17 ff., in welchen beiden Stellen dreierlei unterschieden wird: die sinnlichen Dinge, die αἰῶλοι λόγοι καὶ ὅλκοι (die allgemeinen Begriffe) in der Seele, die εἶδη δημιουργικά im Nus. Aehnlich 850 a 23 f. 892 b 30 ff. 923 b 33 ff. 925 b 1. 852 a 12 ff. (wonach die καθόλου mit den allgemeinen Eigenschaften der sinnlichen Dinge, den κοινῶς ποιὰ, zusammenfallen, die ja nichts anderes sind, als die von der Seele in sie übergegangenen λόγοι). Weiter werden aber auch die den Dingen als ihre Ursachen vorangehenden, und die aus ihnen abstrahirten Universalien unterschieden (884 b 32 ff.); zu den ersteren gehören die mathematischen Begriffe (a. a. O. ebd. 886 c 6 ff. u. a. vgl. Anm. 5. S. 824, 3). Bei dieser Unterscheidung scheint Syrian die Wahrnehmung vorzuschweben, dass von den allgemeinen Begriffen die einen apriorischen, die andern empirischen Ursprungs sind.

4) Metaph. 891 b 3 ff. u. o. Daher ist in ihnen auch der Unterschied des Männlichen und Weiblichen, d. h. des Ungeraden und Geraden; 888 a 17.

5) A. a. O. 879 a 28 (s. o. 824, 3). 706 a 20: ἕτατον μὲν οἱ ἄνδρες

da sie den schöpferischen Wesenheiten inwohnen¹⁾; denn „Gott und die Natur wirken alles mittelst der Zahl“²⁾. Ideen des schlechten, unvollkommenen, wandelbaren, zufälligen und willkürlich gemachten, der Theile und Eigenschaften der Körper, des relativen, des aus mehreren Begriffen oder ungleichartigen Bestandtheilen zusammengesetzten leugnet Syrian, wie schon Plotin³⁾. Unter den mathematischen Zahlen werden die „wesenhaften“, welche der Weltseele inwohnen, von den monadischen unterschieden⁴⁾. Die platonisch-pythagoreische Ideen- und Zahlenlehre gegen die Einwendungen des Aristoteles zu vertheidigen, bemüht sich der Philosoph in seiner Erklärung der Metaphysik⁵⁾; aber so wenig sich auch in diesen Erörterungen der scharfsinnige und wohlgeschulte Dialektiker verleugnet, so sind sie doch schon deshalb höchst unfruchtbar und unerquicklich, weil er der pythagoreischen und altakademischen Lehre durchweg die neuplatonische unterschiebt, und ebenso bei der Zurückweisung der aristo-

(Plato und die Pythagoreer) *μετὰ τὸν νοερόν ἀριθμὸν καὶ τὸν ψυχικὸν καὶ τὸν μαθηματικὸν καὶ τὸν φυσικὸν ἀριθμὸν*. (Mit dem letzteren sind die *λόγοι τῆς φύσεως* gemeint, mit dem *ψυχικός ἀρ.* die Zahlen der Weltseele, von welchen die mathematischen eine blosse Specification sein sollen; vgl. S. 824, 3). Weiteres 915 a 19 f. 937 b 28. Ebd. 851 a 20 f. (der Astronom habe es nicht mit den *αἰσθητὰ μεγέθη* zu thun, es müsse daher noch andere Gestirne und einen anderen Himmel als den wahrnehmbaren geben). Ueber die Entstehung der mathematischen Zahlen 906 b 32 ff. 908 a 15 ff.

1) A. a. O. 849 a 7 ff. 879 a 28 ff. (s. o. 824, 3).

2) A. a. O. 939 a 30; vgl. 941 b 9 ff. Neben den idealen Zahlen werden 849 b 12 auch die idealen Grössen genannt.

3) Metaph. 841 a 25. 857 b 5 ff. 898 b 10 ff. 895 b 29. 897 a 34 ff. Vgl. S. 827, 3. Ideen der Kunstwerke werden zwar in gewissem Sinn zugegeben, sofern jede Kunst ein Urbild nachahme (841 a 30. 850 b 28 ff. 900 b 30 f.), aber (857 b 5. 894 a 4) nicht in dem Sinn, als ob es z. B. ein Haus-an-sich als solches gäbe.

4) Metaph. 902 b 5: die mathematische Zahl sei doppelter Art, *ὁ μὲν μαθηματικὸς ὁ δὲ οὐσιώδης, ὃ τὴν λογικὴν ψυχὴν ὁ δημιουργὸς διακοσμεῖν ἐλθται* (vgl. Th. II a, 777 ff.); aus der letzteren gehe die monadische erst hervor.

5) Der Commentar zu den zwei letzten Büchern beschäftigt sich, wie bemerkt, fast ausschliesslich damit; aber auch in den früheren kommt Syr. wiederholt darauf zu sprechen, und immer ist er überzeugt, dass Aristoteles die tiefen Gedanken seiner Vorgänger nicht gefasst habe; vgl. S. 821, 3.

telischen Einwürfe von Voraussetzungen ausgeht, die eben nur ein Neuplatoniker für unbestreitbare Wahrheiten halten konnte ¹⁾).

Von dem Demiurg und einer aus ihm hervorgegangenen schöpferischen Kraft (in dem platonischen Mischgefäß dargestellt) wird die Seele erzeugt ²⁾). In der Betrachtung derselben hebt Syrian neben der Unterscheidung der allgemeinen und der Theilseelen die Momente des Insichbleibens, Ausscheraustretens und Insichzurückkehrens als die allgemeine Form ihres Lebens hervor; aber was er über die dreierlei Zahlenverhältnisse sagt, nach denen | sich dieser Verlauf bei den verschiedenen Klassen von Dingen bestimme, das gehört

1) So wird es namentlich Aristoteles wiederholt (S. 897 a 19 f. 901 b 26. 905 a 10 ff. 906 b 16 u. 5.) als Grundfehler seiner Polemik vorgerückt, dass er voraussetze, alle Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, was doch von den göttlichen und den intellektuellen Zahlen keineswegs gelte; denn diese sind, wie Syr. sagt (906 a 20 ff. 908 a 16), *ἄποσοι* und *ἀμερεῖς*: Dreizahl, Fünf-, Zehenzahl u. s. f. bezeichnen hier nur die *δυνάμεις* und *οὐκ ἐκείσεως πρὸς τοὺς θετοὺς ἀριθμούς*. Ja S. 903 a 16 meint Syrian umgekehrt schliessen zu können: da es unter jener Voraussetzung keine idealen Zahlen geben könnte, die Existenz solcher Zahlen aber unbestreitbar sei, so könne es nicht wahr sein, dass alle Zahlen aus Einheiten bestehen. — Wenn Aristoteles gesagt hatte, aus Plato's Lehre von den Mitteldingen (Th. II a, 680 f. 948) würde folgen, dass auch zwischen der Heilkunde-an-sich und der von Menschen ausgeübten eine dritte in der Mitte liege, so antwortet Syrian (850 b 9): Warum denn nicht? die des Páison und Asklepios sei eine solche; ähnlich die Künste des Hephäst, der Athene u. s. w. — S. 897 b 10. 25 meint Syr., was an einer Substanz theihabe, brauche deshalb selbst noch keine zu sein: das Wissen-an-sich sei eine Substanz, unser Wissen eine Eigenschaft. — S. 914 b 3 ff. sagt er: wenn die göttlichen Wesenheiten einer bestimmten Ordnung zu drei, oder vier, oder sieben oder zehen gezählt werden, so sei die Meinung nicht die, dass es ihrer gerade so viele seien, sondern es sollen damit nur die verschiedenen Arten ihrer Vollkommenheit ausgedrückt werden; *ἐν οἷς μὲν τὸ πρῶτως τέλειον ἰδεωρῆθη, τὸν τούτῳ ἀριθμὸν τριαδικὸν εἶναι λέγομεν· ἐν οἷς δὲ ἀρχοειδῶς πάντα τὰ ἐγκόσμια περιέληπται, τετραδικόν* u. s. w. Wer bei jedem Wort etwas bestimmtes zu denken gewohnt ist, dem schwimmt es bei diesen Zahlen, die nicht zum Zählen dienen und nicht eine Vielheit von Einheiten bezeichnen; dem Neuplatoniker umgekehrt geht erst in dieser Finsterniss, wo alles bestimmte Denken aufhört, das wahre Licht auf. Aehnlicher Art sind die Aufschlüsse über die Bedeutung der Zahlen, welche Syrian bei PROKL. in Remp. II, 317, 24 ff. Kr. gibt.

2) PROKL. in Tim. 95 B. 315 C.

zur unverständlichsten pythagoreischen Scholastik¹⁾. Für die ganze Reihe der Emanationen stellt er den Grundsatz auf, welcher überhaupt eine von den allgemeinsten Voraussetzungen der neuplatonischen Theorie bildet, dass zwar jede niedrigere Ordnung an allen höheren theilhabe, aber jede in eigenthümlicher Weise, und keine anders, als durch Vermittlung aller dazwischen liegenden, dass andererseits das höhere durch Theilnahme des niedrigeren an ihm nicht zertheilt werde²⁾. Mit seiner Metaphysik liess sich auch die Unterscheidung von Göttern, Engeln, Dämonen, Heroen und körperfreien Seelen³⁾ leicht verknüpfen, wie diess ja bisher schon vielfach geschehen war; doch ist darüber nichts genaueres überliefert. Als einen eifrigen Anhänger der alten Religion kennen wir Syrian bereits⁴⁾; dass er sich zu derselben als Philosoph in das gleiche Verhältniss setzte, wie sein Schüler Proklus, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln, und wird durch einzelne Proben seiner Mythendeutung⁵⁾ und durch seine Bemerkungen über die Orakel⁶⁾ bestätigt.

1) A. a. O. 207 B—D vgl. 171 F. In der ersten von diesen Stellen geht freilich aus Proklus' Darstellung nicht klar hervor, was Syrian, und was ihm selbst angehört. Doch redet auch jener von der Rückkehr der göttlichen Wesen zu sich selbst, wenn er Metaph. 905 b 38 sagt, die Ursache aller Zweitheit und Vielheit sei ἡ ἑτέρα ἢ πάντα εἰς ἑαυτὰ ἐπιστρέφουσα τὰ θεῖα καὶ εἰς ἀπογέννησιν δευτέρων καὶ τρίτων εἰδῶν διεγέρουσα; und bei DAMASC. De princ. c. 270. II, 136, 7 R. bemerkt er, es gebe drei Arten der ἐπιστροφή: zu sich selbst, zu dem Höheren und zu dem Geringeren, von welchen aber dem Nus nur die zwei ersten zukommen.

2) Metaph. 859 b 29 ff. vgl. PROKL. in Parm. VI, 168.

3) Metaph. 850 b 14 ff. PROKL. in Tim. 269 D (658 Schneid.) vgl. 287 B und die θεοὶ ἐνχόσμοις betreffend 301 E; über die Dämonen 311 F.

4) Vgl. S. 797, 1.

5) Wie die ächt neuplatonische Deutung der Ambrosia und des Nektars Metaph. 859 a 4 ff. und die, welche PROKL. in Remp. (in den S. 822 unter bezeichneten Stellen) aus der Schrift über Homer anführt.

6) Bei AMMON. De interpret. 137, 12 ff. erwiedert er auf die Behauptung, dass selbst die Götter das zufällige nicht mit Bestimmtheit vorherwissen, und dass die Zweideutigkeit mancher Orakel eben daher rühre: das Wissen der Götter sei ein absolut sicheres, aber die Prophetin, die von ihnen erleuchtet werde, nehme es nicht immer gleich vollkommen in sich auf; zudem sei aber jene Zweideutigkeit auch für die Empfänger der Orakel oft heilsam.

Schon die bisher besprochenen Mittheilungen über Syrian lauten | fragmentarisch genug; noch unvollständiger sind wir über seine anderweitigen Ansichten unterrichtet. Er leugnet mit der ganzen neuplatonischen Schule, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe¹⁾; er schreibt mit ihr den Gestirnen Seelen zu, deren Gedanken die Urbilder jener Himmelskörper sind²⁾; er lässt im Anschluss an Plato (Tim. 41 B) die sterblichen Wesen als solche nicht unmittelbar aus der übersinnlichen Welt, sondern zunächst aus vergänglichen und veränderlichen Ursachen hervorgehen³⁾; er rechtfertigt die Vorsehung, wie so viele vor ihm, hinsichtlich der Uebel in der Welt mit der Bemerkung: das Uebel habe seinen Sitz nur im Verhältniss der Theilwesen zu einander, für das Ganze und für die Gottheit sei es kein Uebel, sondern nur die natürliche Folge eines Guten⁴⁾. In Betreff der Körperwelt stellt er im Anschluss an Porphyrius⁵⁾ den Satz auf: zwei materielle Körper können allerdings nicht denselben Raum einnehmen, bei immateriellen dagegen sei diess wohl möglich, es können daher auch die von den Seelen gebildeten immateriellen Leiber derselben die Materie in sich aufnehmen⁶⁾. So denkt er sich auch den Lichtleib, den er mit andern der menschlichen Seele zur unmittelbaren Wohnung anweist, in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet⁷⁾. Doch will er ihn so wenig, wie den Leib der Weltseele, als mathematischen Körper betrachtet wissen, und auch die fünf Figuren der Elemente im Timäus sollen nicht wirkliche Figuren, sondern die schöpferischen Kräfte der Natur bezeichnen⁸⁾. Und wie wir hier immaterielle, der

1) Metaph. 907 b 36 f.

2) Ebd. 849 b 3. Auch eine *αἰσθησις δημιουργικῇ* wird ihnen beigelegt 883 b 16.

3) Ebd. 858 b 29 ff. vgl. PROKL. in Tim. 207 C. 311 E.

4) PROKL. in Tim. 118 E f.

5) Vgl. S. 707 f. 510, 1.

6) Metaph. 881 a 37 ff. b 27.

7) Metaph. 881 b 24 ff.

8) A. a. O.

Undurchdringlichkeit entbehrende Körper¹⁾ haben, so wird andererseits der Raum als etwas über den blossen Ort der Körper hinausgehendes beschrieben, wenn | von ihm gesagt wird, er sei die Ausdehnung, welche von den seelischen Kräften und der Einstrahlung der demiurgischen Ideen zertheilt | die verschiedenen Körper sich aneigne, indem sie sich in dem einen ihrer Theile zum natürlichen Ort des Feuers mache, in einem andern zu dem der Luft u. s. w.²⁾. Unter den Bestandtheilen des menschlichen Wesens unterschied Syrian diejenigen, welche der Welterschöpfer, und die, welche die jüngeren Götter hervorgebracht haben; zu diesen rechnete er ausser dem sichtbaren Leibe auch die niedrigeren von den vernunftlosen Lebenskräften, zu jenen die höheren derselben und den Lichtleib; diese beiden sollten auch nach dem Tode fortwährend mit der Seele verbunden bleiben, die niedrigeren Lebenskräfte dagegen nur so lange, bis die Seelen in ihrer Läuterung weit genug fortgeschritten seien, um sie entbehren zu können³⁾. Die Freiheit des menschlichen Willens behauptete er, wie alle Platoniker, auf's entschiedenste; ja er erklärte geradezu, mit ihrer Leugnung würde alle Philosophie überflüssig⁴⁾; doch sollte sie nicht ausreichen, um eine Seele vor dem Eintritt in die irdische Welt gänzlich zu bewahren; da vielmehr die Veränderlichkeit von ihrer Natur untrennbar ist, muss jede, auch die fehlerlose, wie er glaubt, mindestens

1) *Tὰ αὔλα καὶ ἀπλὰ τῶν σωμάτων . . . ein τριχῇ διαστατὸν καὶ οὐκ ἀντίτυπον* 881 a 37. b 28.

2) In dem Bruchstück seines Commentars zum 10ten Buch der Gesetze b. SIMPL. Phys. 618, 27 ff.: *διάστημα γὰρ ἐστὶ (sc. ὁ τόπος) τὸ ταῖς οἰκείαις τομαῖς καὶ διαιρέσεσιν ὡς ἔσχεν ἐκ τῶν διαφορῶν τῆς ψυχῆς λόγων καὶ τῆς τῶν δημιουργικῶν εἰδῶν ἐλλάμψεως* | *οἰκτιούμενον τὰ τοῖα ἢ τοῖα τῶν σωμάτων* u. s. w.; Simpl. rechnet ihn deshalb hier zu denen, welche dem *διάστημα* ein *εἶδος* und eine *δύναμις* τῶν σωμάτων *ὑπερτέρα* beigelegt haben. Einige andere Aeusserungen über den Raum, die aber unerheblich sind, a. a. O. 678, 25 f. 635, 11 f. 637, 26 ff. Ich werde dieselben hier ebenso, wie die Bemerkung über Schwere und Leichtigkeit der Elemente an ihren natürlichen Orten bei SIMPL. De coelo 711, 15—26 übergehen können.

3) PROKL. in Tim. 311 E f.

4) PROKL. De prov. c. 53. Opp. ed. Cous. I, 74.

Einmal in jeder Weltperiode in dieselbe herabsteigen¹⁾. In seiner sittlichen Weltansicht zeigt Syrian, nach einem früher berührten Vorfall²⁾ zu urtheilen, grössere Strenge, und er legt namentlich den ascetischen Enthaltungen einen höheren Werth bei, als sein Lehrer.

Unsere Kenntniss Syrian's ist leider zu lückenhaft, um uns | ein ganz sicheres Urtheil über seinen philosophischen Charakter und sein Verhältniss zu Proklus möglich zu machen. Wenn uns seine Schriften vollständiger erhalten wären, würden wir ohne Zweifel noch manche weitere Berührungspunkte zwischen beiden finden. Aber doch lässt sich nicht annehmen, dass das System des Proklus Syrian's Lehre wirklich so unverändert wiedergebe, wie man diess nach den eigenen Aeusserungen dieses Philosophen glauben möchte. Nichts weist darauf hin, dass Syrian das methodologische Princip dieses Systems, den Grundsatz des Fortgangs durch die drei Momente des Insichbleibens, des Heraustretens und der Rückkehr, schon so bestimmt ausgesprochen oder so durchgreifend angewendet hat, wie Proklus³⁾; wir treffen vielmehr gerade in der Theologie, an der ihm doch am meisten lag, statt der Dreitheilung des Proklus bei ihm nur die zweigliedrige Unterscheidung der intelligibeln und intellektuellen Götter⁴⁾. Erst Proklus ist es, welcher die nenplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht, und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhamedanische Mittelalter übergieng.

1) PROKL. in Tim. 324 D.

2) Vgl. S. 812, 1.

3) Auch was S. 830, 1 angeführt wurde, kann in dieser Beziehung nicht zu viel beweisen, selbst wenn Proklus nichts von seiner Systematik eingemischt haben sollte, weil es sich dort doch nur um einen bestimmten Fall, nicht um ein allgemeines Princip handelt.

4) Vgl. S. 826.

14. Proklus¹⁾.

Dieser einflussreiche und von den Späteren so hoch geachtete Philosoph war der Nachfolger Syrian's¹⁾. Seiner Her-

1) M. s. über ihn ausser SIMON, VACHEROT und den übrigen grösseren Werken: STEINHART in Pauly's Realencyklopädie VI, 62—76. BERGER, Proclus Par. 1840 steht mir nicht zu Gebot. — Für das Leben des Proklus ist die Biographie des Marinus fast die einzige, und trotz ihrer mancherlei Abenteuerlichkeiten und panegyrischen Uebertreibungen immerhin eine schätzbare Quelle.

2) MARIN. Procl. 26 scheint zwar den Domninus Syrian's Nachfolger zu nennen, wenn er (in der S. 822, 3 berührten Erzählung) sagt: *προέβητο γὰρ* (sc. Syrian) *ἐξηγήσασθαι αὐτῷ τε* (dem Proklus) *καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομνίνῳ* u. s. w.; und so könnte man geneigt sein, ihn zwischen Syrian und Proklus einzuschieben. Allein ZUMPT (S. 83 der oben, S. 805, 1, genannten Abhandlung) bemerkt mit Recht, *διάδοχος* scheine hier nur von einem Nachfolger in der Lehre, nicht in der Vorsteherschaft der Schule gebraucht zu sein. Denn wenn Proklus in seiner selbstgedichteten Grabchrift bei MARIN. c. 36 von sich sagt: *ὃν Συριανὸς ἐνθάδ' ἀποβὼν ἔης θρόνευ διδασκαλῆς*, so weist schon dieser Ausdruck auf einen unmittelbaren Nachfolger, da strenggenommen nur ein solcher an die Stelle des Vorgängers tritt (*ἀμείβεται*), auch lässt es sich bei dem innigen Verhältnisse, in welchem Proklus zu Syrian stand, und bei seiner hervorragenden Befähigung kaum denken, dass jener bei seinem Tode die Leitung der Schule einem andern übertragen haben sollte; und offenbar ist diess auch nicht die Meinung seines Biographen, wenn dieser c. 12 sagt: in ihm habe Syrian den Mann gefunden, *οἷον πάλαι ἐχέει ἀκροατὴν ἔχειν καὶ διάδοχον*. Vergleichen wir ferner die sonstigen Nachrichten über Domninus, so wird es sehr unwahrscheinlich, dass er die Stelle des Schulvorstehers bekleidete. Dass ihn PROKL. in Tim. 34 B ohne jede weitere Andeutung einfach seinen *ἐταῖρος* nennt, ist zwar deshalb unerheblich, weil der Commentar zum Timäus (s. u.) vor Syrian's Tod verfasst wurde; aber auch der aus DAMASCUS entlehnte, verhältnissmässig ausführliche, Artikel des SUIDAS über ihn schweigt gänzlich von seinem Scholarchat, und begnügt sich, ihn als *μαθητὴς Συριανοῦ καὶ τοῦ Προκλου συμφοιτητῆς* zu bezeichnen; zugleich sagt er aber auch, Domninus sei zwar ein guter Mathematiker, *ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφίαις ἐπιπολαιότερος* (die Handschriften haben: *ἐν παλαιότερος*) gewesen, er habe die platonische Lehre durch eigene Einfälle verderbt, und sei dafür von Proklus in einer Schrift zurechtgewiesen worden, auch in seinem Leben habe er sich nicht der Enthaltensamkeit eines Plutarch befleissigt. Um so weniger wird man ihm für die Leitung der Schule vor einem Proklus den Vorzug gegeben haben. Da er endlich ein höheres Alter erreichte („γηραιός“), so müssten wir den Anfang von Proklus' Amtsführung über Gebühr weit herabrücken, um den Domninus zwischen ihn und Syrian einzuschieben zu können. — Als athenischer Schulvorsteher führt Proklus in

kunft | nach dem lycischen Xanthus angehörig¹⁾, war er im Jahr | 410²⁾ in Konstantinopel zur Welt gekommen³⁾. Seine philosophischen Studien begann er in Alexandria unter der Leitung Olympiodor's⁴⁾, begab sich dann aber nach Athen⁵⁾, wo er noch von dem greisen Plutarch⁶⁾, hauptsächlich jedoch von Syrian in alle Geheimnisse ihrer Spekulation eingeführt

den Titeln seiner Werke den Beinamen: *ὁ Διαδόχος*. Manche Handschriften fügen *Πλατωνικός* bei; dass diese Erklärung richtig ist (wie Cousin annimmt, Pr. Opp. I, XXI), und zu dem *διάδοχος* nicht der Genetiv *Πλουτάρχου* (STEINHART S. 63) oder *Συριανου* supplirt werden darf, ergibt sich ausser allem andern aus SIMPL. De coelo 640, 24 (Schol. in Arist. 515 a 6): *Πρόκλος ὁ ἐκ Λυκίας ὀλίγον πρὸ ἔμου γεγονώς τοῦ Πλάτωνος διάδοχος*. AMMON. De interpr. 1, 8: *τοῦ θείου ἡμῶν διδασκάλου Προκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου*.

1) MARIN. 6. „Der Lycier“ wird er trotz seiner auswärtigen Geburt gewöhnlich genannt, z. B. in der vorhin erwähnten Grabschrift, bei SIMPL. Phys. 404, 16. 601, 15. 611, 11. 618, 26. 795, 4. De coelo a. a. O. Sein Vater Patricius war ein angesehener Sachwalter, seine Mutter hiess Marcella; beide Eltern waren reich und von guter Herkunft (MAR. 6, 4. 8). Der Name Proklus ist das lateinische Proculus.

2) Er starb nach MAR. 36 am 17^{ten} April des 124^{sten} Jahrs *ἀπὸ τῆς Ἰουλιανοῦ βασιλείας*. Da er nun 75 Jahre alt wurde (ebd. 26), ergäbe sich für sein Geburtsjahr, je nachdem man die 124 Jahre vom Anfang (was allerdings mehr für sich hat) oder vom Ende der Regierung Julian's an rechnet, und die Jahre nach Kalenderjahren oder Regierungsjahren zählt, das Jahr 409, 410, 412 oder 413. Für 410 entscheidet die Sonnenfinsterniss in dem Jahr vor seinem Tode (MAR. 27), welche im Januar 484 stattfand.

3) MAR. 6.

4) A. a. O. 8 f.: Nachdem er als Knabe in seiner Heimath die Schule eines Grammatikers besucht hatte, nahm ihn ein Rhetor Leonas mit sich nach Alexandria, wo er mit grossem Erfolge Grammatik, namentlich aber Rhetorik studirte. Mit demselben besuchte er Byzanz, kehrte dann aber wieder nach Alexandria zurück, und widmete sich dem Studium der aristotelischen Schriften bei Olympiodor, der Mathematik bei Heron; von beiden wurde er auf's höchste geschätzt, und erhielt Beweise ihres unbedingten Vertrauens.

5) MARIN. sagt c. 9, eine Erscheinung der Athene habe ihn dazu aufgefordert, gibt dann aber c. 10 den natürlicheren Grund an, dass ihm der Unterricht seiner alexandrinischen Lehrer nicht mehr genügt habe.

6) Nach MARIN. c. 12 hatte er das 20. Jahr noch nicht ganz zurückgelegt, als er zu Plutarch kam, und genoss dessen Unterricht noch gegen zwei Jahre. Plutarch, dessen Liebling, und Syrian, dessen Stolz er war, nahmen sich seiner Ausbildung auf's eifrigste an. Er selbst nennt in Remp. 64, 6 Kr. Plutarch seinen Lehrer und den seiner Lehrer.

wurde. Seinem vieljährigen vertrauten Verkehr mit diesem Philosophen, dem er sich mit unbeschränkter Verehrung hingab¹⁾, hatte er namentlich auch seine gründliche Kenntniss der aristotelischen und platonischen Schriften zu verdanken, deren methodisches Studium den Mittelpunkt von Syrian's Unterricht bildete²⁾; aus seinen Commentaren zu Plato sehen wir, dass es ihm zwar, wie jedem Neuplatoniker, bei seiner Exegese vor allem um den spekulativen Gehalt dieser Schriften zu thun war, und dass er sich von dem Bestreben, seine eigenen Ansichten um jeden Preis darin wiederzufinden, wenigstens bei Plato zu vielen Gewaltthaten und Künsteleien verleiten liess³⁾, dass er sich aber doch auch um ein genaues Verständniss des Wortsinns ernstlich bemühte, die Erklärungen seiner Vorgänger, durch eine umfassende Kenntniss derselben unterstützt, sorgfältig prüfte, und auch den Fragen der litterarischen Kritik sich nicht ganz verschloss⁴⁾.

1) Vgl. S. 820, 1. 2.

2) MARIN. 18 vgl. S. 820.

3) So z. B. in Remp. II, 93, 13 ff. und oft.

4) In Remp. II, 134, 5 Kr. nennt er die *Epinomis νοδελας μεσση και του μυστηριωδους*; nach OLYMPIODOR Proleg. in Plat. c. 25 f. bestritt er ihre Aechtheit wegen eines Widerspruchs derselben gegen den Timäus, und weil Plato durch den Tod schon an der Vollendung der Gesetze selbst verhindert worden sei; wobei er aber doch nur einer älteren Ueberlieferung folgt, der er auch seine Gründe entnommen haben mag (vgl. Th. II a 978, 2). Aus c. 26 derselben Prolegomenen hat man geschlossen, dass Proklus auch die Republik, die Gesetze und die Briefe Plato abgesprochen habe (FREUDENTHAL Hellenist. Stud. 3. H, S. 316). Ich kann mich jedoch von der Richtigkeit dieser Annahme, der ich schon im Hermes XV, 548 f. entgegengetreten bin, auch nach FREUDENTHAL's ausführlicher Entgegnung (ebd. XVI, 201 ff.) nicht überzeugen. Schon das erscheint mir keineswegs unzweifelhaft, dass Proklus nach Olymp. die genannten Schriften aus der Zahl der ächten platonischen Werke, und nicht vielmehr nur aus der der Dialoge ausgeschlossen wissen wollte; und diess um so mehr, da Olymp. selbst unmittelbar zuvor (c. 25 s. o.) den Proklus in dem gleichen Zusammenhang, in dem er jene Athetese ausgesprochen haben müsste, aus den Gesetzen, unter Voraussetzung ihrer Aechtheit, gegen die *Epinomis* argumentiren lässt. Sollte aber auch Olympiodor, oder der Schüler, der uns seine Einleitung zu Plato in nachlässigster Bearbeitung überliefert hat, Proklus wirklich jene auffallende Behauptung beilegen, so wäre es mir doch ohne Vergleich wahrscheinlicher, dass dieser unzuverlässige Schriftsteller dasjenige, was ihm vielleicht nur aus dritter Hand und im mündlichen Vortrag über die

Als Proklus selbst die Leitung der athenischen Schule übernahm, war er bereits ein anerkannter, durch bedeutende Leistungen erprobter Philosoph und Gelehrter¹⁾. Wie überwältigend der Eindruck war, den er auf seine Schüler machte, erkennt man aus der Schilderung, die Marinus von ihm entworfen hat, und die ganz darauf berechnet ist, ihn als einen Liebling der Götter und ein Musterbild aller Vortrefflichkeit erscheinen zu lassen²⁾; so starke Uebertreibungen sich aber auch dieser ohne Zweifel erlaubt hat, so werden wir ihm immerhin glauben dürfen, dass sich Proklus nicht bloß durch seinen Eifer in der Verehrung der Götter, sondern auch durch seine Erhabenheit über Lust und Schmerz³⁾, durch seinen Sinn für Freundschaft, seine werktätige Menschenliebe, seine gemeinnützige Thätigkeit⁴⁾ auszeichnete. Von der ausserordentlichen Arbeitsamkeit, die ihm nachgerühmt wird⁵⁾, und von der Hingebung an seine wissenschaftliche

Ansicht des Proklus mitgetheilt worden war, missverständlich wiedergegeben habe, als dass Proklus selbst jemals die Aechtheit von Schriften geleugnet haben sollte, welche bis dahin nicht allein, so viel uns bekannt ist, Plato niemals abgesprochen worden waren, sondern welche auch Proklus selbst (wie Fr. S. 213 ausdrücklich anerkennt) in allen seinen Werken, den frühesten wie den spätesten, ohne Ausnahme als platonisch behandelt, die Rep. sogar ausführlich erklärt, und welche sämmtlich Stellen enthalten, die der neuplatonischen Schule jederzeit als *sedes doctrinarum* für mehrere ihrer wichtigsten Lehren gegolten haben, wie Rep. VI, 508 E. Gess. X, 889 E ff. ep. II, 312 E.

1) MAR. 13: τοσοῦτον ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὀγδοοὺν καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἄλλα τε πολλὰ συνέγραψε καὶ τὰ εἰς Τίμαιον γλαφυρὰ ὥτως καὶ ἐπιστήμης γέμοντα ὑπομνήματα.

2) So c. 21 und c. 22; in dem letztern wird versichert, Proklus habe die Urbilder im göttlichen Denken nicht durch Beweisführung, sondern in unmittelbarer Anschauung erkannt, ἀρετὴν προσλαμβάνων, ἣν οὐκέτι ἄν τις φρόνησιν κυρίως ἐπονομάσειεν, σοφίαν δὲ μᾶλλον προσερεῖ, ἥ καὶ τινα σεμνοτέραν ταύτης ἐπωνυμίαν. Hiegegen lautet es allerdings noch bescheiden, wenn AMMON. De interpr. S. 1, 8 nur sagt, er habe die Erklärung der Alten und das Wissen von dem Wesen der Dinge εἰς ἄκρον τῆς ἀνθρώπου πύλης φύσεως gebracht.

3) MAR. c. 19 f.

4) M. s. hierüber, und namentlich auch über seine Freundschaft mit Archiadas, MAR. c. 14—17.

5) A. a. O. 22. 24, wo unter anderem behauptet wird, er habe neben seinen vielen Religionsübungen oft an Einem Tag fünf Lectionen gegeben,

Thätigkeit, in welcher er mit Verschmähung der Ehe und des Familienlebens¹⁾ ganz aufgieng, legen seine Schriften vollgültiges Zeugnis ab; ausser den erhaltenen²⁾ ist uns noch

dabei in der Regel gegen 700 Zeilen niedergeschrieben, und auch einen Theil der Nacht der Meditation gewidmet.

1) MARINUS bemerkt c. 17, er habe die Ehe durchaus verschmäht, wiewohl ihm öfters die vortheilhaftesten Anerbietungen gemacht worden seien. Beispiele der letzteren gibt MARIN. 9. SUID. (d. h. Damascius) *Αἰδέσια*.

2) Die noch vorhandenen philosophischen Schriften des Proklus folgen sich, wie FREUDENTHAL im Hermes XVI, 214 f. annimmt, der Abfassungszeit nach in dieser Ordnung: 1) *στοιχέωσις φυσική* oder *περὶ κινήσεως* (Bas. 1531. 1545. Par. 1542), die aristotelische Lehre von der Bewegung, nach Phys. III ff. höchst compendiarisch in euklidischer Form dargestellt. 2) *στοιχέωσις θεολογική* (im 3. Bd. von CREUZER's Initia phil. Plat. und in Dübner's Ausgabe Plotin's), ein gedrängter Abriss der Lehre von den höchsten Wesenheiten, in der sich Proklus noch in allem wesentlichen an Plotin und Porphyry hält. Dass derselbe eine Jugendschrift ihres Verfassers ist, beweist Fr. aus ihrer Anführung in der Abhandlung De malorum subsistentia und den Commentaren zum Parmenides und Timäus. 3) *π. τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων*. 4) *π. προνοίας καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν*. 5) *π. τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*. Von diesen drei nur in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Abhandlungen, welche der erste Band von Cousin's Ausgabe des Proklus enthält, werden die zwei ersten in der dritten, diese in den Commentaren zur Republik (I, 37, 23. II, 371, 12 schol.), zum Timäus und Parmenides angeführt. 6) *εἰς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον* (ed. Schneider 1847; der Commentar bricht bei Tim. 44 D ab), nach MARIN. 13 in Proklus' 28stem Jahr verfasst, in den Commentaren zur Republik (II, 220, 10. 335, 20 Kr.), zum Parmenides und Kratylus und der platonischen Theologie angeführt (vgl. FREUDENTHAL a. a. O.). 7) *εἰς τὴν Πλάτωνος πολιτείαν*, früher nur theilweise, in Grynäus' Platoausgabe (Basel 1834) gedruckt; die fehlenden Theile hat R. SCHÖLL (Procli comment. in Plat. rep. part. ined. Berl. 1886), dessen Vorrede auch die näheren Nachweisungen gibt, das Ganze KROLL (Leips. 1899. 1901) herausgegeben. 8) *εἰς τὸν Πλάτ. Παρμενίδην* (so weit er erhalten ist Opp. ed. Cous. T. IV—VI und in STALLBAUM's Ausgabe des Parmenides 1839 abgedruckt), wie FREUDENTHAL S. 216 zeigt, schwerlich vor, eher nach Proklus' 50. Jahr geschrieben. 9) *εἰς τὸν Πλάτ. πρῶτον Ἀλκιβιάδην* (im 1. Bd. von CREUZER's Init. philos. Plat., Opp. ed. Cous. T. II. III) jünger als Nr. 8, welches darin angeführt wird. 10) *εἰς τ. Πλάτ. Κράτυλον* (Auszüge daraus herausg. v. Boissonade 1820) citirt c. 108 den Commentar zum Timäus. 11) *περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* (Hamb. 1618) citirt die Commentare zum Timäus und Parmenides. Dazu kommen sechs Hymnen, ausser denen aber Proklus, wie MARIN. c. 19 zeigt, noch viele weitere verfasst hatte; ein Commentar zu Hesiod's *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, oder vielmehr ein Auszug aus demselben, und die mathe-

eine beträchtliche Anzahl | weiterer Werke aus verschiedenen Perioden seines Lebens bekannt¹⁾. | Nicht geringer war aber

matischen Werke: *Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων* (neueste Ausgabe von Friedlein 1873), *ὑποτύψεις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων*, *Σφαῖρα* (ein astronomisches Compendium, aus Geminus' *Εἰσαγωγή* ausgezogen), *Παράφρασις εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου τετραβιβλον*. (Ueber einige weitere, nur handschriftlich vorhandene, vgl. FABRIC. S. 426.) Von den *Ἐπιχειρήματα περὶ ἀίδιότητος κόσμου* hat PHILOPONUS in seiner Gegenschrift *De aeternitate mundi*, von einem Theil der *Χρηστομάθεια γραμματικὴ*, von der es jedoch unsicher ist, ob sie unserem Proklus gehört, hat PHOTIUS Cod. 239 Auszüge erhalten. M. vgl. zum vorstehenden BÄHR in Pauly's Realencykl. VI a, 64 ff. FABRIC. Biblioth. IX, 405; ebd. weitere Litteratur. Ueber einige Schriften, welche Proklus' Namen mit Unrecht zu tragen scheinen, s. m. FABRIC. S. 424. BÄHR S. 68.

1) Einen Commentar zum Phädo, aus welchem Schol. in Arist. 6 b 29 ff. ein Bruchstück mitgetheilt ist, führt PROKL. in Remp. II, 178, 6. 179, 18. 183, 34, denselben OLYMPIODOR in Phaed. (s. d. FINCKE'schen Index) öfters an; nach MARIN. Procl. 12, wo doch kein anderer gemeint sein wird, hatte ihn Proklus noch als Schüler Plutarch's auf Grund von dessen Erklärung niedergeschrieben oder doch begonnen. Einen solchen zum Phädrus nennt er selbst in Remp. II, 309, 20 u. 8. (s. d. Index), in Tim. 329 D. E vgl. 28 B u. 8. (vgl. FREUDENTHAL a. a. O. 214, 3.); dass er jedoch noch handschriftlich vorhanden sei, ist mir trotz der von HARLESS zu Fabric. a. a. O. 426 unt. beigebrachten Angabe eines Handschriftenverzeichnisses nicht wahrscheinlich, so lange er nicht wirklich aufgefunden ist. Eine Erklärung des Thesetet nennt gleichfalls er selbst in Tim. 78 C, sein Scholiast in Remp. VI, 371, 15, und MARIN. Procl. 38, nach dem er diesem Werk nächst der Erklärung des Timäus besonderen Werth beilegte; eine Schrift, in welcher der Mythos des Gorgias behandelt war, wird in Remp. II, 139, 19. 178, 6 mit *ἐν τοῖς εἰς ἐκεῖνα γεγραμμένοις ἐναγχος ἡμῖν* angeführt; einer Erklärung des Philebus gedenkt DAMASC. v. Isid. 42. SUID. *Μαρίν*. OLYMPIODOR in Phileb. S. 238. 241 f. 246 f. u. 5. (s. COUSIN Fragm. philos. I, 365 f.) vgl. PROKL. in Tim. 58 F. 222 F. 117 C. Instit. § 90 f.; eine Erörterung über die Rede der Diotima im Gastmahl wird in Remp. II, 371, 14 (Schol.) citirt; dagegen lässt sich ein Commentar zum Protagoras aus PROKL. in Tim. 10 C nicht erschliessen, ebd. 178 A geht auf die platonischen Gesetze X, 904 A, und ebenso steht es, wie FREUDENTHAL S. 217, 1 zeigt, mit der angeblichen Anführung einer Erklärung des zweiten Alcibiades und des Kritias in Remp. I, 149, 25. 198, 8. AMMON. De interpr. I, 7. 181, 30 bezieht sich nicht auf eine Schrift des Proklus über dieses Buch, sondern auf seine Lehrvorträge; auf Mittheilungen des Ammonius über diese Vorträge, nicht auf Schriften des Proklus, weisen auch PHILOP. Anal. post. 35 b, m. 118 b, o. 120 b, m. und ASKLEP. in Metaph. 142, 36 (Schol. in Arist. 606 a 28), und nicht anders wird es sich mit den Angaben

auch sein Eifer für Erhaltung und Wiederherstellung der

verhalten, welche sich Schol. 157 a 48. 221 a 39 (PHILOP. 40 a, o.) finden; bei dem Scholion in Arist. Org. ed. WAITZ I, 42 (zu 20 a 30) ergibt es schon die Vergleichung mit AMMON. De interpr. 181, 30. Eines *ὑπόμνημα* zu Plotin's Enneaden gedenkt das Scholion in Remp. II, 371, 18 und das S. 774, 1 berührte zu der Schrift von den Mysterien. Einer *βιβλος τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιρρήσεων ἐπίσπευσις ποιουμένη*, worin er unter anderem auch die Einwürfe gegen die platonische Darstellung der Seele als einer räumlichen Grösse beleuchtet habe, erwähnt PROKL. in Tim. 226 D. 123 C und wohl auch 117 A; auf die gleiche Schrift bezieht sich ohne Zweifel die Angabe des SIMPL. De coelo 640, 24 (Schol. 515 a 4), welcher aus Anlass der platonischen Lehre über die Elemente bemerkt: *Πρόκλος . . . βιβλίον ἔγραψε τὰς ἐνταῦθα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐνστάσεις διαλύων*; auf den Inhalt dieses Buches kommt SIMPL. im folgenden, bis S. 671, 20, immer wieder zurück, auch De an. 134, 7 ff. scheint er dasselbe im Auge zu haben. (Davon verschieden ist die *πρᾶγμα καὶ καθαριτικὴ τῶν δογματῶν τοῦ Πλάτωνος*, welche Proklus nach SUD. Δομνίνος (vgl. S. 834 u.) gegen diesen seinen Mitschüler richtete. Von seinem umfassenden Werk über die Göttersprüche (d. h. die angeblich chaldäischen Orakel, vgl. S. 822, 4, PROKL. in Tim. 273 B, SIMPL. Phys. 613, 1 u. ö. s. d. Index), an welchem er fünf Jahre arbeitete, erzählt MARIN. c. 26; nach SUD. hatte es 10 Bücher, nach Marinus 70 Tetraden (d. h. Hefte von je vier Bogen). Er selbst verweist in Remp. I, 40, 21 Kr. auf dieses Werk, auf die Orakel selbst ebd. oft (s. d. Index). Eine Schrift *Εἰς τὴν Ὀρφείως Θεολογίαν* (SUD.) bestand nach MARIN. 27 in Anmerkungen zu der Erklärung des Syrianus; verschieden von ihr ist die *Συμφωνία Ὀρφείως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* b. SUD. Derselbe nennt einen Commentar zum ganzen Homer, und eine Schrift *Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ θεῶν*. Ob die von PROKL. in Remp. I, 295, 24. Theol. Plat. III, 18, S. 151 angeführte und von OLYMPIOD. in Phileb. S. 284 f. benützte Abhandlung über die drei (schon S. 826, 4 berührten) *μονάδες*, die im Phileb. 64 E zur Beschreibung des Guten verwendeten Begriffe der Wahrheit, Schönheit und Symmetrie, eine eigene Schrift oder ein Theil des Commentars zum Philebus war, mag dahingestellt bleiben. Eine Abhandlung *π. τῶν μυθικῶν συμβόλων* wird in Remp. II, 109, 1, eine solche *π. τόπου* ebd. 199, 22. 380, 30 angeführt. Die letztere ist es ohne Zweifel, der SIMPL. Phys. 611, 10—614, 7 seinen eingehenden Bericht entnommen hat. Phys. 615, 15 nennt SIMPL. einen Brief an Aristokles, worin von den himmlischen Körpern gesprochen wurde. Ein nicht näher bezeichnetes, wie es scheint logisches, *μονόβιβλον*, worin des *ἀπόρρητον ἄξιωμα* (unausgesprochener Satz) erwähnt wurde, führt DAMASC. De princ. I, 57, 15 Ru. an; eine Monographie über Parallel-linien, oder näher über den Satz: *τὰς ἀπ' ἐλαττόνων ἢ δύο ὀρθῶν ἐκβαλλομένας συμπέτειν*, PHILOP. Anal. post. 29 b, m. (Schol. in Arist. 214 a 7 ff.). Ob die in Tim. 162 D als Anhang zu diesem Commentar in Aussicht gestellte *συναγωγή τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον μαθηματι-*

alten Götterverehrung¹⁾; die Gefahren, | denen er sich dadurch aussetzte, veranlassten ihn einmal, sich ein Jahr lang von Athen zu entfernen²⁾. Im übrigen blieb er jedoch bis zu seinem Tode, der im Jahr 485 erfolgte³⁾, unangefochten⁴⁾.

In seiner Philosophie hält sich Proklus zunächst an seinen Lehrer Syrianus, dem er selbst durchaus zu folgen versichert⁵⁾. Aber alles erscheint bei ihm viel entwickelter, fertiger und geschlossener. Jene methodische Bearbeitung der Glaubenssätze, welche schon Syrian unternommen hatte, wird von Proklus fortgeführt und vollendet; die Lehre der Schule wird in ihrem wissenschaftlichen Aufbau zum Abschluss gebracht, und durch eine Reihe neuer Bestimmungen bereichert⁶⁾. Das ganze Gebiet der neuplatonischen Ueberlieferungen mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, allem einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich hiebei herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen, diess ist die Aufgabe, welche Proklus sich gestellt, und welche er, so weit sie überhaupt lösbar war, mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung ge-

κῶν θεωρημάτων ausgeführt wurde, wissen wir nicht. Proklus' *βιβλος μητρωακή*, worin er den Cybelemythus behandelte, kennen wir durch MARIN. c. 33 und SUIDAS, eine Schrift über Hekate durch MARIN. 28, zwei Bücher *περὶ ἀγωγῆς* (die *θεουργικὴ ἀγωγή* vgl. MARIN. 28) durch SUIDAS. Dass er dagegen ein *opus in plures libros distributum eis τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* verfasst habe, wie HOLSTENIUS b. FABRIC. S. 426 aus einem handschriftlichen Scholion mittheilt, ist ein Irrthum, der daraus entstand, dass die Titel der obenangeführten Schriften über die Rede der Diotima und über das Böse, welche der Scholiast in Remp. 371, 10 f. scharf geschieden neben einander aufführt, zu dem eines Werks zusammengeworfen worden.

1) Es wird davon sogleich weiter zu sprechen sein.

2) MARIN. c. 15.

3) Vgl. S. 835, 2.

4) Wie man auch aus MARIN. a. a. O. sieht. Dieser bemerkt hier ausdrücklich, Proklus' Götterverehrung sei verborgen geblieben. Auch sein Einfluss bei den bürgerlichen Behörden, den Marinus hier rühmt, zeigt, dass er eine geachtete und gesicherte Stellung hatte.

5) Vgl. S. 819, 1. 2.

6) MARIN. 23: πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, φυσικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἐν θειοτέροις.

löst hat¹⁾. Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Auktoritätsglauben anlehnt, und er selbst hat davon ein so bestimmtes Bewusstsein, dass er nur der Ausleger ihrer Lehren sein will: er legt die platonischen Dialoge allen seinen Untersuchungen in der normativen Geltung einer Offenbarungs-urkunde zu Grund²⁾, er ruft die Aussprüche der gottbegeisterten Dichter, den allegorisch gedeuteten Hesiod und Homer und den angeblichen Orpheus³⁾, und mit noch grösserem Eifer die Orakel der Götter als Zeugen für sich auf⁴⁾; er erklärte, wie sein Biograph sagt⁵⁾, die gesammte hellenische und barbarische Theologie, und wandte namentlich der Deutung der Göttersprüche während fünf ganzer Jahre den grössten Fleiss zu⁶⁾. War er doch von der Verehrung für diese Offenbarungen so eingenommen, dass er wiederholt äusserte, wenn er zu befehlen hätte, würde er alle alten Schriften, ausser der Orakelsammlung und dem Timäus, der Kenntniss seiner Zeitgenossen entziehen, weil sich so viele durch sie zu Missverständnissen und Irrthümern verleiten lassen⁷⁾. So sind es auch unter seinen neuplatonischen

1) Vgl. *ΜΑΙΝ.* 22: *πάσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικὴν τε καὶ βαρβαρικὴν, καὶ τὴν μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην, κατεῖδε τε ῥηδίας καὶ . . . εἰς φῶς ἤγαγεν, ἐξηγούμενός τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων. πᾶσι δὲ τοῖς τῶν παλαιότερων γράμμασιν ἐπιερίων, ὅσον μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς γόνιμον, τοῦτο μετ' ἐπικρίσεως εἰσεποιεῖτο, εἰ δὲ τι ἀνεμαῖον ἤυρισκε, τοῦτο πάντα ὡς μῶμον ἀπρὸς ἀφαιροῦμετο u. s. w.*

2) Ueber den Charakter seiner Commentare zu Plato vgl. m. ausser S. 836 auch *STEINHART* a. a. O. S. 68 f., welcher aber doch den Werth derselben zu hoch anschlägt.

3) Seine diesen Dichtern gewidmeten Schriften wurden schon S. 838 u. 840 m. genannt. Den Gegensatz zwischen Homer und Plato auszugleichen, bemüht sich Proklus in *Remp.* I, 69, 20 ff. 109, 19 ff. 132, 8 ff. und sonst mit unfruchtbarer Sophistik.

4) Wie unbedingt er solchen Auktoritäten huldigt, zeigt unter anderem in *Tim.* 258 C, wo er aus Anlass der Frage, ob die Sonne unter den Planeten die mittlere Stelle einnehme, bemerkt: was Ptolemäus und andere Mathematiker für diese Annahme geltend machen, habe nicht viel auf sich; *ὁ δὲ θεουργός* (wohl der Chaldäer) *οὕτως οἰεῖται, . . . ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν.*

5) Vgl. *Anm.* 1.

6) Vgl. S. 840 m.

7) *MARIN.* a. a. O. c. 38: *εἰώθει δὲ πολλάκις καὶ τοῦτο λέγειν, ὅτι*

Vorgängern die jüngeren und theologischeren, und vor allem Jamblich, gegen die er die höchste Bewunderung | auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsgläubige Theolog, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt¹⁾, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag²⁾, der sich in alle Mysterien einweihen liess, und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte³⁾, dieser Dichter,

„Κύριος εἰ ἦν, μόνα ἂν τῶν ἀρχαίων ἀπάντων βιβλίων ἐποιοὺν φέρεσθαι τὰ Λόγια καὶ τὸν Τιμαίον, τὰ δὲ ἄλλα ἡφάνιζον ἐκ τῶν νῦν ἀνθρώπων, διὰ τὸ καὶ βλάπτεσθαι ἐνίοις τῶν εἰκῇ καὶ ἀβασταίστως ἐντυγχανόντων αὐτοῖς“. Doch wird man diess nicht so verstehen dürfen, als ob er die ganze übrige Literatur hätte vernichten wollen; denn er sagt nur, er wünschte sie dem Umlauf (dem φέρεσθαι) zu entziehen, sie aus den νῦν ἄνθρωποι verschwinden zu lassen. Seine Meinung wird vielmehr die gewesen sein, dass es das beste wäre, nur einige wenige Schriften von unantastbarer Auktorität und nicht misszuverstehender Wahrheit im öffentlichen Gebrauch zu lassen, die übrigen den Philosophen als ihr Geheimniss vorzubehalten; ähnlich wie im Mittelalter der Klerus die Bibel den Laien entzog, ohne darum die Göttlichkeit ihres Ursprungs und Inhalts antasten zu wollen.

1) Z. B. Plat. Theol. 163 m., wo er von Syrian sagt: ᾧ δὲ καὶ ἡμεῖς τῇ θείᾳ κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἐνεβαλχεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραποὺς ταύτας καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας. Vgl. S. 819, 2.

2) Schon in seiner Jugend von dem Alexandriner Heron in die Götterverehrung eingeführt (MARIN. 9), setzte er bei seiner Ankunft in Athen Syrian durch seine Frömmigkeit in Staunen (c. 11 s. o. 797, 1), und derselben Denkweise blieb er sein Leben lang treu. Wenn einer seiner Freunde erkrankte, sagt MARINUS c. 17, so war sein erstes, die Götter (ἔργοις τε καὶ ὕμνοις) um seine Genesung anzusprechen, er selbst wandte bei Nacht und bei Tag Beschwörungen, Sühnungen und Reinigungen an, bald orphische, bald chaldäische, und er gieng zu diesem Behufe bis in sein Greisenalter unverdrossen mindestens Einmal, oft zwei- und dreimal im Monat an die See hinab (c. 18); in schlaflosen Nächten dichtete er Hymnen (c. 24), Morgens, Mittags und Abends bereugte er der Sonne seine Verehrung (c. 22 Schl.); nicht allein die Neumonde, sondern die hohen Feste aller Kulte feierte er mit nächtlichen Gebeten, Hymnen u. s. w. (c. 19); mit gottesdienstlichen Handlungen für die Verstorbenen wusste er sich (wie c. 36 des näheren gezeigt ist) kaum genug zu thun. Vgl. S. 844 Anm. 2.

3) C. 15 betrachtet es Marinus als eine höchst wohlthätige Fügung der Vorsehung, dass Proklus veranlasst wurde, sich aus Athen nach Lydien zu flüchten, ἵνα μηδὲ τῶν ἐκεί ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾗ, und c. 19 führt er das Wort an, welches er im Munde zu führen pflegte, ὅτι

der die Gaben seiner Muse allen Göttern darbrachte¹⁾, dieser Ascet, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete²⁾, und durch seine | übertriebenen Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete³⁾, dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhülfen belohnt wurde⁴⁾,

τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μιᾶς τινὸς πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

1) Seine Hymnen, von denen sich, wie bemerkt, nur wenige erhalten haben, waren nach MARIN. 19 nicht blos an die hellenischen Gottheiten gerichtet, sondern auch an den Marnas in Gaza, den Asklepios mit dem Löwen in Askalon, den arabischen Gott Thyandrites, die Isis von Philä *καὶ τοὺς ἄλλους ἀπλῶς ἅπαντας*.

2) Seiner Ehelosigkeit wurde schon S. 838, 1 gedacht. Ueber seine sonstige Ascese vgl. m. neben dem S. 812, 1 angeführten namentlich MARIN. 19: *τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχὴν ἡσπάζετο*: konnte er sich dieser Nahrung nicht ganz entziehen, so kostete er sie eben nur. Er hielt jeden Monat die Cybelefasten (*μητροφικὰς καστείας*), beobachtete die *ἡμέραι ἀποφράδες* der Aegypter mit aller Strenge, und dazu noch einige Fasttage, die ihm durch eigene Göttererscheinungen befohlen waren, indem er am letzten Tage des Monats und schon am Abend vorher sich aller Nahrung enthielt.

3) MARIN. 26: In seinen letzten Lebensjahren sei Proklus' Gesundheit wankend geworden: *ὕπὸ γὰρ τῆς σκληροτέρας ἐκείνης καὶ ἀνυπολόστου διαίτης καὶ τῶν πυκνῶν περιχυμάτων καὶ τῶν ὁμοίων διακατεργήσεων καταπονηθὲν τὸ εὖ πεφυκὸς αὐτῷ σῶμα ἤρξατο παρῆσθαι*.

4) Die Lebensbeschreibung des Marinus ist voll solcher Dinge. Ihr zufolge wird Proklus schon als Knabe durch eine Traumerscheinung der Athene zum Philosophen bestimmt, und durch eine zweite nach Athen gewiesen (c. 6. 9. 10). In einer schweren Krankheit erscheint ihm der Heildämon Telesphoros, und macht ihn durch Berührung augenblicklich gesund (c. 7). Während eines Lehrvortrags war sein Haupt von einem Lichtglanz umstrahlt (c. 23). Nachdem er seine Erklärung der Göttersprüche beendet hatte, wurde ihm von Plutarch im Traume geoffenbart, dass er so viele Jahre leben werde, als diese Erklärung Tetraden enthalte (c. 26). Nach dem Gebrauch der chaldäischen Reinigungen verkehrte er mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreich (*φάσμασιν ἑκατικοῖς φωτοειδέσιν*), wie er diess selbst in einer eigenen Schrift bezeuge (c. 28). In prophetischer Begeisterung verkündete er seine höhere Bestimmung (c. 28). Als die Christen das Bild der Athene aus der Akropolis entfernten, erschien ihm die Göttin im Traum und theilte ihm mit, sie werde fortan bei ihm wohnen (c. 30). Asklepios bewies ihm seine Huld nicht allein durch eine wunderbare Krankenheilung, zu der er sich durch sein Flehen bewegen liess, sondern auch durch eine Erscheinung in Schlangengestalt während seiner letzten Krankheit (bei der

dieser | Theurge, welcher das Zaubern und Beschwören kunstmässig betrieb und lehrte¹⁾, dieser Wunderthäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte²⁾, dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei, und die Seele des Pythagoreers Nikomachus in sich habe³⁾, — dieser Mann, der so tief, wie nur Einer, in den Aberglauben

er ihn, wie Marinus behauptet, nur deshalb nicht gesund machte, weil er selbst sterben wollte), und schon früher durch eine Heilung, die er mittelst einer Erscheinung im Traume an ihm bewirkte (c. 29. 30. 31). In einem anderen Traumgesicht offenbarte sich ihm, unter der ehrendsten Anerkennung, die Gottheit von Adrotta (c. 32). Von Pan vollends, dem Sohne des Hermes, und von der Göttermutter empfing er, nach der Versicherung eines Biographen (c. 33), tagtäglich so viele Beweise ihrer Gunst, dass dieser darauf verzichtet, sie aufzuzählen. Auch sein Ende wurde, neben der schon erwähnten Erscheinung des Asklepios, wie das des Karneades (worüber I. Abth. 499, 2³⁾) durch eine Sonnenfinsterniss verherrlicht, welche deutlich ankündigte, was für ein Licht der Welt entzogen werden sollte (c. 37). Ein erheblicher Theil dieser Erzählungen gehört nun allerdings unverkennbar erst der Legende an, die in der Schule schon bei Lebzeiten des Proklus und in der nächsten Zeit nach seinem Tode seine Erscheinung in's wunderbare ausmalte; in anderen Fällen werden Vorzeichen und Weissagungen gesucht, wo gar keine sind, wie bei der Sonnenfinsterniss, die nach Marius' eigener Angabe schon in dem Jahr vor Proklus' Tod stattfand, und bei der Weissagung über die Zahl seiner Lebensjahre, die thatsächlich nicht eintraf, und von dem Biographen nur durch die erkünsteltste Ausflucht gerettet wird. Aber so viel geht doch aus allem hervor, dass Proklus selbst von zahlreichen Göttererscheinungen und Offenbarungen, die ihm zutheilgeworden, und von Wundern, die an ihm und durch ihn verrichtet sein sollten, überzeugt war. Von den Götter- und Dämonenerscheinungen redet er selbst in Remp. I, 39, 5—11. 83, 14—25 Kr. wie von einer ihm aus Erfahrung wohlbekannten Sache, und von anderen glaubt er auch die fabelhaftesten Dinge, wie z. B., dass die Sibylle unmittelbar nach ihrer Geburt wunderbare Sprüche verkündigt habe (in Tim. 288 E. 325 E. De provid. c. 13), und die Erzählungen von wiederbelebten Verstorbenen, die er in Remp. II, 113, 19. — 116, 18. 119, 20 ff. *ἐκ τῶν ἱστοριῶν* berichtet. (Aehnliches ebd. II, 127, 17 ff.)

1) Er selbst hatte die *θεουργικὴ ἀγωγή* von Plutarch's Tochter erlernt, und er seinerseits verfasste darüber ein eigenes Werk; vgl. S. 808, 1. 840 m.

2) MAR. 28: *ὄμβρους τε ἐκίνησεν, ὑγγὰ τινα προσφύρας κινήσας, καὶ αὐχμῶν ἐξαισίων τὴν Ἀττικὴν ἡλευθέρωσε. Φυλακτήριά τε σεισμῶν κατετίθετο* u. s. w. Ebd. 29 die schon berührte Erzählung, wie er Asklepiogeneia, die Tochter des Archiades, durch sein Gebet vom Tode rettet.

3) Ebd. 28 Schl.

seiner Zeit und die Schwärmerei seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird ¹⁾, der jeden Satz in jedem Sinn, den man ihm möglicherweise geben könnte, erörtert, jede Voraussetzung in alle ihre Consequenzen verfolgt, der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist ²⁾, der Mann | der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen, zum System wird, der abstruse Denker, dem man Mühe hat in Gebiete zu folgen, wo jede Nachhülfe der Anschauung aufhört. Auf dieser merkwürdigen Verbindung von Abstraktionskraft und Phantastik, von Wissens- und Glaubensbedürfniss beruht die philosophische Eigenthümlichkeit des Proklus; in ihr liegt auch der Grund jenes Scholasticismus, der ihn unter den griechischen Philosophen auszeichnet ³⁾. Er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Auktoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; je greller die Widersprüche und Ungereimtheiten der mythologischen und dogmatischen Ueberlieferung sind, desto angestrongter arbeitet sein Scharfsinn daran, sie durch alle möglichen Auskünfte zu beseitigen; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so abstossender kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein öder und eintöniger Formalismus, bei ihm zum Vorschein.

1) So kennt er z. B. in Tim. 74 F f. sechserlei νόσεις, ebd. 80 B vierundsechzig verschiedene Ursachen bei Aristoteles, achtundvierzig αἰτίαι und achtundvierzig συναίτια bei Plato, in Parm. V, 240 achterlei Ideen, die noch verschiedene Unterarten haben, ebd. 102 ff. zehnerlei πέντας; so zeigt er uns in Tim. 95 C ff. sehr kunstreich, warum Plato den Schöpfer weder πατὴρ allein, noch ποιητής allein, noch auch πατὴρ καὶ ποιητής, sondern vielmehr ποιητής καὶ πατὴρ nennt u. dgl. Weitere Belege dieses Verfahrens gibt alles folgende.

2) Neben seinem ausserordentlichen Fleiss hatte er diese Gelehrsamkeit, die uns aus allen seinen Werken entgegentritt, namentlich auch der ungemainen Stärke seines Gedächtnisses zu verdanken, worüber MAR. c. 5 mit der höchsten Bewunderung ausspricht: μόνος οὗτος, sagt er, οὐδὲν τοῦ πόματος τῆς λήθης ἐδόκει πεπωκέναι. Ein Bepfehl davon c. 9 g E.

3) Wie schon S. 807 bemerkt wurde.

Das System des Proklus bildet insofern nicht bloß den Schlusspunkt der griechischen Philosophie, sondern auch das Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja auch wirklich aus seiner Schule, durch Vermittlung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen, die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat.

Bei der Bedeutung, welche Proklus der systematischen Form beilegt, ist es natürlich sein nächstes Bestreben, sich des Gesetzes bewusst zu werden, nach dem alles zu einem Ganzen verknüpft ist. Dieses Gesetz hatte nun im wesentlichen schon Plotin ausgesprochen: es ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Hinwendung zum Einen, wodurch der Zusammenhang aller Dinge und die Stelle bestimmt wird, welche jedes von ihnen in diesem Zusammenhang einnimmt. Bestimmter scheint Syrian von dem Insichbleiben der Seele, ihrem Heraustreten aus sich und ihrer Rückkehr zu sich geredet zu haben¹⁾. Aber Proklus hat die einzelnen Momente dieses Verhältnisses schärfer unterschieden, und das Schema desselben umfassender auf alle Theile | des Systems angewendet, als irgend einer von seinen Vorgängern. Jede Vielheit, sagt er in seiner theologischen Unterweisung²⁾, hat theil an der Einheit, jede hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 1. 5. 11. 21), jede Einheit bringt andererseits eine Vielheit hervor (c. 21); und diese Hervorbringung erfolgt nicht durch Theilung oder Verwandlung, sondern vermöge der Vollkommenheit und Kraftfülle des hervorbringenden, durch die es ein anderes erzeugt, ohne sich selbst zu verändern (c. 27). Jedes hervorgebrachte ist daher von dem hervorbringenden verschieden, aber zugleich auch vermöge des Causalzusammenhangs mit ihm geeinigt, d. h. es ist ihm ähnlich, und aller Hervorgang beruht auf der Aehnlichkeit³⁾. Nach jener Beziehung bleibt das hervor-

1) Vgl. S. 829.

2) *Στοιχείωσις θεολογική* a. o. S. 838, 2.

3) A. a. O. c. 20 f. Plat. Theol. III, 1, S. 119 m. Daher das Gesetz (Inst. 147), dass das erste Glied jeder Reihe dem letzten der vorhergehenden ähnlich ist.

bringende in sich, und das hervorgebrachte tritt aus ihm heraus, nach dieser bleibt das hervorbringende in dem hervor-gebrachten (c. 30. 26) und dieses in jenem; das niedrigere ist in dem höheren als seiner Ursache, das höhere in dem niedrigeren als seiner Wirkung, die an ihm theilnimmt (c. 65); jedes höhere Wesen geht durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurch und theilt sich ihnen mit, indem es sich zwar schrittweise vervielfältigt, aber dabei doch seine Eigenthümlichkeit bewahrt (c. 125. 154). Sofern nun die Ursache in dem verursachten wirkt, ist sie in diesem überall, sofern sie von ihm verschieden ist, nirgends (c. 98). Die Folge davon ist es, dass sich alles seiner Ursache zuwendet, und sich ihr zu einigen bestrebt ist¹⁾. Alles bewegt sich insofern in dem Kreise des Heraustretens aus seiner Ursache und der Rückkehr zu derselben (c. 33); oder wenn wir die einzelnen Momente dieses Verlaufs unterscheiden wollen: alles verursachte steht zu dem verursachenden in dem dreifachen Verhältnis, dass es 1) vermöge seiner Aehnlichkeit mit demselben in ihm bleibt, dass es 2) aus ihm austritt, und dass es sich 3) zu ihm zurückwendet²⁾. Die beiden Seiten dieses Processes entsprechen sich aber durchweg: wie das verursachte durch die Aehnlichkeit mit seiner Ursache hervorgebracht wird, und durch Unähnlichkeit sich von ihr trennt, so muss es durch Verähnlichung zu ihr zurückkehren (c. 32), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen wie der Hervorgang (c. 38 f.). Es ist daher Ein Gesetz, durch welches die ganze Verkettung der Ursachen und Wirkungen beherrscht ist, Ein Schema, nach dem sich die Gesamtheit des Wirklichen gliedert, das Gesetz der triadischen Entwicklung: das Sein des verursachten in der Ursache, sein Heraustreten aus ihr und seine Rückkehr zu ihr sind die drei Momente, in deren endloser Wiederholung aus der ursprünglichen Einheit die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins hervorgeht. Je öfter sich nun dieser Verlauf in einer bestimmten Richtung voll-

1) Plat. Theol. a. a. O. Inst. 31 f. 34. In Crat. c. 69 (die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie alles zu sich).

2) Instit. c. 35. Plat. Theol. III, 9 S. 135 m. u. 3.

zogen hat, je tiefer wir in der Reihe der Hervorbringungen herabsteigen, um so getheilter und unvollkommener ist das Sein, zu dem wir gelangen; je weiter wir umgekehrt in der entgegengesetzten Richtung aufsteigen, um so vollkommener ist es (c. 7. 24 u. ö.). Denn wenn sich auch das höhere allem niedrigeren mittheilt, so kann doch dieses nicht alle Kräfte des höheren in sich aufnehmen (c. 150), es bleibt vielmehr in diesem immer etwas übrig, was in das niedrigere nicht eintritt, es ist ihm gegenüber, was es im Verhältniss zu sich selbst und dem über ihm stehenden nicht ist, unbegreiflich und unendlich (c. 3); es ist daher in verschiedenen in verschiedenem Masse: die Götter sind allem gleichmässig gegenwärtig, aber nicht alles den Göttern (c. 142). Die einfachsten Wesen sind also die vollkommensten, die zusammengesetztesten die unvollkommensten. Je vollkommener aber ein Wesen ist, um so grösser ist seine Kraft, um so mehr wird es mithin hervorbringen (c. 25. 57. 60). Folglich ist das Vermögen jeder Ursache um so grösser, je einfacher, um so kleiner, je zusammengesetzter sie ist¹⁾, die Summe ihrer Wirkungen und die Summe ihrer Merkmale stehen im umgekehrten Verhältniss, die allgemeinsten Begriffe stellen die höchsten Ursachen dar, und die Stufenreihe der Ursachen und Wirkungen | entspricht der Reihe der vom allgemeinen zum besondern fortgehenden und sich stufenweise verengenden Begriffe. Das Ganze dieser Begriffe, die sämmtlichen, mit jedem weiteren Schritt in neue Zweige auseinandergehenden Reihen der wirkenden Kräfte durch eine fortgesetzte Dreitheilung nach dem Schema des Bleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr aufzusuchen, ist die Aufgabe, welche Proklus der Wissenschaft stellt, und eben darin liegt auch das Eigenthümliche seiner Methode, wogegen das, was er selbst wohl für die wahre Methode erklärt hat²⁾, das antinomische Verfahren des platonischen Parmenides, für seine

1) Plat. Theol. III, 1, S. 125 vgl. 120, m. Instit. 62 vgl. 95: *πᾶσα δύναμις ἐνικωτέρα οὐσα τῆς πληθυνομένης ἀπειροτέρα*, weil sie dem Ureins näher steht.

2) In Parm. V, 276 ff. Cous., wo das Eigenthümliche dieses Verfahrens ausführlich und mit Beispielen erörtert wird.

eigenen Darstellungen durchaus nicht massgebend geworden ist¹⁾.

Wiewohl aber diese Theorie des Proklus zunächst an die plotinische anknüpft, weicht sie doch von ihr nicht blos in der weiteren Entwicklung, sondern auch in den allgemeinen Grundsätzen nicht ganz unwesentlich ab. Plotin's System ist zwar im allgemeinen nach denselben Gesichtspunkten gegliedert, von denen Proklus ausgeht: der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Rückkehr zur Einheit sind die Angeln, um die es sich bewegt, und in seinen Haupttheilen treten die drei Momente, welche Proklus seiner Theorie als stehendes Schema zu Grunde legt, deutlich auseinander. Aber diese Eintheilung bestimmt das System bei Plotin nur im grossen und ganzen, innerhalb der einzelnen Sphären dagegen, der intelligibeln Welt, der Seele und der Erscheinungswelt, lässt sich der Wechsel des Insiehbleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr nicht ebenso nachweisen, der leitende Gesichtspunkt ist hier für Plotin in der Metaphysik und Physik nur die stufenweise Entfernung des abgeleiteten vom ursprünglichen, in der Ethik die stufenweise Wiedervereinigung mit demselben. Bei Proklus dagegen wiederholt sich der Process, welcher das Ganze beherrscht, auch in jedem einzelnen Theile: indem sich das abgeleitete vom ersten entfernt, kehrt es doch zugleich auf niedrigerer Stufe zu ihm zurück. Die Gesammtheit des abgeleiteten Seins stellt bei jenem eine einfache | Linie dar, die in gerader Richtung von ihrem Ausgangspunkt abführt, bei diesem eine Spirale, die sich nach jeder neuen Entfernung auf's neue, wenn auch aus immer grösserer Ferne, zu ihm hinwendet. Hiemit hängt zusammen, dass jede Sphäre des abgeleiteten Seins bei Proklus eine unbestimmbare Vielheit besonderer Sphären in sich schliesst, indem jede von den Bestimmungen, die im Begriff des Nus, der Seele u. s. f. verknüpft sind, auf's neue hypostasirt und getheilt wird, und so fort in's unendliche. Waren auch schon die früheren Neuplatoniker dem Proklus in diesem Verfahren vorangegangen, so hat er es doch durch consequente Anwendung

1) Wie man diess nach VACHEROT II, 217 ff. glauben könnte.

des triadischen Systems am weitesten verfolgt; und er hat so ein alles Unsichtbare und alles Sichtbare umfassendes, einheitliches und nach einem und demselben Schema gegliedertes Weltbild entworfen, welches mit seiner himmlischen Hierarchie ein würdiges Gegenstück zu der Beamtenhierarchie des byzantinischen Staatswesens bildet, und ganz geeignet war, der ihm zur Seite gehenden und geistesverwandten kirchlichen Hierarchie als Vorbild vorgehalten zu werden. Eine erhebliche Abweichung von Plotin lässt sich endlich in den Ansichten unseres Philosophen über den Umfang der Wirkungen wahrnehmen, die von den verschiedenen Ursachen ausgehen. Indem Proklus das Verhältniss der höheren Ursachen zu den niedrigeren dem der allgemeineren Begriffe zu den besonderen gleichsetzt, gelangt er zu dem Satze, dass sich die Wirkungen der höheren Ursache nicht bloß nach oben, sondern auch nach unten, weiter erstrecken, als die der niedern, an dem Sein z. B. nehmen auch die Dinge theil, welchen kein Leben, an dem Leben auch die Dinge, welchen kein Denken zukommt¹⁾. Dieser Satz widerspricht offenbar der Bestimmung, die als ein Grundpfeiler des neuplatonischen Systems von Proklus so gut, wie von Plotin, anerkannt wird, dass sich das höhere nur durch Vermittlung des unter ihm stehenden mittheile. Proklus hat hier aus der aristotelischen Lehre etwas aufgenommen, was in den von ihr so verschiedenen Gedankenkreis seiner Schule nicht passte²⁾.

In der weiteren Ausführung seines Systems ist unserem Philosophen weit das wichtigste die Theologie, die Beschreibung der | übersinnlichen Welt und der in ihr enthaltenen Götterordnungen³⁾. Er legt für dieselbe zunächst, wie alle Neu-

1) Instit. 70. 101. 134. Plat. Theol. I, 13, S. 38 unt. u. 8.

2) Nehmen wir z. B. die drei Begriffe: Seiendes, Lebendiges, Lebloses, so sind die beiden letzteren im aristotelischen System sich coordinirt, das Seiende theilt sich in lebendiges und lebloses; im neuplatonischen dagegen sind sie sich subordinirt: aus dem Sein geht das Leben, aus diesem durch eine Reihe weiterer Vermittlungen, in Folge seiner allmählichen Abschwächung, das leblose hervor. Dann müsste aber das letztere in demselben Masse, in dem es am Sein theilnimmt, auch am Leben theilnehmen.

3) Auch bei der Erklärung der Schriftsteller, an welcher er seine Ansichten zu entwickeln pflegt, tritt dieser Gesichtspunkt als massgebend hervor,

platoniker, die plotinische Unterscheidung des Göttlichen, des Nus, der Seele und der Körperwelt zu Grunde¹⁾. Hatten sich aber schon die Früheren seit Jamblich mit dieser einfacheren Unterscheidung nicht begnügt, so kann Proklus noch weniger bei ihr stehen bleiben, und auch in der Beschreibung der einzelnen Sphären findet er manche Abweichung von dem Stifter der Schule nothwendig. Den Begriff des Urwesens selbst bestimmt er zwar ebenso, wie Plotin; er zeigt, dass aller Vielheit das Eine, allem, was irgendwie gut ist, das Urgute, allem seienden die erste Ursache vorangehen müsse, und dass diese drei Begriffe Ein und dasselbe bezeichnen²⁾; er verbreitet sich ausführlich über den Unterschied des Ersten vom Nus und von allem abgeleiteten überhaupt, indem er es als die geheime, unmittheilbare, unfassbare und unaussprechliche Ursache beschreibt, die alles hervorbringe und alles zu sich hinwende³⁾; er erklärt, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist⁴⁾, auch der Begriff des Einen gebe nur eine negative, und der des Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm⁵⁾, streng-

und wenn schon Syrian im Vergleich mit seinen Vorgängern eine theologischere Auslegung nachgerühmt wird, so gilt diess von Proklus in noch höherem Grade. Man vgl. in dieser Beziehung ausser seinen noch vorhandenen Commentaren auch MARIN. Prokl. 27: ἀναγινώσκων δὲ ἐγὼ ποτε παρ' αὐτῷ τὰ Ὀρφῆως, καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων ἐν ταῖς ἐξηγήσειν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προσφυέστερα τῇ θεολογίᾳ u. s. w.

1) Z. B. Instit. 20. 129. Plat. Theol. I, 12, S. 36 u.

2) Instit. 4 f. 8. 11—13.

3) Es gehört hieher ausser vielen anderen Stellen das ganze zweite Buch der platon. Theologie nebst der kürzeren Darstellung ebd. III, 7, S. 131 f. und das sechste und siebente Buch in Parm. (Opp. VI) von S. 34 an.

4) In Parm. VI, 53. Daher heisst das Eine Plat. Theol. II, 11 S. 110 πάσης σιγῆς ἀρρήτιότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον. Ebenso führt Pr. in Remp. I, 283, 6—286, 4 aus, dass das Gute als die ἀρχὴ nicht Gegenstand des Wissens (ἐπιστητὸν) und durch keine der sich entgegengesetzten Kategorien zu bezeichnen sei, und Instit. 123 sagt er: alle göttlichen Wesen seien dem, was unter ihnen ist, an sich selbst unerkennbar, und nur mittelst dessen zu erkennen, das an ihnen theilhabe; διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἄγνωστον, ἅτε ἀμέθεκτον ὄν.

5) Plat. Theol. II, 4. S. 96.

genommen sei es nicht Eins, sondern höher als das Eine¹⁾, gleich erhaben über jede Verneinung, wie über jede Bejahung²⁾, weder seiend noch nichtseiend³⁾; er leugnet, dass ihm ein Denken oder ein Wollen, oder irgend eine Eigenschaft zukomme, er will auch seine Ursächlichkeit weder unter den Begriff der Thätigkeit noch unter den der Kraft, ja nicht einmal unter den Causalitätsbegriff selbst gestellt wissen, wenn er von ihm sagt, es sei Ursache ohne Ursache zu sein (*ἀναίτιως αἰτιον*)⁴⁾, und was derartige Aeusserungen mehr sind. Diess alles geht nicht über Plotin's Lehre hinaus. Um so bedeutender ist dagegen die Neuerung, welche Proklus durch die Lehre von den göttlichen Einheiten aufgebracht hat. Alle früheren Neuplatoniker liessen unmittelbar aus dem Einen die intelligible Welt hervorgehen, nur Jamblich hatte zwischen beide sein zweites Urwesen eingeschoben⁵⁾. Proklus geht noch weiter. Da jede Einheit eine ihr gleichartige Vielheit hervorbringt, kann auch das absolute Eins zunächst nur eine Vielheit von Einheiten, oder die einheitliche, überwesentliche Zahl, hervorbringen⁶⁾; und da jedes niedrigere mit dem höheren durch ein diesem gleichartiges Mittelglied verbunden sein muss, kann auch das Seiende mit dem überseienden Eins nur durch überseiende Einheiten verknüpft werden⁷⁾. Diese Einheiten sind absolut einfach, über das Sein, das Leben und das Denken schlechthin erhaben, allem, was unter ihnen ist, unerkennbar⁸⁾, | und ihre Einheit wird auch durch

1) Plat. Theol. III, 7, S. 132 u.

2) Ebd. S. 109 o.

3) In Remp. I, 252, 17: es ist kein *ὄν*, sondern *ἐπέκεινα τοῦ εἶναι*, aber auch kein *μὴ ὄν*, denn das Nichtsein wäre ihm gleichfalls mit anderem gemein; *ἅμωφ τοίνυν λεγέον, ὡς οὐτ' ὄν ἐστιν οὔτε μὴ ὄν*.

4) Plat. Theol. 101 m. 106. in Parm. VI, 87. in Tim. 110 E.

5) Syrian b. PROKL in Parm. VI, 32 nennt zwar auch schon absolute Einheiten (*αὐτοτελεῖς ἐνάδες*), die dem Einen zunächst stehen, aber aus dem vorangehenden und folgenden sieht man, dass er darunter die intelligible Welt verstand; Proklus hat daher nur den Namen, nicht den Begriff seiner Henaden von ihm entlehnt.

6) Plat. Theol. III, 1, S. 118. 121 unt. f. Instit. 20.

7) Plat. Th. S. 122, m.

8) Instit. 113—115. 118—121. Plat. Theol. I, 19, S. 52 f. c. 27, S. 63. unt. III, 1, S. 122 u. δ.

ihre Vielheit nicht getrübt, denn sie sind durchaus in einander¹⁾. Ihre Zahl ist begrenzter als die jeder anderen Ordnung, weil sie dem Einen näher sind²⁾. So hoch sie aber auch hiemit gestellt werden, so bestimmt unterscheiden sie sich doch immer von dem Urwesen: dieses ist das Gute und das Eins schlechthin, von jenen ist jede eine bestimmte Güte und eine bestimmte Einheit³⁾; in dem Urwesen ist keinerlei Unterschied, sie sind trotz ihrer absoluten Einheit, wie Proklus versichert, nach Eigenschaften und Kräften verschieden, und stehen dem Ersten theils näher theils ferner⁴⁾. Das Urwesen kann sich keinem anderen mittheilen und in keiner Weise erkannt werden, sie sind mittheilbar und in ihrer Mittheilung erkennbar⁵⁾. Sie sind es daher, von denen nach Proklus jede Wirkung der Gottheit auf die Welt ausgeht, in ihnen hat die Vorsehung ursprünglich ihren Sitz⁶⁾, wogegen das Urwesen ausser aller positiven Beziehung zur Welt ist. Ebendesshalb stehen sie aber so tief unter dem Ersten, dass Proklus geradezu sagt, sie alle zusammen kommen ihm nicht gleich⁷⁾. Diese überwesentlichen Einheiten sollen mithin ähnlich, wie das zweite Eins des Jamblich, den Uebergang vom Urwesen, welches an sich selbst aller und jeder Berührung mit dem tiefer stehenden entrückt ist, zu seiner Offenbarung vermitteln. Ihr Begriff ist aber so abstrakt gehalten, dass wir sonst lediglich nichts von ihnen erfahren, und durch kein weiteres Prädikat eine bestimmtere Vorstellung ihres Wesens erhalten⁸⁾. Konkreter lautet eine |

1) In Parm. VI, 14 f. 17. in Tim. 12 B. 16 A.

2) Instit. 149.

3) Wie diess Instit. 133 von allen Göttern gesagt wird, aber auch von den höchsten gelten muss.

4) In Parm. VI, 15. Plat. Theol. III, 1, S. 125. Inst. 126.

5) Plat. Theol. III, 1, S. 123 o. 124 u. Instit. 116. 123.

6) Instit. 120 ff. (wo diess unter anderem daraus bewiesen wird, dass die *πρόνοια*, schon ihrem Namen zufolge, eine *ἐνέργεια πρὸ τοῦ* sei, also in den *ὑπερούσια* ihren Sitz habe) vgl. S. 856, 1.

7) Ebd. 183.

8) Wenn man fragt, was jene Einheiten sind, so wartet man bei Proklus vergebens auf eine Antwort. Man könnte daran denken, sie in der Grenze und dem Unbegrenzten zu suchen, welche uns sogleich als die

andere Bestimmung. Jene Einheiten sind dem Proklus nichts!

höchsten Principien aller göttlichen Offenbarung begegnen werden. Von diesen wird wirklich so gesprochen, als ob sie das nächste nach dem absolut Ersten und das einzige Mittelglied zwischen ihm und dem Seienden (dem ersten Glied der intelligiblen Welt) wären. So namentlich Plat. Theol. 182. Nachdem hier Proklus des *πρώτος θεός* erwähnt hat, welcher als die *ἐνὰς πασῶν ἐνάδων*, das *ἐπέκεινα πασῶν αἰτιῶν* nicht weiter besprochen werden sollte, fährt er fort: *τὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς καὶ μετ' αὐτὴν προελθούσας δυοειδείς ἀρχὰς τῷ νῷ θεωρήσομεν*. Diese *δύο τῶν θείων διακόσμων ἀρχαὶ μετὰ τὸ πρῶτον*, *αἱ δύο μετὰ τὸ ἐν ἀρχαί*, sind nach dem Philebus *πέρας* und *ἄπειρία*. *Εἰ τοίνυν ἐκ τούτων τὰ ὄντα*, δηλον ὅτι *πρὸ τῶν ὄντων ὑφεστήκασιν, καὶ εἰ μεμιγμένων αὐτῶν τὰ δευτέρα μετέληφεν, ἁμυγεῖς αὐταὶ τῶν ὄλων προῦπάρχουσιν . . . πρὸ τῆς μεθέξσεως καὶ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμίξεως αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ὑπάρχουσιν αἰτίαι τῶν ὄλων . . . καὶ γὰρ αὐ καὶ εἰ τὰ ὄντα μετὰ τὸ ἐν ἀμέσως προάγοιμεν, οὐδαμοῦ τὴν τοῦ ἐνός ιδιότητα καθαρῶς εὐρήσομεν. οὔτε γὰρ τὸ ἐν τῷ ἐνὶ ταυτόν, ἀλλὰ μετέχει τοῦ ἐνός· οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστιν ἐν, κρείττον γὰρ (ὡς πολλάκις εἴρηται) καὶ τοῦ ἐνός. πού τοίνυν τὸ κυριώτατα πάντως ἐν; ἐστὶν ἄρα τὸ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ὄν καὶ αἰτιὸν ἐστὶ τοῦ ὄντος [-ος] πρώτως*. Diess lautet allerdings so, als ob Grenze und Unbegrenztes noch nicht zum Seienden selbst gehörten, sondern ihm vorangien; in diesem Fall könnten sie aber von den *ὑπερούσιοι ἐνάδες* kaum verschieden sein; und unsere Stelle redet ja auch von dem *ἐν πρὸ τοῦ ὄντος* in einem Zusammenhang, in dem kaum etwas anderes, als das *πέρας*, damit gemeint sein kann. Aehnlich äussert sich Proklus S. 184 u. Auch das würde hiezu passen, dass das Gemischte (*μικτόν*), welches aus Grenze und Unbegrenztheit hervorgeht, das *πρώτως ἐν* genannt und gesagt wird, es entstehe, *οὐκ αὐτῶν τῶν ὑπερουσίων αὐτοῦ* (Grenze und Unbegrenztheit) *εἰς τὴν μίξιν παρειλημμένων, ἀλλ' ἐκείνων μὲν ἐξηρημένων, δευτέρων δὲ ἀπ' ἐκείνων προόδων συμφυομένων εἰς τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν* (S. 187). Nach diesen Aeusserungen könnte man glauben, aus dem Urwesen sollen zunächst Grenze und Unbegrenztheit als die überseienden Gründe des Seins hervorgehen, und eben dieses seien die obenbesprochenen göttlichen Henaden, erst zwei aus ihnen hervorgegangene ihnen entsprechende Wesen bilden mit dem Gemischten zusammen die erste intelligible Trias. Allein die Meinung des Proklus ist diess nicht. *Τοιαύτη μὲν οὖν*, sagt er III, 12, S. 140, . . . *τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεός ἐπ' ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεδέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ . . . τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου . . . τὸ δὲ μικτόν ὁ πρωτίστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν* u. s. w. Hiemit werden *πέρας* und *ἄπειρία* selbst der ersten intelligibeln Trias beigezählt; dass sie über dem *μικτόν* stehen, und nur durch das aus ihnen hervorgegangene in dasselbe eintreten, bezeichnet sie nur als die zwei oberen Glieder dieser Triade, denn diess ist ja überhaupt das Verhältniss jedes höheren zu dem tieferstehenden.

anderes als die Götter¹⁾, d. h. die höchsten von den vielen Göttern, die der Neuplatonismus neben und unter dem Einen anerkannte; und gerade diese Bedeutung derselben ist es, auf die er solchen Werth legt, dass ihre Einführung noch weit mehr von dem theologischen, als von einem rein philosophischen Interesse herzurühren scheint²⁾. Das letztere war um nichts weniger gewahrt, wenn sich an das Erste statt der Einheiten sofort die intelligibeln Substanzen anschlossen; aber die Götter waren höher gestellt, und dem Mysticismus einer transcendenten theologischen Spekulation war ein weiterer Spielraum eröffnet, wenn nicht bloß der Eine Gott, sondern auch ein Theil der vielen Götter über alles wirkliche und begreifliche hinausgerückt wurde. Je mehr aber die Göttervorstellung an die Stelle des metaphysischen Begriffs gesetzt wurde, an den wir bei den Henaden des Proklus zunächst zu denken haben, um so weniger liess sich dieser Begriff rein festhalten. Wenn daher Proklus nicht bloß von der Güte und Vollkommenheit, sondern auch von der Macht und Weisheit der Götter redet³⁾, und wenn er die letztere so beschreibt, dass wir schliesslich doch nur an eine empirische,

1) Die Ausdrücke *θεοί* und *ἐνάδες* bezeichnen bei ihm ganz stehend, wie z. B. Plat. Theol. 124 u. 126 m. Instit. 114 f., überhaupt in der Mehrzahl der bisher benützten Stellen, dasselbe. Diess hindert jedoch nicht, dass auch von Göttern tieferer Ordnung gesprochen werden kann, wie es ja ausser den absoluten Einheiten auch noch andere Einheiten der verschiedensten Art gibt; Proklus selbst bemerkt Plat. Theol. S. 64, ausser den *θεοί* im ursprünglichen Sinn erhalten auch die *μετέχοντα τῶν θεῶν* diesen Namen. Was für Wesen in jedem einzelnen Fall gemeint sind, lässt sich theils aus dem Zusammenhang, theils aus den näheren Bestimmungen (*θεοί νοητοί*, *ὑπερχόσμοι* u. s. w.) leicht abnehmen, die Verwirrung der Begriffe, welche RITTER IV, 713 aus Anlass dieser Lehre dem Proklus schuldgibt, kann ich nicht finden. Man vgl. auch die Erklärungen in Parm. IV, 35. Plat. Theol. III, 14, S. 144 o. Instit. 129: *ἡ μὲν ἐνὰς αὐτόθεν θεός· ὁ δὲ νοῦς θεώτατον· ἡ δὲ ψυχὴ θεία* (ähnlich in Tim. 261 B): *τὸ δὲ σῶμα θεοειδές· εἰ γὰρ καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστὶν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἀριθμός, αἱ δὲ μετέξεις διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται, ἡ μὲν ἀμέριστος οὐσία μετέξει πρώτως τῶν ὑπερουσίων ἐνίδων u. s. w. ἡ γὰρ ἐνὰς πρώτῃ μὲν τῇ νῦν δίδωσι τὴν ἐαυτῆς ἐξαίρετον ἐν τοῖς θεοῖς δύναμιν u. s. w.*

2) Wie RITTER S. 709 richtig bemerkt.

3) Instit. 119. 121.

Allwissenheit denken können¹⁾, so ist diess eine natürliche Folge von der Vermengung religiöser Vorstellungen mit den metaphysischen Bestimmungen. Nun verwahrt er sich allerdings: das Wissen der Götter sei ganz anderer Art, als das unsrige; sie erkennen alles einheitlich aus seinen Ursachen, die sie in sich selbst tragen, und daher auch das getheilte in ungetheilter, das zeitliche in zeitloser, das zufällige in nothwendiger, das veränderliche in unveränderlicher Weise²⁾. Aber wollen wir auch von der Frage nach der Vollziehbarkeit dieser Bestimmungen absehen, so wird auch damit den Göttern doch immer eine Vorstellungsthätigkeit beigelegt, die sich mit ihrem durchaus einheitlichen Wesen schlechterdings nicht vertragen will, und der Widerspruch, dass abstrakte metaphysische Bestimmungen zugleich göttliche Persönlichkeiten sein sollen, wird keineswegs beseitigt.

An die göttlichen Einheiten schliesst sich zunächst das Intelligible (im weiteren Sinn) an. Dieses zerfällt aber sofort in drei Klassen. Schon Jamblich hatte vom Intelligibeln das Intellektuelle unterschieden, Theodor das Demiurgische als drittes hinzugefügt; Proklus macht das letztere zu einer Unterart des Intellektuellen, schiebt aber dafür, um die Stetigkeit der Entwicklung und das Gesetz der Dreitheilung zu wahren, zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das beiden verwandte, das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν* ein, und redet demnach auch von dreierlei Göttern dieser Ordnung, den intelligibeln, den intelligibel-intellektuellen und den intellektuellen³⁾. Das Wesen der ersten Klasse bezeichnet er, frühere Unterscheidungen⁴⁾ benützend, durch den Begriff des Seins, das der zweiten durch den des Lebens, das der dritten durch den des Denkens⁵⁾; das eigenthümliche der ersten, sagt er, sei die Wirklichkeit (*ὑπαρξις*) oder die Güte, das der

1) Plat. Theol. I, 21, S. 54 u. Dec. dubitat. c. provid. (Opp. ed. Cousin I) S. 94 ff. De provid. (ebd.) c. 50 Schl. c. 52. In Parm. V, 223 ff.

2) A. d. a. O. und Inst. 124. Plat. Theol. 187 m. De malo (Opp. I) S. 288. Aehnlich schon Jamblich; s. o. 756, 7.

3) M. vgl. vorläufig die Uebersicht Plat. Theol. III, 14, S. 143 f.

4) Worüber S. 748, 5 g. E. SYRIAN Metaph. 937 a 15.

5) Instit. 101. 138. Plat. Theol. S. 127 f. u. o.

zweiten die Kraft, das der dritten das Wissen¹⁾; die | zweite habe Theil an der ersten, die dritte an der zweiten²⁾; die erste verhalte sich zur zweiten, wie die Einheit zur Zweiheit, diese zur letzten, wie die Zweiheit zur Dreiheit³⁾. Aber wie alles in allem ist, so ist auch das Leben und das Denken im Sein, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, nur in jedem auf seine Weise, in dem ersten in der Weise des Seins, im zweiten in der Weise des Lebens, im dritten in der Weise des Denkens; das erste enthält die beiden andern als seine Wirkungen, jene enthalten dieses als ihre Ursache, an der sie theilhaben u. s. w.⁴⁾.

Schon diese Bestimmungen lauten verwickelt genug. Wir müssen aber unserem Scholastiker noch etwas weiter in die Verzweigung seines Systems folgen. Das Intelligible im engeren Sinn spaltet sich wieder in drei Triaden. Die erste intelligible Trias bezeichnet Proklus durch die Namen der Grenze, des Unbegrenzten und des Gemischten. Das erste, was aus dem Urwesen (mit Einschluss der göttlichen Einheiten) hervorgeht, ist dasjenige Eins, welches Princip des Seins ist, oder die Grenze, welche Proklus auch die Wirklichkeit (*ὑπαρξίς*) im engeren Sinn nennt; damit aber aus dieser das Sein entspringe, muss die Unbegrenztheit oder die unendliche Kraft zu ihr hinzukommen, denn wenn alles seiende diese beiden Elemente in sich hat, so muss auch alles Sein die absolute Grenze und die absolute Unbegrenztheit vor und über sich haben⁵⁾. Für die letztere will sich Proklus in gewissem Sinn auch den Namen der Materie gefallen lassen, und er will insofern Plotin's Lehre von einer intelligibeln Materie nicht unbedingt abweisen; strenggenommen jedoch, bemerkt er, sei diese Bezeichnung nicht passend, da das Unbegrenzte im Intelligibeln nicht ein bestimmungsloser Stoff,

1) Plat. Theol. IV, 1. S. 180 o. in Tim. 118 E.

2) Plat. Theol. a. a. O.

3) In Tim. 6 C.

4) Instit. 103. Plat. Theol. III, 9, S. 185. V, 15, S. 275.

5) Instit. 89 ff. Plat. Theol. III, 7, S. 132 f. III, 20, 168 f. IV, 1, 180. In Cratyl. c. 42. In Remp. I, 87, 29 ff. 96, 16 ff. 133, 19 ff. In Parm. VI, 99. In Eucl. 5, 14 ff. Frdl. S. auch oben S. 854, 8.

sondern die unendliche Kraft sei¹⁾. Das gemeinsame Produkt aus der Grenze und | dem Unbegrenzten und das erste wirklich Seiende ist das Gemischte oder das Wesen (*οὐσία*)²⁾; in anderem Sinn lässt sich aber auch sagen, das Gemischte enthalte die Grenze und Unbegrenztheit als seine Elemente in sich, nur dürfen wir diese Elemente des Seienden mit den gleichnamigen Principien desselben, aus denen sie herkommen, nicht verwechseln³⁾. Die gleichen Bestandtheile lassen sich aber auch auf allen übrigen Stufen des Seins nachweisen, wie ja überhaupt das höhere in allem, was unter ihm ist, wiederkehrt: am Himmel z. B. zeigt sich die Unbegrenztheit in der Endlosigkeit seiner Bewegung, an der Materie zeigt sich neben der Unbegrenztheit die Grenze in der Form und der Ganzheit u. s. w.⁴⁾. Doch darf man daraus nicht schliessen⁵⁾, dass das Begrenzte und Unbegrenzte von Proklus nicht als Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern nur als die allgemeinen (formellen) Principien alles Seins betrachtet werden. Diese Behauptung widerstreitet seinen bestimmten Erklärungen⁶⁾, und kann sie sich auch darauf stützen, dass Proklus einmal alle Götterreihen, ohne nähere Bestimmung, aus der Grenze und der Unbegrenztheit ableitet⁷⁾, so ergibt sich doch die Beschränkung auf die Götter der intelligibeln und der niedrigeren Ordnungen, die er anderwärts auch beifügt⁸⁾, aus dem Zusammenhang seiner Lehre von selbst. In dem Gemischten oder Seienden werden als seine drei

1) Plat. Theol. 187, u. 138 o., wozu das S. 579 über Plotin bemerkte zu vergleichen ist. Die himmlische Materie, von der nach Proklus in Alcib. Opp. II, 196 Cous. Kräfte in die irdische überfließen, gehört nicht hieher: mit ihr ist der Stoff gemeint, aus welchem die himmlischen Sphären bestehen.

2) Plat. Theol. III, 9, S. 135 f.

3) Plat. Theol. III, 10, S. 139 und oben S. 854, 8.

4) In Parm. VI, 99 ff.; wo zehn Arten der Unbegrenztheit und ebenso viele Arten der Grenze aufgezählt werden. In Tim. 117 B.

5) Mit VACHEROT II, 282 ff.

6) Z. B. Plat. Theol. III, 12. c. 20, S. 164 o. und in der S. 854, 8 angeführten Stelle aus c. 7, S. 132.

7) Instit. 159.

8) Z. B. in Tim. 134 F.

Momente die Symmetrie, die Wahrheit und die Schönheit hervorgehoben; die erste soll bewirken, dass es Eines ist, die zweite, dass es wahrhaft (*ὄντως*) ist, die | dritte, dass es denkbar ist¹⁾.

Die vorstehende Probe wird genügen, um ein Bild des Verfahrens zu gewähren, das Proklus bei der Ausführung seines Systems beobachtet. Wir dürfen von ihm nicht allein keine induktive Begründung, sondern auch keine rein dialektische Entwicklung, keine streng logische Ableitung seiner Bestimmungen erwarten. Das allgemeine Schema des Systems, der Grundsatz der triadischen Gliederung, steht ihm zum Voraus fest; die wichtigsten Begriffe sind ihm gleichfalls durch die Ueberlieferung seiner Schule gegeben; seine logische Virtuosität zeigt sich nur in der Folgerichtigkeit und dem Scharfsinn, mit dem er dieses gegebene nach jenem Schema ordnet, die Lücken des Systems ausfüllt, die verwandten Begriffe unterscheidet; aber in allen diesen Beziehungen ist es weit weniger die Natur der Sache, als die Consequenz der neuplatonischen Lehre, die er zu Rathe zieht: er entwirft ein künstlich gegliedertes, durch einen festen Schematismus beherrschtes, in's verwickeltste Detail ausgearbeitetes Lehrgebäude, aber es fehlt ihm dabei an der Grundlage realer Begriffe, und der scheinbare Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen löst sich, wenn man näher zusieht, in eine äusserliche Analogie, oder im besten Fall in jene relative Nothwendigkeit auf, die darin besteht, dass auf unbewiesene Voraussetzungen formell richtige Schlüsse gebaut werden. Diese Mängel treten um so stärker hervor, je tiefer der Philosoph mit seinen Constructionen in's besondere herabsteigt; noch auffallender ist die Willkür, mit der er die Götter des Volksglaubens seinen abstrusen metaphysischen Begriffen gleichsetzt; und da er nun überdiess den Grundsatz aufstellt, dass jeder Göttername ausser dem Wesen, auf welches er zunächst geht, auch jedes ihm analoge, seine Eigenthümlichkeit auf einer tieferen Stufe

1) Plat. Theol. III, 11. S. 139 f. vgl. S. 136 u. In Remp. I, 295, 18. Dass Proklus diesen „drei Einheiten“ eine eigene Abhandlung gewidmet hatte, wurde schon S. 840 u. bemerkt.

wiederholende Wesen bezeichnen könne¹⁾, so macht er sich nichts daraus, Eine und dieselbe Gottheit in der verwirrendsten Weise auf eine ganze Reihe jener metaphysischen Begriffe zu deuten, von der ihr je nach Bedürfniss bald dieses bald jenes Glied entsprechen soll. In alle Einzelheiten dieses theologisch-metaphysischen Systems kann ich jedoch hier nicht eingehen, ich muss mich vielmehr auf eine gedrängte Uebersicht seiner Hauptergebnisse beschränken.

Die zweite intelligible Trias nennt Proklus das intelligible Leben (*νοητὴ ζωή*), oder auch die Ewigkeit (*αἰών*); zur ersten soll sie sich verhalten, wie das Viele zum Einen, das dem Unbegrenzten verwandte zum Begrenzten; wie wenig ihr der Philosoph einen bestimmten Inhalt zu geben weiss, sieht man daraus, dass ihr erstes Glied wieder das Eine, die Wirklichkeit, die Grenze genannt wird, das zweite das Unbegrenzte oder die Kraft, das dritte mit dem Namen des Ganzen das Leben²⁾. In der dritten Triade dieser Ordnung, welche innerhalb des Intelligibeln dem Nus entspricht, erzeugt die Einheit zuerst eine Vielheit, aber eine ideelle, von der Einheit umfasste; sie ist die Welt der intelligibeln Ideen, die paradigmatische Welt, das *αὐτοζῶον* des Timäus³⁾. In jeder

1) In Remp. I, 93, 28—95, 27 vgl. in Alcib. Opp. II, 186 Cous.

2) Plat. Theol. III, 13, S. 141; über den Aeon ebd. c. 16, S. 146. In Tim. 241 B ff. Proklus selbst bemerkt jene Wiederholung, und sucht sie in der ersten von diesen Stellen damit zu rechtfertigen, dass die zweite Trias *διὰ τῶν ἀναλόγων* (so ist nämlih statt *ἀλόγων* zu lesen) *τῇ πρὸ αὐτῆς συμπληρουμένη, τὴν ἀνάλογον τῇ πρώτῃ ἐκφανσιν λαχοῦσα* sei. Aber auf diesen Grund hin müssten sich durch das ganze System die gleichen Bezeichnungen wiederholen, denn jede Trias soll der nächstvorangehenden analog (aber keine ihr gleich) sein.

3) Plat. Theol. III, 14 f. in Tim. 268 C ff. vgl. S. 826, 4. Die Ideenlehre hat übrigens für Proklus lange nicht die Bedeutung, wie für Plato, von dem er sich auch in ihrer näheren Bestimmung nicht unerheblich entfernt. Er widerspricht mit Syrian der Verwechslung der Ideen mit den allgemeinen Begriffen und den Keimformen (in Parm. Opp. IV, 151 f. V, 139), unterscheidet aber verschiedene Arten von Ideen (ebd. V, 240 vgl. S. 26. 34. 170 u. a.): die intelligibeln im *αὐτοζῶον*, die demiurgischen, welche im Verstand des Weltsehers ihren ursprünglichen Ort haben, die, welche den *θεοὶ ἀφομοιωματοῖχοι* zukommen u. s. w. Den Umfang der Ideen beschränkt Proklus mit Plotin u. a. auf die natürlichen Dinge, von der Seele bis zur Materie herab, von zufälligem dagegen, von schlechtem und von

intelligibeln Triade wird das erste Glied, welches der Grenze entspricht, Vater genannt, das zweite, dem Unbegrenzten entsprechende, Kraft, das dritte, aus beidem gemischte, Denken¹⁾.

Es folgen die intellektuell-intelligibeln Götter, deren allgemeine Eigenthümlichkeit das Leben, die unendliche, vielfältigende, zeugende Kraft ist, in denen das Moment des Hervorgangs über die zwei anderen (das der *μονή* und der *ἐπιστροφή*) vorherrscht, welche desshalb auch weibliche Götter genannt werden²⁾. Die erste Reihe dieser Ordnung bilden die Urzahlen, die als das Bindeglied zwischen der einheitlichen intelligibeln und der unterschiedenen intellektuellen Welt hier zuerst zum Vorschein kommen³⁾; als die drei Glieder dieser Reihe nennt Proklus das *ἓν*, das *ἕτερον* und das *ὅν*, indem er aus der Zahl und den möglichen Combinationen dieser Begriffe herauskünstelt, dass in ihnen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden enthalten seien⁴⁾; von den Urzahlen, die wir hier haben, werden die aus ihnen entsprungenen Gattungen der Zahlen, die intellektuellen, seelischen u. s. f. unterschieden⁵⁾. Die zweite Trias, die der zusammenhaltenden (*συνεκτικοί*) Götter, wird durch drei Begriffspaare bezeichnet: das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte⁶⁾. Die dritte Trias nennt Proklus die der vollendenden Götter (*θεοὶ τελειουργοί*); ihre drei Glieder, in denen der Unterschied des Intelligibeln, Intellektuellintelligibeln und Intellektuellen wieder auf einförmige Weise zum Vorschein kommt⁷⁾, will ich hier

blossen Kunsterzeugnissen gibt es ihm zufolge keine Ideen; in Parm. V, 41—63. In Remp. I, 32, 15 f.

1) Plat. Theol. III, 21 Anf.

2) Ebd. IV, 1 f. c. 10, S. 196.

3) Ebd. c. 28 f.

4) A. a. O. c. 31.

5) Plat. Theol. IV, 29, S. 225. 226 m. Von dieser Darstellung wich aber nach DAMASC. De princ. c. 216. II, 96, 16 R. die im Commentar zum Parmenides theilweise ab, in der er drei Klassen von Zahlen unterschied, von denen die erste *κατὰ τὸ ἓν*, die zweite *κατὰ τὸ ἕτερον*, die dritte *κατὰ τὸ ὅν* aus der Monas hervorgehe und sich in's unendliche fortsetze.

6) Plat. Theol. c. 35; in Tim. 265 B.

7) Plat. Theol. IV, 37.

nicht aufzählen. Von Plato soll im Phädrus die erste Trias der intellektuell-intelligibeln Götter der überhimmlische Ort genannt werden, die zweite der Himmel, die dritte das Gewölbe unter dem Himmel (*ὑπουράνιος ἀψίς*)¹⁾.

Zu einer äusserst verwickelten Construction geben dem Philosophen die intellektuellen Götterordnungen Anlass, welche den Uebergang des Intelligibeln an das getheilte Sein und die besonderen Kräfte vermitteln²⁾. Wie das Intelligible nach der | Dreizahl, so sind diese — Proklus folgt hierin dem Jamblich — nach der planetarischen Siebenzahl gegliedert; von den drei Elementen nämlich, die auch hier zu unterscheiden sind, dem väterlichen (*πατρικόν*), dem bewahrenden (*ἄχραντον*) und dem trennenden (*διακριτικόν*), theilt sich das erste und zweite dem allgemeinen triadischen Schema (*μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή*) und der Unterscheidung von Sein, Leben und Denken entsprechend in je drei Glieder, wogegen das dritte einheitlich bleiben soll; nur begnügt sich Proklus, nach seiner Weise, nicht mit dieser einfachen Theilung, sondern jedes einzelne Glied wird nach dem gleichen Schema wieder getheilt, und so erhalten wir im ganzen sieben intellektuelle Hebdomaden³⁾. Die erste von diesen Hebdomaden, oder vielmehr das erste, umfassende und beherrschende Glied der ersten, ist der reinste Verstand, der Kronos der Mythologie⁴⁾; die zweite ist die lebengebende Kraft, welche die Ursächlichkeit der ersten zur Entfaltung sollicitirt, die Rhea⁵⁾; an der Spitze der dritten steht Zeus⁶⁾, oder der Demiurg, der denkende Geist (*νοῦς νοερός, αὐτόνοους* u. s. f.), der welt-schöpferische Verstand, welcher alle Gattungen des Seienden und alle schöpferischen Kräfte in sich befasst⁷⁾ und in die

1) A. a. O. c. 4—10. c. 16, S. 216 m. 217 m.

2) A. a. O. V, 1.

3) Ebd. V, 2 vgl. c. 37.

4) Ebd. c. 3 ff., wo auch der von Proklus oft berührte Mythos über die Fesselung des Kronos gedeutet wird. Weiteres über Kronos, Rhea und ihre Geschwister in Tim. 295 B ff.

5) Plat. Theol. V, 11.

6) Nämlich der erste Zeus, von dem aber Proklus noch verschiedene andere unterscheidet, in Tim. 297 C f.

7) Plat. Theol. V, 12 ff. in Tim. 94 F folg. u. o.

untergeordneten demiurgischen Wesen (die *νέοι δημιουργοί* s. u.) ausströmt¹⁾; die drei ersten Glieder dieser demiurgischen Hebdomade nennt Proklus väterliche, die drei folgenden mütterliche oder zoogonische Kräfte, und auf die erste von den letztern, die Quelle des seelischen Lebens (*πηγή ψυχῶν*), deutet er jenes Mischgefäß des Timäus, welches den Scharfsinn der Neuplatoniker sosehr beschäftigt hat²⁾. Diesen drei obersten Ordnungen der intellektuellen | Götter entspricht eine Trias bewahrender Gottheiten (*θεοὶ ἄχραντοι ἀμείλικτοι, φρουρητικοί*), deren Geschäft darin besteht, sowohl die drei nächst höheren, als die sämtlichen niedrigeren Ordnungen in ihrer Stelle zu erhalten; mythisch sind sie theils in der Athene, theils in der Kore und den Kureten dargestellt³⁾. Den Schlusspunkt der intellektuellen Reihe bildet die Kraft, welche die oberste Ursache der Theilung ist, durch die das Intellektuelle in das Seelisché übergeht⁴⁾.

Ueber das Wesen der Seele stellt Proklus im allgemeinen die gleichen Bestimmungen auf, wie schon Plotin, indem er sie als das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligibeln bezeichnet, das vermöge dieser mittleren Stellung alle Dinge theils abbildlich theils urbildlich in sich enthalte⁵⁾; ihre Unkörperlichkeit, ihre Unvergänglichkeit, ihre selbständige Lebenskraft wird nach Plato gelehrt⁶⁾; selbst die Seelen, welche in einem Leib wohnen, sind nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit, aber ihrem Wesen nach ewig⁷⁾. Vom Körperlichen unterscheidet sich die Seele und das Geistige überhaupt wie das thätige vom leidenden⁸⁾; als das eigenthüm-

1) Plat. Theol. V, 18 u. a. St.

2) A. a. O. c. 30—32; in Tim. 315 B ff. Von der *πηγή ψυχῶν* hatte schon Theodor gesprochen (s. o. S. 784, 6), aber das Mischgeräth hatte er auf seine zwei ersten Seelen gedeutet (PROKL. in Tim. 314 F). Proklus folgt, wie er selbst sagt, Syrian; s. o. 829, 2.

3) Plat. Theol. V, 33—35. c. 38. VI, 11, S. 370 unt. VI, 13, S. 382. In Tim. 51 C ff. 334 C.

4) Plat. Theol. V, 36. 39.

5) Instit. 190. 194 ff. In Tim. 317 B u. δ. In Remp. II, 51, 9: die Seele sei *μὴ συνοειδής* u. s. w. ebd. 137, 4 ff.

6) Instit. 196 ff.

7) Ebd. 191; über Zeit und Ewigkeit ebd. 53 ff.

8) Ebd. 80.

liche Merkmal des geistigen Seins bezeichnet Proklus das Vermögen, sich in sich zurückzuwenden¹⁾. Alle gleichartigen Seelen hängen von Einem idealen Urbild ab, das sich bei den göttlichen nur in Einem, bei den tieferstehenden in vielen Abbildern darstellt; aus der Idee der sonnenhaften Seele z. B. ist zunächst die Seele der Sonne selbst, weiterhin sind daraus alle übrigen sonnenhaften Seelen hervorgegangen²⁾. Die Entstehung der Seele aus der theilbaren und der untheilbaren Substanz und ihre Gliederung nach den harmonischen Verhältnissen | wird im Anschluss an den Timäus ausführlich dargestellt³⁾; die Seelen selbst nennt Proklus auch Zahlen⁴⁾, andererseits aber auch die Zahlen (d. h. die mathematischen Zahlen) Wirkungen der Seele, nach deren Beschaffenheit sich die ihrige richtet⁵⁾. Jene harmonischen Verhältnisse selbst werden ihm aber auch wieder, nach seiner Weise, zu Substanzen und Kräften⁶⁾, aus deren verschiedener Vertheilung

1) Ebd. 15.

2) In Parm. IV, 44 f. In Tim. 50 C. 319 D.

3) In Tim. 176 C ff. vgl. 342 D f.; doch sollen es (ebd. 205 A) nicht mathematische, sondern höhere Zahlen und Verhältnisse sein, aus denen die Seele besteht.

4) In Tim. 319 D: jede göttliche Seele sei eine einheitliche Zahl, in ihrer Entfaltung bringe diese die ihr untergeordneten Seelen hervor, deren Kraft mit ihrer Vervielfältigung abnehme.

5) So wird in Remp. II, 20, 6 ff. die Frage, wie eine Zahl (nach PLATO Rep. 546 C) *κύριος ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσθων* sein könne, dahin beantwortet: es handle sich dabei nicht um die Quantität, sondern um die Qualität; die hundert sei die vollkommene Zahl für die in einen Leib eintretenden Seelen, *γεννηθείσας ἐκ τῆς δεκάδος εἰς αὐτὴν εἰσιούσης*, wenn sie sich in sich zurückwende, *ὑπόστῃσι ζωὴν αὐτενεργήτως ἀποκαταστατικὴν εἰς τὴν ἀρχήν*, 10000 sei daher die Zahl der Weltperioden und der Wiederkehr der Seelen; die Zahl 7500 dagegen sei zwar gleichfalls *ἐνέργειά τις ψυχῆς . . . ἀλλὰ ἐκπεσούσης εἰς τὸ χεῖρον εἰς αὐτὴν δὲ συννεῦσαι* (wie bei der Bildung einer Quadratzahl) *μὴ δυνάμεως*. Diese Erörterung bietet zugleich eine Probe der trüben formalistischen Zahlenspielerereien, mit denen es Proklus natürlich, wie seiner ganzen Schule, heiliger Ernst ist. Ein Seitenstück dazu ist es, wenn in Remp. II, 49, 25 von den Symphonieen die Oktave den göttlichen, die Quinte den dämonischen, die Quarte den *μετακαὶ ψυχῇ* zugeeignet wird. Ähnliche Aufschlüsse über die Seiten des pythagoreischen Dreiecks ebd. 50, 9.

6) In Tim. 342 D f.

er die Verschiedenheit der Seelen ableitet¹⁾. Im besondern nennt er die drei Hauptklassen von Seelen, die uns schon oft begegnet sind, die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen²⁾; jede von diesen Hauptgattungen zerfällt aber wieder in mehrere Arten. Unter den göttlichen Seelen sind die *θεοὶ ἡγεμονικοί*, die *θεοὶ ἀπόλυτοι* und die *θεοὶ ἐγκόσμιοι* zu unterscheiden. Die hegemonischen Götter³⁾, welche auch ähnlichmachende (*ἁφομοιωτικοὶ*) heissen, weil sie die Aufgabe haben dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen⁴⁾, theilt Proklus in vier Triaden; die erste von diesen ordnet, wie er sagt, das Weltganze, die zweite leitet die Ströme des Lebens in seine einzelnen Theile, die dritte führt die Dinge zu ihrem Urheber zurück, und die vierte versieht das Geschäft der bewahrenden Götter auf dieser Stufe⁵⁾. In der ersten erhält der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon und Pluto seine Stelle⁶⁾, in der zweiten die zweite Kore, die sich im besondern theils als Persephone theils als Athene (nämlich die *Κορινὴ Ἀθηνᾶ*, von der gleichnamigen höheren zu unterscheiden) darstellt⁷⁾, in der dritten Helios-Apollo nach seinen verschiedenen Kräften⁸⁾, in der vierten die Korybanten⁹⁾. Die Vermittler zwischen diesen überweltlichen Wesen und den innerweltlichen Theilgöttern sind die *θεοὶ ὀπόλυτοι*¹⁰⁾. Auch sie ordnet Proklus, wiewohl er sie unzählbar nennt¹¹⁾, gleichfalls in vier Triaden, in denen nun erst die zwölf Olympier ihren Platz finden: schöpferische

1) M. s. die erkünstelte Deduktion in Tim. 210 C.

2) A. a. O. und S. 317 B. Instit. 184.

3) Ueber sie Plat. Theol. VI, 2 f.

4) A. a. O. c. 3 u. o.

5) Ebd. c. 5 Schl.

6) Ebd. c. 6—10.

7) Ebd. c. 11. Die Identificirung der Athene mit Kore und die Unterscheidung dieser Athene von der höheren stammt aus der orphischen Theologie; vgl. *ATHENAG.* Supplic. c. 20. Ueber Athene und Artemis vgl. m. auch in Remp. I, 18, 18 f.

8) Pl. Th. VI, 12.

9) Ebd. c. 13.

10) A. a. O. c. 15 ff.

11) Ebd. c. 17, S. 393 und c. 18, 395 m.

(Zeus, Poseidon, Hephäst), bewahrende (Hestia, Athene, Ares), lebenzeugende (Demeter, Here, Artemis), und anagogische (Hermes, Aphrodite, Apollo)¹⁾. Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich von allen übrigen dadurch, dass sie mittheilbar (*μεθεκτοί*) sind, d. h. dass sie einen Leib haben²⁾; ihre zwei Hauptklassen sind die Sterngötter und die Götter unter dem Monde, oder die Elementargötter, welche die Welt des Werdens unter sich haben; auch die letzteren haben, wie alle Seelen, Lichtleiber, die sie nur für gewöhnlich in elementarische Stoffe verhüllen³⁾. r

Dieser untersten Götterklasse sind zunächst die Dämonen untergeben, denn jeder innerweltliche Gott hat eine Anzahl von Dämonen und Theilseelen unter sich, denen er seine eigenthümlichen Kräfte mittheilt, und die nach ihm genannt werden⁴⁾. | Genauer jedoch sind es, nach der allgemeinen

1) Ebd. c. 22. Ueber einen Theil dieser Götter, Zeus, Apollo, Ares, Hermes, sowie über Asklepios, auch in Remp. I, 68, 24 ff.

2) In Tim. 301 E vgl. Instit. 196.

3) In Tim. 298 E ff. vgl. 42 C. In Remp. II, 16, 12 (die Sphären-geister). Die Platonische Theologie, deren Schluss fehlt, lässt uns hier im Stiche.

4) In Alcib. Opp. ed. Cous. II, 186. Sonst sagt Proklus wohl auch, alle göttlichen Seelen, oder noch allgemeiner, alle Götter haben entsprechende Dämonenschaaren unter sich (Jenes Instit. 204 vgl. Plat. Theol. VI, 4, S. 352 unt. in Tim. 290 A ff. ebd. 42 C, Dieses in Tim. 13 C. 290 B. in Remp. I, 91, 11 ff.). Aber nach den Grundsätzen des Systems kann diess nur von einem mittelbaren Zusammenhang verstanden werden; vgl. in Crat. c. 118. Auch unter einander sind aber die Dämonen nach den Gebieten, die ihrer Fürsorge anvertraut sind, an verschiedene Ordnungen vertheilt, von denen jede ihren eigenen Vorsteher hat. So wird in Remp. II, 52, 24 ff. Kr. Protag. 320 D auf die *ἄγγελοι τῶν καθόδων* (das Herabsteigen der Seelen) *ἑποποι* gedeutet, welche die Menschenseelen betreffend unter Prometheus, für die Thierseelen unter Epimetheus stehen, und ebd. 96, 2 wird bemerkt: die Strafdämonen gehören der Reihe (*σειρά*) des Ares an und ahnen dessen Thätigkeit nach, aber eben so, wie es sich von den untersten in der Reihe erwarten lasse: *ὅσα γὰρ ἔχειν (τὰ πρῶτα τῆς σειρᾶς) δρᾷ θείως ταῦθ' οὗτοι πράττουσιν ποιναίως*. Aehnlich 297, 21. Die Annahme, dass Dämonen und ausgezeichnete Menschen den Namen der Gottheit führen, der sie zunächst angehören, und dass die ersteren auch wohl in den Lichtleibern der gleichnamigen Götter erscheinen (in Remp. I, 91, 11 ff.), benützt Proklus zur historischen Erklärung von Mythen, die er nach seinen Ansichten nicht auf die Götter beziehen kann; die Athene z. B., welche dem

Annahme der jüngeren Neuplatoniker, drei Klassen dämonischer Mittelwesen, die zu einander wieder im Verhältniss der Ueber- und Unterordnung stehen, die Engel, die Dämonen im engeren Sinn, und die Heroën¹⁾. Die Vorstellungen des Proklus über diese Wesen unterscheiden sich in nichts von der herkömmlichen Fassung, welche dieser Theil des Volksglaubens bei den Philosophen schon längst erhalten hatte; dass er die gesammte irdische Welt nur durch ihre Vermittlung verwaltet werden lässt²⁾, und dass auch die Vernunft des Menschen zunächst von seinem Dämon aus zu ihm gelangen soll³⁾, ist ganz folgerichtig; der Annahme böser Dämonen widerspricht er ausdrücklich⁴⁾; aber doch sollen nicht alle Dämonen gleich vernünftig und gleich rein von der Materie sein; die unterste Klasse derselben beschreibt Proklus als vernunftlose hylische Geister, von welchen die in der Materie versunkenen Seelen gequält werden⁵⁾. Was er von den Schutzgeistern der verschiedenen Wesen⁶⁾, von den Lichtleibern der Dämonen, von ihren Wanderungen durch die Elemente und von

Odysseus erschien, war einer von den athenäischen Dämonen, der Mensch Herakles führte den Namen seines Schutzgotts; in Crat. 78. 79. Vgl. auch S. 861, 1.

1) M. vgl. über dieselben, ausser vielen beiläufigen Erwähnungen, die Hauptstelle in Tim. 290 A ff., auch ebd. 42 C, in Cratyl. c. 128, in Remp. II, 100, 15 Kr.

2) In Tim. 299 D. Ueber die Mittelstellung des Dämonischen auch in Remp. II, 135, 15 ff.

3) In Tim. 321 E f.

4) De malo (Opp. I) S. 218 ff.

5) In Alcib. Opp. II, 185 vgl. 121. In Cratyl. c. 72. 121. 128. In Remp. I, 78, 6. Die Dämonen, welche mit der Verwaltung der irdischen Dinge beauftragt sind, theilt Proklus in Alcib. S. 193 in sechs Klassen, die ich nicht aufzählen will. In Remp. I, 41, 11 f. (auch in Hes. Opp. et Di. V. 250, S. 65 a u. Heins.) werden die *δαίμονες κατ' οὐρανόν* und *κατὰ σφέας* unterschieden; unter jenen versteht Proklus die eigentlichen Dämonen, unter diesen Menschenseelen, welche zu Dämonen geworden sind. Die ersteren sind theils vernünftige, theils vernunftlose (d. h. blosse Naturgeister); beide aber sind irrthumslos: die einen, weil sie nur für die Wahrheit, die andern, weil sie weder für Wahrheit noch für Unwahrheit empfänglich sind. Nur die *δαίμονες κατὰ σφέας* können nicht allein selbst irren, sondern auch ihre Verehrer täuschen.

6) Z. B. in Crat. c. 118; über die Schutzgeister der Einzelnen in Remp. II, 298, 12 ff. 341, 22 ff.

den elementarischen Leibern sagt, die sie dabei annehmen¹⁾, kann | seinen Zusammenhang mit grobem Volksaberglauben nicht verleugnen.

Die dritte Hauptklasse der Seelen bilden diejenigen, welche weder selbst göttlicher Natur sind, noch auch unverändert dem Göttlichen folgen, sondern von Zeit zu Zeit von der Vernünftigkeit zur Unvernunft übergehen, die Theilseelen, wie sie von Proklus genannt werden, zu denen auch die menschlichen gehören²⁾. Da sich jedoch die Untersuchung über diese von der Betrachtung ihres irdischen Lebens nicht trennen lässt, so müssen wir vor der weiteren Erörterung dieses Gegenstands erst auf die Naturansicht unseres Philosophen einen Blick werfen. Ich werde mich aber hieüber um so kürzer fassen können, da Proklus die Lehre seiner Schule in dieser Beziehung fast nur wiederholt, und diesem ganzen Gebiet überhaupt weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat als seiner theologischen Metaphysik.

Was zunächst die allgemeine Grundlage des natürlichen Daseins betrifft, so leitet Proklus die Materie nicht mit Plotin³⁾ aus der Abschwächung der untersten geistigen Kraft her, sondern er lässt sie aus den letzten Gründen, aus der Unbegrenztheit, welche in der ersten intelligibeln Trias ihren Sitz hat, unmittelbar hervorgehen⁴⁾; eine Annahme, welche

1) In Tim. 34 E ff. vgl. in Crat. c. 73. In der ersten von diesen Stellen wird Phaëthon auf einen Dämon der Heliosreihe gedeutet, welcher deshalb auch ein *ἡλιακὸν ὄχημα* gehabt, aber beim Herabkommen in die Welt eine feurige Umhüllung angezogen, und dadurch gewisse Theile der Erde in Brand gesteckt habe. Die zweite kennt neben den *Ἀθηναϊκαὶ ψυχαὶ* (so ist nämlich statt: *Ἀθηναῖ καὶ ψυχαὶ* zu lesen), auf welche die Erscheinungen der Athene bei Homer zurückgeführt werden, auch bocksfüssige Pane, die den Menschen erscheinen. Aus der Stelle in Crat. 72 erfahren wir, dass die höheren Dämonen kugelförmige, die hylischen aufrechte Leiber haben, und dass die Dämonen, wie die Götter, die Gebete nicht äusserlich, sondern geistig vernehmen, sofern sie unsere Gesinnung und die Aeusserungen derselben vorherwissen.

2) Instit. 184. In Tim. 210 C. 317 B.

3) Ueber welchen S. 599 f. z. vgl.

4) Plat. Theol. 218 u.: die Materie habe der Demiurg nicht geschaffen, sondern als Erzeugniss eines über ihm stehenden Gottes vorgefunden. *Πρόεισιν οὖν καὶ ἡ ἕλη καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἄνωθεν ἀπὸ τῶν*

zwar mit dem Satze¹⁾, dass | die Wirkungen der höheren Ursachen tiefer herabreichen, als die der niedrigeren, übereinstimmt, welche aber mit dem Grundgedanken des neuplatonischen Systems, dem durchaus stetigen stufenweisen Hervorgang alles Seins aus dem Urgrund, unverträglich ist. Hiemit hängt auch der Widerspruch gegen die Behauptung, dass die Materie das Urböse sei, zusammen²⁾; nach Proklus ist sie, für sich genommen, weder gut noch böse, sondern bloß nothwendig, im Verhältniss zu anderem dagegen kann sie sowohl gut als böse genannt werden: jenes, weil auch sie um des Guten willen da ist, dieses, weil sie vom Guten am weitesten entfernt ist³⁾. Er hält sich also hier mehr an Aristoteles als an die platonische Lehre, so wie diese seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus gewöhnlich verstanden wurde. Zwischen das Körperliche und die Weltseele stellt Proklus, wie andere, die Natur, als eine unkörperliche aber von den Körpern untrennbare, bewusstlose Kraft, welche die Formen (λόγοι) derselben in sich trage; mit ihr fällt das Verhängniss (εἰμκρμένη) zusammen⁴⁾. Seine ganze Naturbetrachtung ist, wie sich diess nicht anders erwarten liess, weit weniger physikalisch, als theologisch und teleologisch⁵⁾, und Aristoteles wird ausdrücklich von ihm getadelt, weil er die theologischen Ursachen vernachlässige, und sich allein mit den physikalischen beschäftige⁶⁾. Die schöpferische Wirkung, deren Erzeugniss die Welt ist, denkt er sich, mit

πρωτίστων ἀρχῶν, αἱ δὲ διὰ περιστάσαν δυνάμειος ἀπογεννᾶν δύναται καὶ τὸ ἔσχατον τῶν ὄντων. Ebenso, mit der gleichen Begründung, Instit. 72. In Tim. 117 B.

1) Worüber S. 851 z. vgl.

2) Vgl. in Tim. 117 C: von der ersten ἀπειρία aus (über die S. 858 gesprochen wurde) erstreckte sich nach Plato ihre ἑλλαμψις bis in's unterste Sein herab, die Materie gehe daher ihm zufolge aus dem ἐν ὧν hervor, soferne dieses ein δυνάμει ὧν sei. Διὸ καὶ ἀγαθὸν πῇ ἐστὶ καὶ ἄπειρον u. s. w.

3) De mal. subsist. (Opp. I) S. 241 ff. s. bes. 251 f. vgl. ebd. S. 207.

4) In Tim. 4 C ff., in Remp. II, 356, 3—357, 2; vgl. in Parm. IV, 152 (über die λόγοι σπερματικοί).

5) M. vgl. seine eigenen Erklärungen in Tim. 63 A. 67 A.

6) Ebd. 90 D.

Plotin, weder als eine absichtliche und bewusste¹⁾, noch als eine zeitliche: die Annahme eines Weltanfangs wird lebhaft bekämpft²⁾. Die Lehre Plato's von den schöpferischen | Untergöttern, welche das getheilte und vergängliche Sein hervorbringen, bezieht er auf das Verhältniss des Demiurg zu den innerweltlichen Gottheiten³⁾. In seinen Annahmen über das Weltgebäude folgt Proklus, unter Bestreitung der rückläufigen Sphären und der Ekkentren, der Astronomie des Ptolemäus⁴⁾. Der Glaube an die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der einzelnen Weltkörper fehlt natürlich auch bei ihm nicht⁵⁾. Ein körperliches und beseeltes Wesen soll auch der Raum sein. Derselbe besteht nämlich nach Proklus⁶⁾ aus dem feinsten Lichte; und da nun das Licht

1) In Parm. V, 6 f. Doch wird zugleich auch behauptet, der Demiurg schaffe mit Bewusstsein, er erinnere sich dessen, was er geschaffen, er schaue seine Geschöpfe in sich selbst, und schaffe eben durch sein Denken; in Tim. 9 C. 98 A. 239 C. 307 B.

2) In Tim. 85 A ff. 116 B ff. 326 A. Proklus' Bestreitung der christlichen Lehre von der Schöpfung ist uns (wie schon S. 838, 2 g. E. bemerkt wurde) durch Johannes Philoponus' Gegenschrift ziemlich genau bekannt; eine Uebersicht der Gründe, deren sich Proklus hier bedient hat, gibt VACHEROT II, 350 f.

3) Plat. Theol. V, 18, S. 284 f. In Tim. 135 A ff.

4) In Remp. II, 227, 23—235, 3.

5) In Remp. II, 356, 3 ff. 239, 19. In Tim. 101 D. 125 C. u. o. Daher die Sympathie aller Theile der Welt; in Tim. 234 C. Von der Göttlichkeit der Gestirne war schon S. 867 die Rede; in Crat. 125 werden die Christen, welche sie leugnen, als *ἐκτενοπισμένοι τῆς κατ' ἡμᾶς οἰκουμένης* hart angelassen. Ebenso heisst die Erde in Tim. 278 B ein *ζῷον θεῖον*. Selbst ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wird der Welt und den Himmelskörpern beigelegt a. a. O. 164 D ff. 165 D u. δ. in Remp. I, 232, 20 Kr. in Crat. c. 76. OLYMPIOD. in Phaed. 8. 22. Dieses Wahrnehmen soll aber freilich (wie namentlich in Tim. 164 D ff. auseinandergesetzt wird) von dem unsrigen ganz verschieden sein, eine rein innerliche und einheitliche Empfindung des sinnlichen Wesens der Dinge, die durch keine Sinnesorgane vermittelt ist, und sich überdiess nur auf Gesichts- und Gehörsempfindungen beziehen soll, und zwar so, dass Gehör und Gesicht nicht getrennt seien (in Tim. 165 C); in Crat. 76 wird diese Beschränkung auch damit bewiesen, 7 dass das Gesicht im Mond zwar Augen und Ohren, aber keinen Mund und keine Nase habe.

6) In Remp. II, 197, 15—199, 23 Kr. (unter Verweisung auf π. τόπου s. o. S. 840 u.), wo das Licht Rep. X, 616 B auf den Raum gedeutet wird; bei SIMPL. Phys. 611, 10—614, 8 (vgl. 601, 14 f. 643, 24 f.). Am Anfang

ein immaterieller Körper ist¹⁾, so kann es, wie er glaubt, die Materie in sich aufnehmen, ohne dadurch zertheilt zu werden, so dass demnach die zwei kugelförmigen Körper der Welt, ihr Lichtkörper und ihr materieller Körper, vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung in demselben Ort sind²⁾. Als der vorzüglichste Körper muss aber der Raum auch die vorzüglichste Seele haben; er ist es daher, in welchem der höchste Theil der Weltseele³⁾ seinen Sitz hat, und aus ihm sind auch die Leiber genommen, in welchen die Götter erscheinen.

Die Einheit der Welt leitet Proklus mit Plotin und der ganzen neuplatonischen Schule davon her, dass sie ein lebendes Wesen, in allen ihren Theilen von derselben Seele bewegt ist; und infolge davon verwandelt sich auch ihm der von den Stoikern gelehrte Zusammenhang aller Dinge in eine magische, psychisch vermittelte Sympathie⁴⁾. Ihre Vollkommenheit nachzuweisen und die Vorsehung gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, bemüht er sich mit demselben Eifer und im ganzen auch mit den gleichen Gründen, wie

dieser Stelle bemerkt S. ausdrücklich, Proklus sei seines Wissens der einzige, welcher den Raum für einen Körper erklärt habe.

1) Als solcher wird es wenigstens hier behandelt; für ganz immateriell scheint aber Proklus nur das reine, himmlische, nicht das vom Feuer ausgehende Licht gehalten zu haben, denn von diesem (dem *φῶς πύρειον*) sagt er bei SIMPL. De an. 134, 6, es vertheile sich in der Luft und gehe durch die Poren derselben hindurch; eben dieses ist aber nach unserer Stelle das unterscheidende Merkmal des *σῶμα ἐνυλον*. Auch hier wird das Licht *ἀσωματώτερον τοῦ πυρὸς* genannt. Vgl. auch folg. Anm.

2) Dass diess möglich sei, steht dem Neuplatoniker ausser Zweifel. Proklus selbst bemerkt in Remp. II, 162, 24: er habe schon längst (wohl eben in der Schrift *π. τόπων*) nachgewiesen, dass die immateriellen Körper durch materielle und immaterielle hindurchgehen können ohne dieselben zu theilen, diejenigen dagegen, welche zwischen materiellen und immateriellen in der Mitte stehen, wie das Sonnenlicht und unsere Lichtleiber, zwar durch das *οὐράνιον σῶμα* (den Aether), aber weder durch einander noch durch die *ἐνυλα* ohne Theilung durchzugehen vermögen.

3) Die *πηγαία ψυχή*, wie sie hier genannt wird, d. h. diejenige, welche die Quelle aller übrigen ist, welche aber von der S. 864 erwähnten *πηγὴ ψυχῶν* verschieden (und wohl ihr erstes Erzeugniss) ist, da diese zu den intellektuellen Göttern gehört.

4) Vgl. z. B. in Remp. II, 258, 10 — 259, 22 Kr.

Plotin ¹⁾. Der leitende Gedanke dieser Theodicee ist der stoische Satz, der ja aber auch aus der neuplatonischen Weltanschauung unmittelbar folgte, dass alles als ein Erzeugniss höherer Kräfte an seinem Ort gut sei, und die Uebel nur nebenher aus dem Verhältniss und den Gegensätzen unter den Einzelwesen, die selbst ihrerseits eine Bedingung ihres Daseins sind, sich ergeben ²⁾; was den Proklus von Plotin unterscheidet, ist nur die stärkere Betonung der Willensfreiheit und das Bestreben, alles Uebel in der Welt ausschliesslich auf die eigene Verschuldung der Geschöpfe zurückzuführen ³⁾. Die Ungleichheit der menschlichen Schicksale und die äusseren Uebel überhaupt betrachtet er nicht als wirkliche Uebel, sondern theils als eine für sich gleichgültige Folge des Weltlaufs, theils als ein Mittel zur Belehrung und Erziehung des Menschen, theils als eine Strafe für seine Vergehungen ⁴⁾; dass diese Strafe den Schuldigen oft erst spät trifft, wird ausser dem Zweck der Besserung auch durch die Bemerkung gerechtfertigt, gerade das sei die schwerste Züchtigung für den Schlechten, wenn er durch Aufschub der Strafe in seiner Schlechtigkeit gelassen wird ⁵⁾; dass sie sich auch auf die Familien- und Volksangehörigen erstreckt, durch die Erinnerung an den Zusammenhang zwischen allen Theilen eines | Volks oder einer Familie ⁶⁾; sofern aber diese Auskunft nicht ausreicht, hat der Neuplatoniker immer noch die Hinweisung auf Schuld und Verdienst eines früheren Lebens im Rückhalt ⁷⁾. Nur die Seele ist es, in welcher alles Uebel nach Proklus ursprünglich seinen Sitz hat; die Materie als

1) Es gehören hieher, ausser manchen gelegentlichen Ausführungen (wie in Remp. II, 102, 4 — 104, 6 Kr.), die drei kleinen Schriften über die Vorsehung und die Uebel, die schon S. 838 m. genannt sind.

2) M. vgl. z. B. Plat. Theol. I, 17, S. 47 f. Dec. dubit. 123 ff. 152 u. In Remp. I, 37, 23 ff. Kr.

3) In Tim. 335 B: τῶν κακῶν ἐαυτῶ τὸ θνητὸν ζῶον αἴτιον. In Remp. II, 277, 8 — 279, 6, hier mit Beziehung auf die Wahl der Lebensloose.

4) Dec. dubit. 131 ff. In Remp. I, 99, 16 ff.

5) Dec. dubit. 153 ff.

6) Ebd. 168 ff.

7) Ebd. 171 ff.

solche (s. o.) ist weder gut noch böse, und die bloß körperlichen Uebel sind nur scheinbare, das wesentliche Uebel liegt in der Hinneigung der Seele zum Körperlichen, sofern diese eine Thätigkeit in ihr hervorruft, welche mit ihrem wahren Wesen im Widerspruch steht¹⁾. Durch ihre Verbindung mit der Körperwelt tritt die Seele in den Naturzusammenhang ein, sie wird der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen, nach ihrer höheren Natur dagegen steht sie nicht unter dem Verhängniss, sondern unter der Vorsehung, die von den höchsten Göttern ausgehend nur gutes mittheilt²⁾.

Es führt uns diess zu der Lehre vom Menschen, welche den Proklus, im Geist seiner Schule, allein unter allen Theilen der Naturwissenschaft ernstlicher beschäftigt³⁾. Auch diese Untersuchungen folgen aber weit mehr ethischen und theologischen, als streng anthropologischen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Seele, die wir bereits kennen, müssen natürlich auch von der menschlichen gelten, aber ihre wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen, die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Theils, kann Proklus den Stoikern und Plotin nicht zugeben⁴⁾; diese Annahme würde nicht bloß im allgemeinen seinen Grundsätzen über das Verhältniss der niedrigeren Ordnungen zu den höheren, sondern namentlich auch seiner Ueberzeugung von der Hilfsbedürftigkeit des Menschen zu sehr widersprechen. Aus demselben Grund erklärt er sich gegen die Identität des Dämon mit der Vernunft des Einzelnen⁵⁾; nur ein Ausnahmefall ist es, wenn die

1) De malo 226 ff. 254 ff. 264 ff. 273 ff. Dec. dubit. 126 unt.

2) De provid. c. 5. 8. 15. In Tim. 323 F ff. Daß er sich hiemit namentlich an Jamblich anschliesse, bemerkt Proklus selbst De provid. c. 4.

3) Von gelegentlichen Bemerkungen über die aussermenschliche Welt mag angeführt werden, dass den Pflanzen Lust- und Schmerzempfindung (in Remp. I, 232, 25, II, 12, 13), den Thieren (in dem Bruchstück aus dem Commentar zum Phædo, Schol. in Arist. 8 b 29 ff.) Erinnerung zugeschrieben wird.

4) M. vgl. die Aeusserungen in Alcib. Opp. III, 79. In Tim. 310 A ff. 314 E. 341 D, auch Instit. 184 und ebd. 211 (die Seelen treten beim Herabsteigen in das irdische Leben ganz in den Leib ein, ohne dass ein Theil von ihnen in der höheren Welt bliebe).

5) In Alcib. Opp. T. II, 198. 205 vgl. ebd. III, 150: der Mensch könne

Götter Seelen höherer Ordnung zum Heil der Menschen auf die Erde herabsenden¹⁾. Auf der andern Seite glaubt er auch nicht, dass eine menschliche Seele jemals zu einer wirklichen Thierseele werden könne, wenn er gleich mit den übrigen Bestandtheilen der platonischen und neuplatonischen Eschatologie²⁾ auch an dem Uebergang von Menschenseelen in Thierleiber festhält³⁾. Als das unterscheidende Merkmal der Seele, in ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, betrachtet er die Freiheit des Willens⁴⁾, deren Vereinbarkeit mit dem göttlichen Vorwissen aber freilich durch die schon erwähnte Behauptung, dass die Götter auch von dem zeitlichen ein zeitloses und von dem unbestimmten ein bestimmtes Wissen haben⁵⁾, nicht nachgewiesen ist. Doch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht ebenso unbeschränkt, wie die Götter und die Dämonen; er ist zwar frei, aber er ist zugleich auch der Naturnoth-

sich nicht selbst küttern, sondern der Dämon in ihm müsse es thun. So widerspricht Proklus auch (ebd. 190) der Meinung, dass die Dämonen Seelen abgechiedener Menschen seien. Vgl. S. 868, 5.

1) Auf die Menschwerdung solcher ἀγγελικαὶ ψυχαὶ bezieht sich in Remp. II, 118, 7 ff. 153, 17 ff. Kr.

2) Pr. behandelt diese in Remp. II, 96—359 in der Erklärung des Mythos der Republik aufs breiteste und gibt sich viele Mühe, die platonischen Mythen in seine Dogmatik einzuarbeiten, wobei es natürlich an Künsteleien nicht fehlt. Plato's ewige Höllenstrafen werden S. 178 ff. in solche verwandelt, die bis zum Ende der laufenden Weltperiode dauern.

3) In Tim. 329 D: ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος εἰσπρέσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκείαν ζωὴν (ein von dem des betreffenden Thieres verschiedenes animalisches Lebensprincip) καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὴν εἰσπρέσσαν ψυχὴν οἶον ἐποχουμένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθεῖς δεδεμένην. Ausführlicher habe er darüber in seiner Erklärung des Phädrus gehandelt. Vgl. auch ebd. 311 E. In Remp. II, 309, 28—312, 5. 315, 18. 325, 11 ff. 335, 2—341, 8. Ebd. 324, 11 beruft sich Proklus zum Beweis für den Uebergang von Menschenseelen in Thiere auf die (S. 808, 1 berührte) Geschichte von einer Römerin, welche sich ihrer thierischen Präexistenzen erinnerte, bis sie durch Nestorius von dieser sie quälenden Erinnerung befreit wurde. Die Richtigkeit derselben zu bezweifeln kommt ihm nicht in den Sinn.

4) De provid. c. 28. c. 45 ff., vgl. bes. c. 48. In Remp. I, 104, 7 ff. II, 259, 23 ff.

5) S. o. 857, 2.

wendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen¹⁾. Diese Nothwendigkeit ist es, die jede Seele in jeder Weltperiode Einmal in das irdische Leben herabzieht, wogegen ihr öfteres Eintreten in dasselbe von ihr selbst verschuldet ist²⁾. Auch in ihrem Präexistenzzustand | soll aber die Seele so wenig, als die Dämonen und die innerweltlichen Götter, ohne Leib sein, da es zu ihrem Wesen gehöre, einen Leib zu beleben; nnnr ist diess zunächst, wie Proklus mit Jamblich annimmt, ein immaterieller, ätherischer Leib, der sie auch bei der Rückkehr in die höhere Welt nicht verlässt, und der ebenso, wie die Seele selbst, unmittelbar von dem Weltschöpfer hervorgebracht ist³⁾. Zwischen diesen immateriellen Leib und den irdischen schiebt Proklus als Bindeglied noch einen dritten oder auch eine ganze Anzahl solcher Leiber ein, welche die Seele noch vor ihrer Ankunft auf der Erde gleich beim Eintritt in die Welt des Werdens annehme und nach dem Tode so lange behalte, als sie im Gebiete des Werdens befangen ist⁴⁾. Die Beschaffenheit des irdischen Leibes richtet sich nach der Eigenthümlichkeit und Bestimmung der Seele, der

1) In Tim. 325 B f. De provid. c. 28. In Remp. I, 98, 10. II, 258, 10. 357, 28.

2) In Tim. 324 D f. Instit. 206 vgl. 199, und in Crat. c. 117: die reinen Seelen steigen nur nach langen Zwischenräumen zum Heil der Menschen herab, denn etwas, was sie herabzieht, enthalten auch sie. Wie die Seele bei ihrem Herabsteigen sich allmählich besondere, und ihre ursprünglich auf das Ganze gerichtete (ὁλική) Thätigkeit in immer engere Schranken eingeschlossen werde, bis sie ihre volle individuelle Bestimmtheit erhalten hat, setzt Proklus in Remp. I, 52, 6 — 53, 4 Kr. nach seiner Art auseinander.

3) Instit. 196. 207 f. in Tim. 2 D. 164 B. 311 B ff. 321 B. Proklus nennt diesen himmlischen Leib mit Jamblich (über den S. 767) gewöhnlich ὄχημα. Diese Lichtleiber (ἀυγοειδῆ τῶν ψυχῶν περιβλήματα) sind das Organ für die Anschauung von Theophanieen: in Remp. I, 39, 9; ebd. II, 164, 21. 166, 16 ff. u. ö. erhalten wir allerlei merkwürdige Aufschlüsse über dieselben. Beim Eintritt in unsere Atmosphäre dringt die Feuchtigkeit derselben in sie ein (in Remp. II, 349, 3).

4) In Tim. 330 D f. Inst. 209, vgl. in Alcib. II, 296 (c. 48 CREUL.) und die vorl. Anm. angeführte Stelle in Remp. Ebd. I, 119, 7 ff. II, 161, 18 ff. führt Proklus aus, dass das ὄχημα nach dem Tode je nach der Beschaffenheit der Seele reiner oder weniger rein, diesem oder jenem von den himmlischen Göttern näher verwandt (ἡλιακόν, σεληνιακόν u. s. f.) sei, und bringt hiemit auch die Geistererscheinungen in Verbindung.

er als Organ dienen soll¹⁾. Ihre Verbindung mit demselben besteht nicht in einem räumlichen Inwohnen, sondern in ihrer Hinneigung zu ihm²⁾. Noch weniger als ihren Lichtleib kann die Seele natürlich, auch im Präexistenzzustand und nach dem Tode, die niedrigeren Bestandtheile ihres eigenen Wesens, den Muth und die Begierde, entbehren; doch will Proklus mit Syrian³⁾ die verschiedenen platonischen Aeusserungen über diesen Punkt durch die Annahme ausgleichen, dass nur die höchsten von den vernunftlosen Kräften⁴⁾ zugleich mit dem pneumatischen Leibe vom Demiurg selbst geschaffen und ebenso unvergänglich seien, wie dieser, dass dagegen die übrigen, zu denen sich jene besondern, erst unter dem Einfluss der jüngeren Götter (der Gestirne) sich bilden, und sich von der Seele wieder trennen, wenn sie ihre Wanderung vollendet und sich vollkommen geläutert hat⁵⁾. In der Lehre von den Seelenthätigkeiten verbindet Proklus platonische und aristotelische Bestimmungen. Er unterscheidet zunächst mit Aristoteles die bewegenden oder begehrenden Kräfte von den erkennenden⁶⁾; weiter unter den ersteren mit Plato das vernünftige Begehren, den Muth und die sinnliche Begierde⁷⁾, oder genauer ein doppeltes vernünftiges Begehren, das auf's Sein und das auf's Werden gerichtete; das Abbild von jenem ist der Muth, von diesem die Begierde⁸⁾. Dieser Unter-

1) In Remp. II, 118, 4 ff. Kr.

2) Ebd. 125, 3 f.

3) Auf den er selbst verweist in Tim. 311 E vgl. S. 832.

4) Die ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς.

5) In Tim. 311 B ff. Proklus bezeichnet daher in Remp. I, 215, 5 Muth und Begierde als θνητά, und De provid. c. 10 führt er aus, dass beide nicht ohne den Leib sein können. Auf diese Annahmen bezieht es sich, dass Schol. in Phäd. c. 175 (S. 98 Finckh) von ihm gesagt wird, er beschränke die Unsterblichkeit auf die λογικὴ ψυχή.

6) In Tim. 226 E. 231 E f. In Remp. I, 235, 4.

7) In Remp. I, 206—235, wo dieser Unterschied nach Anleitung der Republik, zugleich mit der platonischen Tugendlehre, weitschweifig besprochen wird; m. vgl. besonders S. 223, 1 ff. In Tim. 327 C f.

8) In Remp. I, 235, 4 Kr. fasst er seine Ansicht von den Theilen der Seele so zusammen: καὶ ὁρεῖς ἐστὶν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ καὶ γνῶσις, καὶ ἡ ὁρεῖς ἡ μὲν τοῦ ὄντος ἡ δὲ τῆς γενέσεως, δι' ἣν ἀνείσιν εἰς τὸ ὄν καὶ

scheidung entspricht im Erkennen die des Denkens und der Meinung; das sinnliche Abbild des Denkens ist die Einbildungskraft (*φαντασία*), das der Meinung die Wahrnehmung¹⁾. Doch bleibt sich Proklus in seinen Aeussierungen hierüber nicht gleich, denn er spricht auch wieder von dreierlei Wahrnehmung, und nennt die oberste von diesen drei Formen Phantasie²⁾; und in Betreff des Denkens wiederholt er nicht allein die platonische Unterscheidung des mathematischen und dialektischen Erkennens³⁾, sondern er verbindet damit auch die aristotelische des mittelbaren und unmittelbaren Wissens⁴⁾. und er zählt so, die Meinung mitgerechnet, bald drei bald vier Arten und Stufen des vernünftigen Vorstellens⁵⁾. Alle

πίπτει πάλιν εἰς γένησιν· καὶ ἡ γνώσις ὡσαύτως, ἡ μὲν κατὰ τὸν ταύτου κύκλον τῶν νοητῶν, ἡ δὲ κατὰ τὸν θατέρου τῶν αἰσθητῶν . . . τούτων οὖν εἰκόνες εἰσὶν αἱ ἄλογοι δυνάμεις, . . . ἡ μὲν φανταστική τῆς νοητῆς, ἡ δὲ αἰσθητική τῆς δοξαστικῆς [sc. γνώσεως], καὶ ἡ μὲν θυμοειδὲς τῆς ἀναγωγῆς ὀρέξεως, ἡ δὲ ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ.

1) S. vor. Anm.; über die *δόξα* und ihren Unterschied vom Wahrnehmen auf der einen, vom Denken auf der andern Seite: in Tim. 76 B ff.; die Phantasie wird in Remp. II, 52, 6 ff. Kr. mit Beziehung auf Rep. 546 B *νοῦς τις παθητικὸς* genannt, *ἐνδον μὲν ἐνεργεῖν ἐθέλων, ἀσθενῶν δὲ διὰ τὴν εἰς τὸ στερεὸν (das Körperliche) πτώσιν*, sie wird dem Quadrat, die *αἰσθησις* als eine *γνώσις ἐξ ἀνομοίων, σώματος καὶ ἀσωμάτου καὶ ἐαυτῆς εἶναι μὴ δυναμένη* dem Rechteck verglichen.

2) In Tim. 327 A ff.: es gebe eine dreifache *αἰσθησις*, die *ἀπαθής* καὶ *κοινή*, welche in dem *πρῶτον ὄχημα*, die *κοινή*, *παθητικὴ δέ*, welche in der *ζωὴ ἄλογος*, die *διηρημένη καὶ ἐμπαθής*, welche in der *ἐμψυχία τοῦ σώματος* ihren Sitz habe. Die erste derselben, die *φαντασία*, bilde die Spitze, in welcher die Sinnlichkeit an die *λογικὴ ζωὴ*, zunächst ihren untersten Theil, die *δόξα*, grenze, und sie werde von jener mit ihren Kräften erfüllt. Die zweite entspricht (wiewohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) der aristotelischen *αἰσθησις κοινή*.

3) De provid. c. 21 f.

4) In Tim. 75 E ff. 92 D.

5) Das erstere geschieht in Tim. 75 D ff. 92 D. Das unterste Glied ist in diesem Fall die *δόξα*, das zweite die *ἐπιστήμη*, die auch *διάνοια* oder *λόγος* (im engeren Sinn) genannt wird, das höchste der *νοῦς*, als das *ἀκρότατον καὶ ἀμερέστατον ἡμῶν*, welches *αὐτοπτικῶς*, durch *αὐτοπτικὴ ἐπιβολή* (unmittelbare Anschauung) das Wirkliche ergreife, das *νοητὸν* berühre und sich mit dem *δημιουργικὸς νοῦς* einige. Dagegen folgt De provid. c. 20 ff. auf die *opinio* als zweites das mathematische, als drittes das dialektische Erkennen, und die vierte Stelle nimmt der *intellectus* ein, welcher ebenso, wie im Commentar zum Timäus, geschildert wird. Ueber die ent-

diese Unterscheidungen waren nun der Philosophie schon längst geläufig. Dagegen ist Proklus eine Lehre eigenthümlich, welche wenigstens in dieser Bestimmtheit bisher noch nicht ausgesprochen worden war¹⁾, die Annahme eines über die Vernunft hinausgehenden Seelenvermögens. Da gleiches, nach dem alten Grundsatz, nur durch gleiches erkannt wird, kann er nicht zugeben, dass das Göttliche durch's Denken erkannt werde; er weist daher seine Erkenntniss einem eigenen Organ zu, welches höher sei, als die Denkkraft, dem Göttlichen im Menschen; und da nun das göttliche überhaupt in seinem System mit dem einheitlichen zusammenfällt²⁾, so sieht er diese höchste Geisteskraft in dem einheitlichen Wesen der Seele, oder wie wir es nennen würden, in dem reinen Selbstbewusstsein³⁾. Eine genauere Bestimmung derselben suchen wir freilich bei ihm vergeblich. |

sprechenden platonischen und aristotelischen Lehren s. m. Bd. II a, 637 f. b, 234 f.

1) Am meisten erinnert daran das *θεοειδές τῆς ψυχῆς* in der S. 770, 2 angeführten Stelle; nur wird hier Jamblich mit Proklus zusammengefasst.

2) S. o. 856, 1 und in Parm. IV, 35: *πᾶς θεὸς κατὰ τὸ ἐν θεός*, in Tim. 64 D: *ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἐν καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφίστηκε*. Vgl. in Crat. c. 69, S. 34.

3) Plat. Theol. I, 3 s. o. 481, 3. In Alcib. III, 105: *ὥς γὰρ νοῦ μετέχμεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ γνῶσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ οἶον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θεῷ συναπτόμεθα. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἐνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἐνί, τῇ ψυχῇ. Die Seele wirkt ἐνθῶς, ἐγείρασα τὸ ἐαυτῆς ἐν, ὃ ἔστι καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ χρεῖτον (in Tim. 229 C); wir sehen sie die höchste (in dieser Aufzählung die fünfte) Stufe der Erkenntniss, die göttliche *μανία*, erreichen, *ipsum inum animae, non adhuc hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni*. *Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali . . . Fiat videtur unum, ut videat τὸ unum; magis autem, ut non videat τὸ unum. Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ autounum* (De provid. c. 24). In Tim. 216 B: Das Göttliche im Menschen ist πρώτως μὲν ἡ ἐνὰς ἡ ἐν ἑκάστῳ καὶ ἀρρήτος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ὅλων ἐνιαίων ἀριθμῶν, δευτέρως δὲ ὁ νοός . . . τρίτως δὲ ἡ ψυχὴ . . . καὶ ἡ μὲν ἔστιν ὄντως θεός, ὁ δὲ θεϊότατος, ἡ δὲ θεία μὲν καὶ αὐτὴ u. s. w. Ebd. 79 B. In Alcib. III, 189. Dec. dubit. (Opp. I) 176. In Remp. I, 177, 13: Die höchste Stufe des geistigen Lebens sei die, καθ' ἣν συνάπτεται [sc. ἡ ψυχὴ] τοῖς θεοῖς . . . ὑπερδραμοῦσα μὲν*

In den Aeusserungen des Proklus über die Thätigkeiten und die Mittel, durch welche sich die Seele zur übersinnlichen Welt erhebt, kreuzen sich die gleichen zwei Richtungen, welche sich überhaupt durch sein System und durch den ganzen Neuplatonismus hindurchziehen, die wissenschaftliche und die mystisch-religiöse; schliesslich bleibt jedoch, wie wir diess seit Jamblich gleichfalls bei allen Neuplatonikern finden, die zweite über die erste entschieden im Uebergewicht. Er verlangt eine methodische, stufenweise Erhebung zum Höheren, denn die Rückkehr des abgeleiteten zu seiner Ursache erfolgt nach den Grundsätzen seines Systems auf dem gleichen Wege, wie sein Hervorgang aus derselben; was unmittelbar aus ihr hervorgegangen ist, wendet sich auch unmittelbar zu ihr zurück; was dort einer Vermittlung bedurfte, bedarf der gleichen Vermittlung auch hier¹⁾. Aber diess hindert ihn so wenig als seine Vorgänger, eine unmittelbare Einigung mit der Gottheit zu suchen, deren er freilich nicht eben so sicher ist, wie Plotin. Er weiss, dass das sittliche Wollen und das wissenschaftliche Denken der Weg ist, auf dem sich unser Geist von dem Drucke seines irdischen Daseins befreit; aber er kann | trotzdem keines von den Mitteln entbehren, durch welche der Aberglaube seiner Zeit jene Befreiung zu bewirken versprach; und er hofft durch diese Mittel zu einer Vollkommenheit zu gelangen, wie sie ohne dieselben nicht zu erreichen sein soll. — Die Grundlage aller höheren Bildung ist auch seiner Ansicht nach die ethische Tugend; wer sich nicht durch sie gereinigt und seine ungeordneten Gemüthsbewegungen der Vernunft unterworfen hat, taugt nicht zur Bsschäftigung mit den göttlichen Dingen²⁾. Als

τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρήτον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῇ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζωὴν ἐν τῷ ἐνοειδέστατον τῆς οἰκίας οὐσίας τε καὶ ζωῆς. Der Keim dieser Ansicht findet sich allerdings schon bei Plotin; vgl. S. 481, 1. 2.

1) In Tim. 925 E: δι' ὧν ἡ κάθοδος, διὰ τούτων ἡ ἀνοδος. Instit. c. 38: πᾶν τὸ προῖον ἀπὸ τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὧν προέειπε, διὰ τοσοῦτων καὶ ἐπιστρέφεται. καὶ πᾶσα ἐπιστροφή διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος u. s. w. Vgl. S. 848.

2) Plat. Theol. I, 2. S. 3 u. vgl. in Tim. 343 E: ἔπονται γὰρ αἱ

ihre Haupttheile betrachtet er die vier Grundtugenden der platonischen Republik, deren Beschreibung er sich aneignet¹⁾. Aber wie wenig ihm diese platonische Tugendlehre genügt, sieht man schon an der Behauptung, es handle sich in ihr nur um die politische Tugend²⁾; denn sofern diese eine nach aussen gehende Wirksamkeit anstrebt, ist sie mit einer Hineigung zum leiblichen Leben und mit Affekten verbunden, von welchen die philosophische Reinigung des Gemüths uns befreien soll³⁾. Er selbst hat, wie diess unter den damaligen Verhältnissen nicht anders sein konnte, für das Staatsleben weder Interesse noch Verständniss⁴⁾. Eine höhere Stufe nimmt in seiner Schätzung die wissenschaftliche Thätigkeit ein; und es versteht sich bei ihm von selbst, dass er ihren Werth nicht geringachtet, und ihre methodische Behandlung fordert. Er beschreibt nach plotinischem Muster den Fortgang von der richtigen Vorstellung zur mathematischen, und von dieser zur dialektischen Wissenschaft⁵⁾; er verlangt für die theologischen Untersuchungen physikalische Vorkenntnisse und Uebung in der ächten dialektischen Kunst⁶⁾; er erklärt sich über das Verhältniss der Mathematik | zur Philosophie ganz im platonischen Sinn, wenn er sie zwar als un-

ἀρεταί ἀλλήλαις, αἷ τε διανοητικαὶ ταῖς ἡθικαῖς καὶ αἱ ἡθικαὶ ταῖς διανοητικαῖς.

1) M. s. die oben erwähnte Auseinandersetzung über die drei Seelentheile und die vier Tugenden in Remp. I, 206—235. Die einzige Abweichung von Plato besteht hier darin, dass an die Stelle der platonischen σοφία die stoische *φρόνησις* (über die l. Abth. 238^a f.) tritt; jene bezeichnet das höhere, theoretische, diese das praktische Erkennen.

2) In Remp. I, 231, 15. 233, 26.

3) Vgl. in Remp. I, 119, 22 ff. 161, 9 ff., wo die von Plato getadelte Schilderung der homerischen Helden aus dieser Eigenthümlichkeit der praktischen Tugend erklärt und damit vertheidigt wird.

4) So ausführlich er sich in seinen Abhandlungen zur platonischen Republik über einzelne Theile dieses Werkes verbreitet, so wenig geht er doch auf seinen politischen Inhalt ein; das einzige, was hieher gehört, die Vertheidigung des platonischen Communismus gegen Aristoteles, II, 360—368 Kr., ist schwach ausgefallen.

5) De provid. c. 12. 20—22.

6) Plat. Theol. S. 4. Ebd. c. 9, S. 20 m. In Cratyl. c. 2. 4, wo sich Proklus auch über den Unterschied der höheren, platonischen Dialektik von der gemeinen peripatetischen äussert.

entbehrliche Vorstufe der Philosophie anerkennt, aber die pythagoreische Beschränkung auf diese Wissenschaft, die sich doch immer nur mit den Abbildern des wahren Seins abgebe, zurückweist¹⁾. Aber wie ihn diese Ansicht über die Mathematik von der ausgedehntesten mathematischen Symbolik nicht abhält²⁾, so will ja seine Wissenschaft überhaupt die Mystik des Glaubens und des Aberglaubens nicht ausschliessen, sondern begründen³⁾. Ueber den theoretischen Tugenden stehen die paradigmatischen und hieratischen⁴⁾; und gerade von den letzteren hatte Proklus noch eingehender gehandelt, als seine Vorgänger⁵⁾. Das wissenschaftliche Denken bewegt sich immer noch zwischen Gegensätzen, es fasst ein vielfaches zur Einheit zusammen; es ist aber ebendeshalb ein Herabsteigen von dem göttlichen Leben, in welchem das innerste Wesen des Menschen sich mit dem einigt, was über alles Denken hinausliegt⁶⁾. Zu diesem

1) In Tim. 193 C f. De provid. c. 40. In demselben Sinn erklärt sich Pr. im 1. Prolog des Commentars zu Euklid (S. 3 f. 10 ff. 27 ff. Fr.) über die Mathematik und ihren Gegenstand, das zwischen dem Intelligibeln und dem Sinnlichen in der Mitte liegende, aus der Grenze und dem Unbegrenzten auf zweiter Stufe (nicht unmittelbar, wie die Ideen) erzeugte.

2) Die Belege finden sich überall, ich verweise daher nur beispielshalber auf die Stellen in Remp. I, 94, 13. II, 21, 15 ff. 24, 16 ff. 47, 23 ff. 53, 19 ff. 67, 6 ff. 120, 22 ff. 169, 5 ff. 192, 10 ff., in Tim. 6 C. 23 E. 27 D. 46 E f., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft ebd. 216 A. Entsprechende Deutungen geometrischer Figuren und Verhältnisse in Remp. II, 46, 18. 51, 19. 64, 5 ff.

3) Vgl. S. 841 ff.

4) Die fünferlei Tugenden: ethisch-politische, reinigende, theoretische, paradigmatische, hieratische, sind uns schon S. 769 f. bei Jamblich und Ammonius vorgekommen. Aehnlich theilt MARIN. Procl. c. 3 die Tugenden *εἰς τε φυσικὰς καὶ ἡθικὰς καὶ πολιτικὰς καὶ ἐπὶ τὰς ὑπὲρ ταύτας, κατὰρτικὰς τε καὶ θεωρητικὰς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλούμενας θεωρητικὰς, τὰς δὲ ἐπὶ ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες*. Aus den Schriften des Proklus ist mir keine solche Aufzählung Erinnerung; aber es lässt sich annehmen, dass er hierin mit Jamblich und mit seinen Schülern Marinus und Ammonius einverstanden war.

5) Vgl. S. 770, 2.

6) Vgl. in Remp. I, 177, 14. Proklus unterscheidet hier drei Arten des geistigen Lebens. Das höchste und vollkommenste ist das einheitliche (worüber S. 879, 3 z. vgl.). Tiefer als dieses, aber höher, als die sinnliche, von Wahrnehmungen und vernunftlosen Vorstellungen geleitete Lebensweise,

höheren Leben | werden wir aber nicht durch uns selbst gelangen können. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken; die Gottheit ist allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet¹⁾; nicht bloß zu unsern Handlungen, sondern auch zu unsern Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihülfe²⁾; um so weniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit, für die Erkenntniß der Wahrheit, entbehren können. Proklus erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher Erleuchtung³⁾, und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Werth bei, als dem Wissen. Dieser Wege sind es nämlich nach ihm drei: die Liebe, die Wahrheit und der Glaube. Die Liebe führt uns durch das Schöne zur Wahrheit; die Wahrheit zeigt uns die übersinnliche Welt; aber die höchste Weihe ertheilt nur der Glaube, denn er ist es, der überhaupt das niedrigere mit dem höheren verknüpft; nicht durch Denken und Reflexion können wir in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern allein durch die Stille des Gemüths, das in seinem einheitlichen Wesen einkehrt, durch jene Versetzung der ganzen Seele in das Unerkennbare, die wir nur dem Glauben zu verdanken haben⁴⁾. Wie dürften wir dann aber die Hilfsmittel verschmähen, welche die religiösen Uebungen dem Glauben darbieten: das Gebet, das durch geheimnisvolle Symbole die Betenden mit den Göttern vereinigt und ihren Segen auf sie herabzieht⁵⁾; die Theurgie, welche besser als alle menschliche Tugend göttliche Kräfte in die irdische

steht die, καὶ ἦν ἐπιστρέφει μὲν [sc. ἡ ψυχὴ] εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβᾶσα ζωῆς, τοῦν δὲ καὶ ἐπιστήμην προσησαμένη τῆς ἐνεργείας ἀρχὴν ἀνέλττει μὲν τὰ πλήθη τῶν λόγων, θεᾶται δὲ τὰς παντοίας τῶν εἰδῶν ἐξάλλαγας u. s. w.

1) Instit. 140. Dec. dubit. S. 110. In Tim. 64 D.

2) In Tim. 66 D vgl. 61 B. In Alcib. Opp. III, 150.

3) Plat. Theol. S. 2 m. In Tim. 289 A.

4) Plat. Theol. IV, 10, S. 194 o. I, 24 f. S. 60. 61 ff. Ueber die Liebe handelt ausführlich, im platonischen Sinne, der Commentar zum Alcibiades Opp. II, 78 ff. 137 ff. 166.

5) In Tim. 65 A. Ebd. über die Bedingungen und Arten des Gebets.

Welt herabruf¹⁾; die Weißen, die alle irdischen Schmutz-
flecken durch das göttliche Feuer vertilgen²⁾ und die Seele
vom Vergänglichen zum Göttlichen hinführen³⁾; die Weis-
sagung, diese unschätzbare | Gabe der Gottheit?⁴⁾ Proklus
folgt nicht allein hierin dem Glauben seiner Schule, sondern
in dem gleichen Sinn äussert er sich auch über die magische
Kraft und Bedeutung der Götternamen⁵⁾ und Götterbilder⁶⁾,

1) Plat. Theol. I, 26, S. 63 o. ebd. c. 29, S. 70.

2) In Tim. 331 B vgl. in Alcib. Opp. III, 10. Zwar sagt Proklus in
Crat. c. 70, S. 86, die Weißen führen uns nur bis zur Ideenwelt, weil die
höheren Götter als namenlos nicht Gegenstand der Theurgie seien, aber
ihre reinigende Kraft wird in der angeführten Stelle des Commentars zum
Timäus über die der Philosophie erhoben. Naturgemässer lautet, wiewohl
auch hier einiges magische hereinspielt, was in Remp. I, 50, 24 über die
ἀποσίωσις durch Musik bemerkt ist, wogegen ebd. 178, 6 ff. die heilige
Poësie als das Mittel zu einer übernatürlichen Einigung mit den Göttern
behandelt wird. Unter den religiösen Gebräuchen werden solche unter-
schieden, welche die Götter durch heilige Symbole anziehen, und solche,
welche für niedrigere, dämonische Wesen bestimmt sind; auf die letzteren
bezieht Proklus mit andern (s. o. S. 792 f. 782) dasjenige, was ihm für
die Verehrung der Götter zu sinnlich und grob ist, wie Gelächter und Weh-
klagen (in Remp. I, 78, 6 ff.).

3) *Τίς γὰρ οὐκ ἂν συνομολογήσειεν*, fragt Prokl. in Remp. I, 75, 5
Kr., *τά τε μυστήρια καὶ τὰς τελετὰς ἀνάγειν μὲν ἀπὸ τῆς ἐνὸς καὶ
θνητοειδοῦς ζωῆς τὰς ψυχὰς καὶ συνάπτειν τοῖς θεοῖς*, u. s. w. Er beruft
sich also gerade so gut wie die christlichen Theologen auf die religiösen Er-
fahrung. Aehnlich ebd. II, 108, 17.

4) Plat. Theol. S. 63 o. u. δ. Die stoische, und seitdem übliche, Ver-
theidigung der Mantik als eines Erkennens künftiger Ereignisse aus in
natürlichen Vorzeichen begegnet uns auch bei Proklus, z. B. in Remp. I,
55, 7 ff., wo von den Staatslenkern verlangt wird, dass sie *διὰ τῶν φαι-
νένων* erkennen, *τίς τάξις κοσμικὴ τῆς ἀμείνωνος οὐρανόθεν ζωῆς καὶ τίς τῆς
χειρόνων, ὣν ἡ εἰμαρμένη περιέχουσα τοὺς ἀνθρώπους διὰ τῶν ἐμφανῶ
κινήσεων* (die Bewegungen der Gestirne) *δηλοῖ τὰς διαφοράς*, mögen nun
diese Bewegungen blosse Zeichen dessen sein, was den Seelen begegnet,
oder auch selbst dazu mitwirken. Die Sache erhält dann aber im weiteren
(S. 56, 15. 58, 15) eine ganz astrologische Wendung. Vgl. auch ebd. 343, 2 ff.
Die sinnlichen Vorgänge, wodurch die Götter sich offenbaren, wie Götter-
stimmen und ähnliches, erklärt sich Proklus in Crat. c. 75 aus Bewegungen
in der Luft, welche die Götter bewirken, ohne sich selbst zu bewegen; für
täuschende Orakel macht er (mit Syrian; s. o. 830, 6) die Empfänger der-
selben verantwortlich (in Remp. I, 40, 5).

5) Plat. Theol. I, 1 g. E. ebd. c. 29. In Crat. c. 56. 69 f.

6) Plat. Theol. I, 29. S. 70. In Euclid. S. 138, 10 Fr.

über Göttererscheinungen¹⁾ und Wunder²⁾, über die Schutzgötter der einzelnen Völker³⁾ und ähnliche Dinge. Noch angelegentlicher beschäftigt ihn die Deutung der Mythen schon deshalb, weil es hier galt, den Glauben seines Volkes und die Dichterwerke, in denen dieser Glaube niedergelegt war, von den Anklagen zu reinigen, in welchen selbst der göttliche Plato den Feinden der Götter, den Christen, vorangegangen war. Der Weg, den er hiefür einzuschlagen hatte, war unserem Philosophen durch stoische und neuplatonische Vorgänger längst vorgezeichnet; für den Eifer, mit dem er ihn verfolgt hat, liefern seine Schriften reichliche Belege⁴⁾.

1) In Remp. I, 39 f. 86, 5 f. II, 243, 22 ff. Kr. In Crat. 70 vgl. auch S. 844, 4 g. E. 867, 4. 869, 1. Die Göttererscheinungen werden hier mit der Gestaltlosigkeit der Götter theils durch die Erwägung, dass unsere Seele das Göttliche nur in der ihrer Natur entsprechenden Form auffassen könne, theils durch die Annahme vereinigt, dass nicht sie selbst, sondern tieferstehende Wesen ihrer Ordnung, Engel, Dämonen und Seelen, oder auch momentan gebildete Erscheinungen (*φάσματα θεῖα τὴν γένειον ἐν τῷ περὶ ἡμῶς δεχόμενα τόπῳ*) sich den dazu geeigneten Personen in Lichtgestalten darstellen, welche diese mittelst ihres Lichtleibes wahrnehmen.

2) Vgl. S. 844, 4.

3) In Tim. 30 F. 45 A. In Crat. c. 56.

4) Es wurde desselben im allgemeinen schon S. 842, 1 gedacht. Auch Beispiele dieser Mythendeutung sind uns bereits S. 863 ff., bei der Darstellung von Proklus' Theologie, vorgekommen. Weitere finden sich in den Scholien zu Hesiod, dem Commentar zum Timäus und sonst. Hier will ich mich begnügen, aus der Vertheidigung der Mythen in dem Commentar zur Republik einiges mitzuthemen. Nach dieser Darstellung bedeuten z. B. die homerischen und sonstigen Theomachieen nichts anderes, als die in der Entfaltung des göttlichen Lebens eintretenden, die übersinnliche Welt wie die Natur durchziehenden Gegensätze (I, 90, 13. 106, 14 ff. Kr.); die Erzählung vom Urtheil des Paris bezieht sich auf die Wahl ihrer Lebensrichtung, welche die Seele unter Aufsicht der Götter vor ihrem Eintritt in den Leib trifft (I, 108 f.); die Verwandlungen des Proteus und anderer Gottheiten weisen theils auf die verschiedenartige Auffassung ihres Wesens von Seiten der Menschen, theils auf die Vielheit ihrer Kräfte, theils auf die Mannigfaltigkeit der Wesen, die aus ihnen hervorgehen (I, 109, 8 ff. vgl. 39, 1 f.). Die Thränen der Götter (wie des Zeus über Sarpedon) sind ein Symbol ihrer Fürsorge für die sterblichen Wesen (I, 124, 23 ff.), ihr unauslöschliches Lachen über den hinkenden Hephäst will ausdrücken, dass sich die Fülle ihrer Kräfte in das Weltall, dessen Bildner Hephäst ist, ohne Unterlass ergießt (126, 5 f.). Der Auftritt auf dem Ida soll die Einigung der höchsten Gründe (Einheit und Zweiheit, oder Grenze und Unbegrenzt-

Da die Seelen, sagt er¹⁾, durch ihren Eintritt in diese Welt zum Denken auch die Einbildungskraft hinzubekommen haben, ist es ganz angemessen ihnen die Wahrheit in bildlicher Einkleidung vorzutragen. Die Mythen verhüllen die Wahrheit vor denen, welche ihrer nicht würdig sind, und deuten sie nur denen an, welche in ihre Geheimnisse einzudringen vermögen. Wie die Natur das übersinnliche in sinnlichen, das ewige in zeitlichen, das ungetheilte | in getheilten Abbildern darstellt, so weisen auch die Mythen durch das widernatürliche auf das übernatürliche, durch das vernunftwidrige auf das übervernünftige, durch das hässliche auf das hin, was alle Schönheit übertrifft; der Anstoss, den man häufig an ihnen nimmt, verschwindet, wenn er sich nicht auf andere Weise beseitigen lässt²⁾, dadurch, dass man ihren geheimen Sinn entdeckt³⁾. Weiter ist aber auch zu erwägen, dass das,

heit) darstellen; ebenso die geschlechtlichen Verbindungen anderer Götter die der entsprechenden Principien tieferer Ordnung (132, 8 ff., wo unter anderem der Ida auf den *τόπος τῶν ἰδεῶν* gedeutet wird). Der Ehebruch des Ares mit Aphrodite und ihre Fesselung durch Hephäst besagt, dass Hephäst, als der Weltbildner, den Gegensatz in der Natur (Ares) mit der Harmonie (Aphrodite) verknüpfe, die ihm selbst beiwohnt (141 f.). In gleichem Geist wird hier noch eine Reihe weiterer Mythen gedeutet; vgl. S. 80, 4—82, 20 (die *δέσις Ἡφαίστου*, Fesselung des Krónos, Entmannung des Uranos), 100, 19 ff. (*δρακὼν σύγκυβος*), 115, 1 (Traum Agamemnon's), 131, 5 (die Phäaken), 156 f. (Achilleus und Theseus), 172, 6 f. (Herakles und sein Schattenbild), 174, 21 (Zerreiassung des Orpheus). Auch die platonischen Mythen (wie in Remp. II, 96—359 Kr. der der Republik) und selbst die Personen der platonischen Gespräche werden in dieser Weise allegorisirt; so soll Parmenides die göttliche Vernunft darstellen, Zeno die Vernunft in der Weltseele, Sokrates die menschliche Vernunft, Pythodorus die göttliche, Antiphon die dämonische Seele, Kephalos und die Klasomenier die Menschen-seelen (in Parm. IV, 17 ff. Cous.; ähnliches in Crat. c. 65). Die Bühne, von der aus Rep. 617 D der Prophet den Spruch der Lachesis verkündet, bedeutet (in Remp. II, 256, 22) seinen Lichtleib; und so fort ohne Ende.

1) In Remp. II, 107, 14.

2) Wie geneigt Proklus ist, die Mythen auch dadurch in Schutz zu nehmen, dass er die Möglichkeit und natürliche Erklärbarkeit der Dinge darzuthun sucht, die sie erzählen, sieht man unter anderem aus seiner Umdeutung der homerischen Theomachie in Remp. II, 148, 25 und seiner Entgegnung auf Kolotes' (allerdings platte) Kritik des Mythos im 10. B. der Republik in Remp. II, 105—122.

3) In Remp. I, 73, 16 ff. 76, 8 ff. 77, 13 ff.

was sie von den Göttern aussagen, sich nicht immer an die höchsten mit einem gewissen Götternamen bezeichneten Wesen bezieht, sondern oft auch auf tieferstehende Wesen derselben Ordnung, bis zu den untersten Klassen hylicher Dämonen herab¹⁾, oder auf die einem Gott untergebenen Seelen²⁾, und dass sich neben den theologischen auch noch physikalische und pädagogische Mythen finden³⁾. Der Augenschein zeigt, welchen ausgiebigen Gebrauch Proklus von diesen Grundsätzen gemacht hat, um die mythologischen Ueberlieferungen nicht allein zu vertheidigen, sondern auch mit seiner Philosophie zu identificiren.

Sein letztes Ziel allerdings geht ebenso über die positive Religion, wie über das methodische Erkennen hinaus. Die ganze Stufenreihe der Erhebung zum Uebersinnlichen kommt erst in jener mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zum Abschluss, die der neuplatonischen Schule von Anfang an das höchste gewesen war. Doch lässt sich der Unterschied zwischen Proklus und Plotin auch hier bemerken, sofern jener auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut, wie dieser. Ueber der Wissenschaft steht ihm zufolge die unmittelbare Vernunftserkenntniss, die einfache und ungetheilte Anschauung des Intelligibeln und der göttlichen Einheiten⁴⁾, über dieser die Einigung mit dem Urwesen, die nicht mehr Sache des Wissens ist, sondern nur des Glaubens⁵⁾. Die letztere beschreibt er nun | allerdings, ähnlich wie Plotin, als einen Enthusiasmus, eine Stille des Gemüths, eine Versenkung der Seele in die Gottheit, als ein Einswerden und Gottwerden, worin das Denken aufhöre, und der Geist mit geschlossenen Augen vom göttlichen Licht umstrahlt werde⁶⁾. Aber doch tadelt er auch wieder diejenigen,

1) A. a. O. 77, 4 ff. 85, 16 ff., wozu m. vgl. was S. 867, 4 angeführt ist.

2) In Hesiod. Opp. et Di. V. 84 (Hes. Opp. S. 30 b m. Heins.): *αὐτὰ δὲ αἱ ψυχὰι πάσχουσιν, ὃ μῦθος ἐπὶ τοὺς προνοοῦντας αὐτῶν ἀναπέμπει θεοῦς.*

3) In Remp. I, 77, 9 ff. 89, 10 ff.

4) De provid. c. 13. 23. In Alcib. Opp. III, 105 f. Plat. Theol. I, 25, S. 62 o. und oben S. 878, 5. 882.

5) Vgl. S. 883.

6) Plat. Theol. I, 25, S. 61 f. II, 11 Anf. De provid. c. 13. 24. In

welche behaupten, dass die Seele alles geringere verlassend, das Eine und das Intelligible selbst werde¹⁾. Es ist dies zwar eine richtige Folgerung aus seiner Ansicht von der menschlichen Seele, es wird dadurch auch ein formeller Widerspruch der plotinischen Lehre wenigstens theilweise verbessert, denn jene absolute Einigung mit dem Urwesen verträgt sich weder mit dem weiten Abstand beider, noch mit dem Grundsatz, dem aber freilich auch Proklus nicht getreu bleibt, dass das niedrigere nur durch alles in der Mitte liegende zum höheren gelangen könne; aber doch kann man sich nicht verbergen, dass der eigentliche Zielpunkt der neuplatonischen Philosophie durch diese Abweichung von Plotin in Frage gestellt ist, und dass sich auch in diesem Zuge dasselbe Gefühl der menschlichen Schwäche ausspricht, dessen Wirkungen wir in der ganzen Gestaltung der neuplatonischen Lehre seit Porphyrr und Jamblich erkennen konnten.

Wenn wir von diesem Schlusspunkt auf das Ganze des Systems zurücksehen, welches Proklus mit so bedeutendem Erfolg aufgestellt hat, so werden wir der Grossartigkeit seiner Anlage, der Beharrlichkeit, mit der Ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, der Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandtheilen ein symmetrisches Ganzes gebildet ist, unsere Anerkennung nicht versagen. Aber dennoch hinterlässt dieses System keinen befriedigenden Eindruck, nicht blos an sich selbst, sondern auch im Vergleich mit Plotin's Lehre. Auch Plotin verlässt den Boden der Wirklichkeit mit seinen Spekulationen: sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschöpfe der Abstraktion und der Phantasie, die sich nicht ohne Widerspruch vorstellen lassen. Aber wir sehen in diesen Abstraktionen doch fortwährend | das wirkliche, was ihnen zu Grunde liegt; wir erkennen in dem Einen als seinen eigentlichen Inhalt die Sehnsucht des menschlichen Geistes, der über alles bestimmte und getheilte Sein hinausstrebt; wir haben an dem Nus und der Seele das

Alcib. a. a. O. In Tim. 63 B und oben 879, 3. In Tim. 63 B unterscheidet Proklus noch drei Grade der Einigung, die *συναγωγή*, die *ἐμπλοαίσις* und die *ἐνωσις*.

1) In Tim. 310 A.

Abbild des menschlichen Denkens und Wesens, und der Philosoph hat noch nicht das Bedürfniss, durch fortgesetzte Spaltung und Zusammensetzung der Begriffe zu solchen Bestimmungen fortzugehen, bei denen uns jede reale Analogie im Stich lässt. Die jenseitige Welt, die der Mensch sich gegenübergestellt hat, kann ihren menschlichen Ursprung noch nicht verleugnen, sie tritt dem Denken noch nicht als etwas durchaus fremdartiges gegenüber; es hat sie selbst erzeugt, und fühlt sich deshalb trotz ihrer Jenseitigkeit immer noch bis auf einen gewissen Grad in ihr zu Hause. Anders verhält es sich bei Proklus. Ihm sind die Grundbegriffe seiner Lehre aus der Ueberlieferung einer längst bestehenden Schule zugekommen, mit den philosophischen Begriffen hat sich eine zahllose Menge von mythischen Vorstellungen und religiösen Meinungen, aus griechischen und orientalischen Quellen der verschiedensten Art, verschmolzen, das Denken hat einen gegebenen massenhaften Stoff vor sich, und es verhält sich in seinem Auktoritätsglauben zu diesem Stoffe viel zu gebunden, als dass es ihn frei zu gestalten und innerlich zu bewältigen vermöchte. Es bleibt ihm daher nur die formelle Thätigkeit einer äusserlichen Bearbeitung; die überlieferten Lehren können erläutert, näher bestimmt, nach einem logischen Schema symmetrisch geordnet werden, aber die selbständige Gedankenerzeugung hat nur einen beschränkten Spielraum; wir erhalten zwar ein kunstreiches und verwickeltes Lehrgebäude, aber die Mehrzahl seiner Bestimmungen verschliesst sich dem Verständniss, die realen Verhältnisse und Gesetze, deren Abbild wir von jeder philosophischen Lehre erwarten, erscheinen hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt, der ganze Ausbau des Systems ist nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit, auch nicht aus den inneren Bedürfnissen des Menschen, sondern nur aus der logischen Consequenz entsprungen, mit der abstrakte Voraussetzungen in immer weitere Abstraktionen ausgesponnen werden. Dieses System gewährt daher im ganzen nicht einmal die Befriedigung einer kühnen philosophischen Dichtung, sondern wir scheiden von ihm mit jenem Gefühl der Ermüdung, wie es durch ein immer wiederholtes und immer vergebliches Suchen nach klaren Begriffen

statt der inhaltlosen Abstraktionen und Formeln erzeugt wird. Je weniger aber dieser Formalismus dem realistischen Sinn der klassischen Welt gemäss war, um so sicherer werden wir in seiner Herrschaft einen Beweis der Erschöpfung und ein Vorzeichen der Auflösung sehen können, die unmittelbar nach Proklus in der neuplatonischen Schule eintrat.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie.

Unter den Mitschülern des Proklus kennen wir den Alexandriner Hermias¹⁾ durch seinen Commentar zum Phädrus²⁾; derselbe ist jedoch nicht geeignet, die geringe Meinung, welche DAMASCIUS über die philosophische Befähigung seines Verfassers ausspricht³⁾, zu widerlegen. So breit er auch den platonischen Text erläutert, und so sehr er es sich namentlich angelegen sein lässt, Beweisführungen und Eintheilungen auf ihre schulmässige Form zurückzuführen⁴⁾, so wenig findet sich doch bei ihm von eigenthümlichen Gedanken; sein philosophischer Standpunkt ist durchaus der seines Lehrers, von dem er ohne Zweifel auch als Ausleger das meiste entlehnt hat. So finden wir bei ihm, wie bei

1) Ueber seine Persönlichkeit erfahren wir einiges durch DAMASC. v. Isid. 74. Sum. *Παμπρόπ.* S. 35 Bernh. Als Schüler Syrian's und Mitschüler des Proklus bezeichnet auch er selbst sich in der Mittheilung aus Syrian's Unterricht in Phædr. S. 107 u.

2) Abgedruckt in Ast's Ausgabe des Phädrus. Sonst wird Hermias noch eine *προθεωρία εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφύριου* beigelegt, aus welcher die akademischen Scholien zu Aristoteles S. 9 f. Aussätze geben. Indessen hat BussE (Die neuplat. Ausl. d. Isag. d. Porph. Berl. 1892. S. 3 f.) nachgewiesen, dass diess nur die Vorrede zu der Schrift seines Sohnes Ammonius (jetzt Comment. in Arist. IV, 8, 1 ff.) ist. Ob die Bemerkung des Ammonius in Anal. pri. 31, 24 f., dass Herm. die Schlüsse der zweiten und dritten Figur als vollkommene anerkannt habe, sich auf einen Commentar zur Analytik bezieht, lässt sich nicht ausmachen.

3) A. a. O. sagt er: Hermias sei zwar ein Mann von dem vortrefflichsten Charakter gewesen, sonst aber habe er sich nur durch seinen Fleiss und sein gutes Gedächtniss ausgezeichnet; *ἀγγέλους δὲ οὐκ ἐπὶ σφόδρα ἦν, οὐδὲ λόγων εὐρείης ἀποδείκνυται*. So genau er sich auch an alles erinnerte, was er gelesen oder von seinem Lehrer gehört hatte, so habe es ihm doch an dem *αὐτοκίνητον* gefehlt, und er sei nicht im Stande gewesen, Einwürfen nachdrücklich zu begegnen.

4) M. vgl. in dieser Beziehung beispielshalber S. 114 ff.

Syrian, die Eintheilung der Götter in intelligible, intellektuelle und überweltliche¹⁾; diesen zunächst die innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroen²⁾. Auf diese Wesen deutet er ferner nicht bloß die Götter des Volksglaubens, sondern auch einzelnes in den platonischen Gesprächen in derselben Weise, wie seine Vorgänger³⁾. Er wiederholt die Bestimmungen | früherer Neuplatoniker über das Wissen der

1) In Phædr. 143 o., wozu, Syrian betreffend, S. 826, 3 zu vergleichen ist. Ob S. 103 u. mit den *θεοί*, welche als das höhere und einheitlichere vom *νοῦς* unterschieden werden, die intelligibeln Götter oder noch höhere, den überwesentlichen Henaden des Proklus (s. S. 853 f.) entsprechende Wesen gemeint sind, ist nicht klar.

2) S. 134 m. 143 m.

3) Auf die intelligibeln Götter wird S. 141 die *Νύξ* der orphischen Gedichte gedeutet, auf die oberste Reihe der intellektuellen S. 138 o. 139 m. Uranos und das *νώτον τοῦ αἰθανοῦ* im Phädrus, auf die ihr zunächst folgenden Götterreihen (welche nach S. 141 o. die Cyklopen und Hekatoncheiren sind) S. 139 m. die *ὑποϋράνιος ἀψίς*. Zeus bedeutet in erster Stelle die demiurgische Monas, welche über den demiurgischen Triaden steht; unter ihr stehen zunächst die drei *Ἄτες*, welche die *τριάς Ἄτιος*, die demiurgische Trias, bilden, Zeus, Poseidon, Pluto; auf sie folgen drei weibliche Gottheiten als *ζωογονίαι*, drei männliche als *φρουρητικοί*, und schliesslich wieder drei weibliche als *ἐπιστηπτικαί* (S. 134). Diese Construction der Zwölfgötter ist der S. 866 aus Proklus angeführten verwandt, aber im einzelnen weicht sie doch von ihr ab, noch mehr aber von der des Jamblich, welcher (s. o. 753, 2) die Zwölfgötter in den *θεοί ἐγκόσμοι* gesucht, und dieselben, nach SALLUST. De Diis c. 5 zu schliessen, in die vier Triaden der *ποιούντες τὸν κόσμον* (Zeus, Poseidon, Hephäst), *ψυχούντες* (Demeter, Hera, Artemis), *ἀρμόζοντες* (Apollo, Aphrodite, Hermes) und *φρουροῦντες* (Hestia, Athene, Ares) vertheilt hatte. Zugleich sagt aber Hermias a. a. O. auch, jeder von den drei Zeus habe vier Götter unter sich, einen der das Sein, einen der das Leben, einen der das Bestehen und die *φρουρά*, einen der die *ἐπιστροφή ἐπὶ τὰς οὐκείας ἀρχάς* bewirke; und um die Verwirrung voll zu machen, fügt er S. 135 u. bei: wenn man von zwölf Göttern rede, so sei diess nicht arithmetisch zu verstehen, sondern „zwölf“ sei ein Symbol der Vollkommenheit; *διὸ καὶ μῦθοι ὡς λέγονται δώδεκα, καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἐν δώδεκά ἐστι*. Als bezeichnend für diese Deutungskunst mag noch angeführt werden, dass Hermias S. 178 o. 179 auch die *τέττιγες ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ἄδοντες* Phädr. 258 E von den *θεῖαι ψυχαὶ ἧτοι δαίμονες ἢ θεοί, οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ὄντες καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς* erklärt; übrigens war ihm, wie er selbst bemerkt, Jamblich in dieser ziemlich weit ausgesponnenen Erklärung vorangegangen. Von demselben oder von Syrian wird wohl auch herrühren, was S. 202 m., im allgemeinen übereinstimmend mit dem S. 885 u. aus Proklus angeführten, von dem Lachen der Götter über Hephäst gesagt ist.

Götter¹⁾ und über die Art und Weise ihrer Fürsorge für die Welt²⁾. Er theilt die Vorstellungen seiner Schule über die Dämonen und die verschiedenen Arten derselben, über ihre Verrichtungen, über Schutzgeister³⁾ u. s. w., nebst allerlei sonstigem Aberglauben⁴⁾. Er gibt der Seele, wie diess gleichfalls allgemein angenommen war, einen ätherischen Leib, der sie auch nach dem Tode nicht verlässt⁵⁾; und den Seelenkräften⁶⁾, welche auch schon Plato und Aristoteles bekannt waren, fügt er mit Proklus das Einheitliche in der Seele bei, welches ein Abbild des überseienden Einen und das Organ des Enthusiasmus und der göttlichen, im Enthusiasmus empfangenen Erleuchtung sei⁷⁾. Er folgt hierin ohne Zweifel Syrian, | dessen Lehre er überhaupt ziemlich unverändert wiederzugeben scheint.

1) S. 95 o.: Die *αἰσθησις* der Götter sei ein Erkennen ohne besondere Sinnesorgane und ohne das durch die Einwirkung des Gegenstandes erzeugte Leiden; S. 139 m.: ihr Denken sei kein discursives.

2) S. 138 o.: *δηλον δὲ ὅτι οὐκ ἐπιστρέφοντες εἰς ἡμᾶς, οὕτως ἡμῶν προνοοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τῷ αὐτῷ μακαρίῳ ὄντες* (in der gleichen Seligkeit verharrend) *αὐτῷ εἶναι τὰ ἡμῶν εὐ διατιθέασιν.*

3) Vgl. S. 89 u. 93 f.

4) So nimmt er S. 94 m. den Glauben an Vorbedeutungen (dass es z. B. ein übles Vorzeichen sei, wenn ein Wiesel über den Weg läuft u. dgl.) in Schutz; S. 104 u. setzt er auseinander, dass Götterbilder durch theurgische Kunst (*τελεστική*), welcher er hier überhaupt die weitgreifendsten Wirkungen beilegt, nicht allein beseelt, sondern auch in Enthusiasmus versetzt und mit höherer Erleuchtung erfüllt werden können; S. 109 m erzählt er die Legende von der Sibylle, deren oben, S. 844, 4 Schl., gedacht wurde.

5) Aus S. 95 o. erfahren wir, dass dieses *ὄχημα* nach dem Tode, wie die der Götter, *λαμπρὸν ὄν καὶ καθαρὸν, ὅλον δὲ ὅλου ἐστὶν αἰσθητικόν*, und aus S. 130 u., dass es *οὐκ ἐστὶ τριχῇ διαστατὸν ἀλλ' ἐπίπεδον, ὡς λεπτὸν καὶ ἄϋλον.*

6) Hermias zählt deren S. 150 m. vier: *λόγος, θυμός, ἐπιθυμία, φύσις*, indem er die letztere aus der peripatetischen und stoischen Lehre der platonischen Dreitheilung beifügt; das *λογικόν* wird in *διάνοια* und *δόξα* getheilt, und jene wieder in den *νοῦς* (welcher auffallenderweise mit dem *δυνάμει νοῦς* des Aristoteles zusammenfallen soll) und die *διάνοια* im engern Sinn; S. 68 u. endlich werden fünf *γνωστικαὶ δυνάμεις* gezählt: *νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἰσθησις.*

7) S. 103 ff., wo auch von den verschiedenen Arten der Begeisterung (*ἐνθουσιασμός, μανία*) gesprochen wird.

Bedeutender, als Hermias, ist sein Sohn Ammonius, der Schüler des Proklus¹⁾, welcher ebenso, wie sein Vater, der alexandrinischen Schule vorstand²⁾. Von dem Ansehen, in welchem dieser Mann nicht allein als Ausleger der platonischen und aristotelischen Schriften, sondern auch als Mathematiker und Astronom stand³⁾, legt die Zahl und Bedeutung seiner Schüler Zeugnisse ab⁴⁾; was uns von seinen Werken erhalten, oder über dieselben mitgetheilt ist, lässt in ihm, trotz der Breite, mit der er auch selbstverständliches ausführlich erörtert, und trotz des Formalismus, in den er sich dann und wann verliert⁵⁾, immerhin einen kenntnisreichen und sorgfältigen Ausleger erkennen, der von seinen Nachfolgern viel benützt wurde, und neben dem logischen namentlich auch das mathematische und astronomische in den

1) Von andern gleichnamigen wird er gewöhnlich als *Ἀμμώνιος Ἐρμεῖου* unterschieden. Nach dem frühen Tod seines Vaters brachte ihn seine Mutter Aedesia zu Proklus (Suid. *Αἰδεσ.*, aus Damascius); er selbst bezieht sich auf den Unterricht des Proklus De interpr. 1, 7. 181, 30 und bei Philop. Anal. post. 35 b o. (Schol. in Arist. 218 a 17); ebenso Asklep. Metaph. 92, 29. — Ausser ihm hatte Hermias noch einen Sohn, Heliodorus, der gleichfalls ein Philosoph genannt wird, aber seinem Bruder nicht gleichkam (Suid. a. a. O. DAMASC. Isid. 74. 76).

2) Hier hörte ihn Damascius (Phot. Cod. 181 Schl., S. 127) und Simplicius (Simpl. De coelo 462, 20).

3) DAMASC. Isid. 79 bezeugt von ihm: *ὅτι φιλοπονώτατος γέγονε καὶ πλείστους ὠφέλησε τῶν πώποτε γεγενημένων ἐξηγητῶν· μᾶλλον δὲ τὸ Ἀριστοτέλους ἐξήσκητο*. Vollends in der Astronomie und Geometrie habe er sich nicht allein vor seinen Zeitgenossen, sondern auch nahezu vor allen früheren ausgezeichnet. Ebenso bei Phot. a. a. O.: *οὐ μικρῷ μέτρῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαφέρειν καὶ μάλιστα τοῖς μαθήμασι*. Ob er der Ammonius ist, welchem DAMASC. Isid. 292 schmutzige Gewinnssucht vorwirft, lässt sich aus dem fragmentarischen Auszug des Photius nicht abnehmen, doch sollte man es kaum glauben.

4) Ausser Damascius, Simplicius, Asklepius, Theodotus, Olympiodorus, von welchen diess später nachgewiesen werden wird, hatte er auch den Johannes Philoponus zum Schüler, der öfters von ihm als seinem Lehrer, oder als „dem Philosophen“, Aussprüche anführt; vgl. Philop. Anal. pri. VII. b, o. (Schol. in Arist. 145 b 7). Anal. post. 35 b, m. 118 b, o. 120 b, m. Phys. 583, 14.

5) Wie De interpr. 218, 3 ff., wo er ausrechnet, dass es 1512 Arten entgegengesetzter Sätze, und mithin 3024 derartige Sätze gebe. Einiges weitere über Ammonius' Logik bei PRANTL. Gesch. d. Log. I, 652 f.

aristotelischen Büchern zu erläutern und zu prüfen sich angelegen sein liess¹⁾. In den Ansichten, die er aus Anlass seiner Erklärungen ausspricht, treten die mystischen und phantastischen Elemente des damaligen Platonismus verhältnissmässig zurück; aber doch ist eine bemerkenswerthe wissenschaftliche Eigenthümlichkeit auch hier nicht wahrzunehmen. Ammonius sucht etwa den Streit zwischen den Peripatetikern und Platonikern über das Sein der Arten in der Gattung

1) Wir besitzen von Ammon. Erklärungen von Porphyry's Einleitung (Comment. in Arist. IV, 3) und Aristoteles π. Ἐμπνεύσεως (ebd. IV, 5); Erklärungen der Kategorien (ebd. IV, 4) und des 1. Buchs der ersten Analytik (ebd. IV, 6) haben Schüler nach seinen Vorträgen herausgegeben. Was dagegen PHILOP. Anal. post. b, m. 118 b, o. 120 b, m. unter Berufung auf ihn über Proklus' Erklärung der zweiten Analytik mittheilt, bezieht sich auf den mündlichen Unterricht seines Lehrers. Ebenso verhält es sich mit der Angabe über seine Auslegung der Physik bei PHILOP. Phys. 583, 14 f. und (trotz des Präsens in der letzten von diesen Stellen) ohne Zweifel auch mit denen bei SIMPL. Phys. 59, 23. 183, 18. 192, 14. 193, 1. 198, 17. Dagegen setzen die Citate in den akademischen Scholien 487 a 39. 495 a 24. 515 b 11 eine Schrift über die Bücher vom Himmel voraus. Ebenso müssen OLYMPIODORUS die Erklärungen von Stellen der Meteorologie, deren er an verschiedenen Orten seines Commentars (s. d. Index der akademischen Ausgabe Comment. in Arist. XII, 2) gedenkt, schriftlich vorgelegen haben; ob aber in einer Schrift des Ammonius, oder in einer, vielleicht von Olymp. selbst verfassten, Nachschrift aus dessen Lehrstunden, lässt sich nicht ausmachen. Seine Auslegung der Metaphysik hatte Asklepius, wie die Ueberschrift seines Commentar's (Comment. in Arist. VI, 2) besagt, niedergeschrieben; ausdrücklich genannt wird er darin oft, vgl. d. Index. Was PHILOP. De an. 473, 10. 518, 32 aus Ammonius' Erklärung der Bücher von der Seele anführt (S. 464, 30 ff. geht schwerlich auf ihn), scheint aus persönlicher Erinnerung geschöpft zu sein; ebenso, was er über seine Erklärung der Arithmetik des Nikomachus mittheilt (in Nicom. ed. Hoche 7 f.). Dagegen weisen die Citate OLYMPIODOR's in Gorg. S. 100 (S. 277 der Ausgabe von JAHN in Jahn's Jahrb. Supplementb. 14). S. 153 (385). 157 (388). 165 (395). 170 (518). 171 (519). 177 (523). 178 (524). 197 (539) auf einen von Ammonius, oder nach seinen Vorträgen, schriftlich abgefassten Commentar zum platonischen Gorgias. Einer Abhandlung über den Satz, dass Gott nach Aristoteles nicht bloß *τελειόν*, sondern auch *ποιητικόν* αἰτίον der Welt sei, erwähnt SIMPL. Phys. 196, 3. De coelo 271, 18; eines *μονόβιβλος* über die hypothetischen Schlüsse eine Handschrift bei CRAMER Anecd. Paris. I, 390. Unter Ammonius' Namen ist endlich noch eine Lebensbeschreibung des Aristoteles erhalten, die aber (wie schon Bd. II, b, 2, 1³ bemerkt wurde) nicht für ächt gelten kann.

durch die Annahme zu schlichten: in demjenigen Allgemeinen welches dem Besondern voranangehe, seien die artbildenden Unterschiede aktuell enthalten, in dem, welches im Besondern ist, nur potentiell; von dem ersteren reden die Platoniker, wenn sie das aktuelle, von dem zweiten die Peripatetiker, wenn sie das potentielle Sein derselben in der Gattung behaupten ¹⁾. In anderen Fällen vertheidigt er Plato ²⁾ und die Pythagoreer ³⁾ gegen die Einwürfe, mit welchen Aristoteles die Ideen- und Zahlenlehre bestreitet. Er selbst erklärt sich über die Ideen im Sinn seiner Schule, wenn er nur von den natürlichen Arten Ideen annehmen will ⁴⁾. Er äussert sich mit Abscheu über den manichäischen Dualismus ⁵⁾, bestreitet den astrologischen wie den stoischen Fatalismus, und sucht nach Jamblich's Vorgang die Vereinbarkeit des göttlichen Wissens und der menschlichen Willensfreiheit nachzuweisen ⁶⁾. Ebenso vertheidigt er die Wirksamkeit der Gebete mit dem Satze, dass die an sich allgemeine Vorsehung! der Götter (die er sich nicht durch Berathung und Entschluss vermittelt, sondern mit ihrem Sein selbst gegeben denkt) sich an jedem nach Massgabe seiner Empfänglichkeit und seines geistigen Zustandes bethätige ⁷⁾; diese rationelle Begründung hält ihn aber natürlich nicht ab, alle möglichen Erzählungen über das Eingreifen der Götter in den Weltlauf anzunehmen ⁸⁾. Etwas neues ist in allem diesem nicht zu

1) In Porph. Isag. 104, 27 ff.

2) Vgl. ASKLEP. in Metaph. 51, 24 ff. 92, 29 ff. 100, 32. 111, 26.

3) Ebd. 64, 37.

4) Ebd. 91, 20; vgl. auch 8. 178, 10 ff. die Bemerkung, dass die *διαφοραί* (die blossen Eigenschaftsbegriffe, wie *λογικότης*) *ἀνυπόστατοι* seien.

5) Bei ASKLEP. Metaph. 271, 33 ff. 292, 26, auch 285, 18.

6) De interpret. 135, 12 ff. (Der wesentliche Inhalt dieser Ausführung wurde schon 8. 756, 7 angeführt.) Dass er im Interesse des Vorsehungsglaubens und der sittlichen Zurechnung die Astrologie verwarf, bemerkt OLYMPIOD. in Gorg. 197 (538).

7) De interpret. 134, 8 ff. 38, 23 ff.

8) A. a. O. 134, 25 beruft er sich für die Gebeterhörung auf die Erfahrung, welche in den *πολύστοιχοι τῶν θεῶν ἐνεργειῶν πραγματεῖαι* und in täglich vorkommenden Fällen vorliege. Dagegen widersprach er allerdings einem groben Volksaberglauben hinsichtlich der Zauberei; OLYMPIOD. in Gorg. 153 (384 f.).

finden, und auch was uns über Ammonius' Lehre vom Nus mitgetheilt wird, lautet nicht sehr erheblich¹⁾).

Unter den übrigen Schülern des Proklus wird der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria²⁾ von SIMPLICIUS mit Auszeichnung genannt, indem er zugleich bemerkt, er sei in manchen Punkten von der Lehre des Proklus abgewichen³⁾. Der tadelsüchtige DAMASCIUS spricht von ihm, trotz der Frömmigkeit und der Wunderkraft, die er ihm nachrühmt⁴⁾, nur mit getheilter | Anerkennung: seine Begabung⁵⁾ sei ungleichmässig gewesen; scharfsinnig im Zweifeln, habe es ihm doch an der Fähigkeit gefehlt, schwierigere Gegenstände zu begreifen; für die Tiefen der platonischen, namentlich aber der orphischen und chaldäischen Lehre, habe er kein Verständniss gehabt; an naturwissenschaftlichen und mathematischen Kenntnissen habe er alle seine Zeitgenossen übertroffen⁶⁾, aber in der Ethik allzu viele Neuerungen vor-

1) PHILOP. De an. 518, 32 bemerkt aus Anlass der Stelle De an. III, 4, er sei sowohl mit der Erklärung Alexander's (über die 1. Abth. S. 796³ f.) als mit der Plutarch's (s. o. 810, 4) unzufrieden gewesen, und nachdem er seine Einwendungen gegen dieselben ausführlich berichtet hat, gibt er selbst S. 620, 7, ohne Zweifel auch noch nach Ammonius, eine dreifache Bedeutung, oder genauer drei Stufen in der Entwicklung des Nus an: 1) *ὁ τοῦς δυνάμει εἰδὼς τὰ πράγματα*, wie der der Kinder; 2) *ὁ νοῦς ὁ κατ' ἔξιν εἰδὼς τὰ πράγματα*, wie der der Erwachsenen, die etwas wissen, aber sich nicht eben damit beschäftigen; 3) *ὁ κατ' ἔξιν ἅμα καὶ ἐνέργειαν*, wie der der Erwachsenen, welche etwas wissen, und von diesem Wissen in wirklichem Denken Gebrauch machen.

2) Suid. u. d. W. (nach Damascius). Ebd. und bei DAMASC. Isid. 116. 138 einiges weitere über seine Persönlichkeit und seine Verhältnisse.

3) Phys. 795, 4 (aus Anlass der Untersuchung über die Zeit): *οἱ δὲ μετὰ Πρόκλον ἕως ἡμῶν σχεδὸν τι πάντες οὐκ ἐν τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν τῷ Πρόκλῳ παρηκολούθησαν. Ἀσκληπιόδοτον ἔξαιρέσει λόγου τὸν ἄριστον τῶν Πρόκλου μαθητῶν καὶ Δαμάσκιον τὸν ἡμέτερον. ὦν ὁ μὲν δι' ἄκραν εὐφυΐαν καινότεροις ἔχαιρε δόγμασιν. ὁ δὲ Δαμάσκιος.* u. s. w. (s. u. 903, 3).

4) Bei Suid. Ἀσκληπιόδοτ. und Δεισιδαιμονία. V. Isid. 116. 139 f. Ebd. 160 wird er μέγας genannt. Ebenso von OLYMPIODOR in Meteora 321, 26.

5) Ueber die auch Suid. Ἀσκληπιώδ. zu vergleichen ist.

6) Ueber den Eifer und Erfolg, mit dem er seine naturwissenschaftlichen Studien betrieb, äussern sich auch die Mittheilungen bei Suid. Ἀσκληπιόδ. mit der höchsten Bewunderung.

genommen, und sie auf das niedrige Gebiet dieser Welt beschränkt¹⁾. Uns wird dieser Tadel eher beweisen, dass sich Asklepiodotus durch eine nüchternere Denkweise zu seinem Vortheil von der Masse der damaligen Neuplatoniker unterschied, und nicht allein den theologischee Spekulationen, sondern auch den theurgischen Ueberschwänglichkeiten der Schule abgeneigt war²⁾; leider ist uns aber über seine Ansichten nur sehr wenig überliefert³⁾. — Von seinem Mitschüler Marinus, dem Nachfolger des Proklus⁴⁾, sagt DAMASCIUS, er | sei in seiner Erklärung des Parmenides, unfähig, dem Geistesflug des Proklus zu folgen, von den überwesentlichen Einheiten auf die Ideen zurückgegangen⁵⁾. In seiner Biographie des Proklus erscheint er als ein Mann von

1) Isid. 126, wo die Schlussworte lauten: *ἐν τοῖς περὶ ἡθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν αἰεὶ τι καινουργεῖν ἐπεχειρεῖ, καὶ πρὸς τὰ κάτω καὶ τὰ φαινόμενα συστήλλειν τὴν θεωρίαν, οὐδὲν μὲν, ὥς ἔπος εἰπεῖν, τῶν ἀρχαίων νοημάτων ἀποικονομούμενος, πάντα δὲ συνωθῶν καὶ κατὰ γων εἰς τήνδε τὴν φύσιν τὴν περικόσμιον*. Ueber seine ärztlichen Studien und Ansichten ebd. 128 f. SUID. Σωφραν.

2) Vgl. SUID. *Λεισιδαιμονία*, der ohne Zweifel aus Damascius berichtet: Asklepiodotus sei gottesfürchtig und fromm gewesen, habe sich aber gescheut, Opfer darzubringen oder sich geheime Künste mittheilen zu lassen (*ἀπορρήτου μηδενὸς ἀκούειν*). οὐ γὰρ εἶναι ταῦτα τῆς γενέσεως ἅγια, ἀλλὰ τοῦ Ὀλύμπου καὶ τῶν ἐν Ὀλύμπῳ διαζῆν ἡγουμένων. Er sah also in diesen Dingen eine tadelnswerthe Ueberhebung. Auch von der ägyptischen Weisheit wollte er nichts wissen; vgl. SUID. *Ἀδαήμονες*.

3) Aus SIMPL. Phys. 795, 17 f. geht hervor, dass er und Damascius nicht blos mit Proklus den *χρόνος χωριστὸς* oder den intelligibeln Grund des Zeitlebens, sondern auch den *χρόνος τῇ κινήσει συνυπάρχων* als *νοῦν* καὶ *τοῦτο ἐστὼτα καὶ θεὸν* geschildert hatte. Noch viel unerheblicher ist, was von OLYMPIODOR in Meteora 321, 26 und dem Anonymus Schol. in Arist. 508 a 39 (vgl. SIMPL. De coelo 547, 19) mitgetheilt wird. Doch erfahren wir aus der ersteren Stelle, dass er einen Commentar zum Timäus geschrieben hatte.

4) Dieser Philosoph stammte nach DAMASC. a. a. O. 141 aus Neapolis in Palästina (Sichem), war aber zur hellenischen Religion übergegangen. Schwächlichen Körpers (143. 152) und von mässiger Begabung, erwarb er sich durch seinen Fleiss eine angesehene Stellung in der Schule (142); Proklus wendet sich in seiner Erklärung der Republik mit wiederholten Anreden (II, 96, 2. 200, 30—327, 13 Kr.) an ihn. Vor seinem Tode bestimmte er Isidor zu seinem Nachfolger (224 f.).

5) Vita Isidori 275. Aehnlich wird ebd. 144 vgl. 142 über ihn gerurtheilt.

untergeordnetem Geiste, von dem man vermuthen möchte, dass ihm nur seine unbedingte Verehrung gegen seinen Lehrer, oder der Mangel an tüchtigeren Kräften, die Ehre des Scholarchats verschafft habe. Die neuplatonische Schule zu Athen soll unter ihm in tiefen Verfall gerathen sein¹⁾. Sonst wird über ihn gleichfalls nur wenig mitgetheilt²⁾. — Marin's Nachfolger Isidorus, auf welchen schon Proklus grosse Hoffnungen gebaut hatte³⁾, schildert sein Lobredner als einen Theosophen, welcher von der höheren Erleuchtung und dem Enthusiasmus weit mehr erwartete, als von der methodischen Forschung⁴⁾; für die | Auffassung der platonischen Lehre

1) DAMASC. a. a. O. 229.

2) Schol. in Arist. 8 b 23 wird von ihm das Wort angeführt: „wenn doch alles Mathematik (d. h. der mathematischen Sicherheit fähig) wäre.“ Ebd. 188 a 46 scheint sich auf einen Commentar zur ersten Analytik zu beziehen. PHILOP. De an. 535, 31 gibt an, dass er (vielleicht in einem Commentar zu der aristotelischen Schrift) unter dem *ἐνεργείᾳ τοῦς* des Aristoteles weder den göttlichen noch den menschlichen, sondern einen dämonischen oder angelischen verstanden habe. Nach DAMASC. a. a. O. 141 hatte er nur wenig geschrieben; einen ausführlichen Commentar zum Philobus hatte er, da Isidor nicht damit zufrieden war, selbst wieder verbrannt (ebd. 42). Was Ders. De princ. II, 294, 14 R. anführt, scheint sich auf einen mündlichen Vortrag zu beziehen.

3) DAMASC. V. Isid. 278 f. Seiner Herkunft nach war Isidor, nach SUID. *Συριαν.*, ein Alexandriner. Ueber seinen Bruder Ulpianus, der aber jung starb, s. m. SUID. *Οὐλπ.*

4) DAMASC. a. a. O. 32: Er habe die *ἀγγίνοια* und *ὀξύτης* weder in der *εὐκίνητος φαντασία* oder der *δοξασιτικὴ εὐφροσύνη*, noch in der *διάνοια εὐτροχος καὶ γόνιμος ἀληθείας* gesucht, sondern in der *θεία κατοικωχή*, in der höheren Erleuchtung, welche er selbst *εὐμοιρία* (vgl. Plato's *θεία μοῖρα* Bd. II a 594, 4) genannt habe. Ebd. 35—38: Von der Rhetorik und Poetik habe er sich zu der *θειοτέρα φιλοσοφία* des Aristoteles gewendet; *ὁρῶν δὲ ταύτην τῷ ἀναγκαίῳ μᾶλλον ἢ τῷ οἰκείῳ τῷ πιστεύουσιν, καὶ τεχνικῇ μὲν εἶναι ἱκανῶς σπουδάζουσιν, τὸ δὲ ἐνθεον ἢ νοερὸν οὐ πᾶν προβαλλόμενῃν, ὀλίγον καὶ ταύτης ὁ Ἰσίδωρος ποιήσατο λόγον.* Erst Plato habe ihn vollkommen befriedigt. Unter den älteren Philosophen habe er Pythagoras und Plato in den Himmel erhoben, unter den jüngeren Porphyry, Jamblich, Syrian und Proklus (Plotin, wie es scheint, nicht) und wer sonst durch *ἐπιστήμη θεοπρεπῆς* sich auszeichnete. (Aehnlich SUID. *Συριαν.* gleichfalls aus Damascius.) Von menschlichem Scharfsinn und Wissen dagegen habe er sich für die *θεοπρεπῆς σοφία* wenig versprochen; seien doch selbst Aristoteles und Chrysippus auf einer niedrigeren Stufe stehen geblieben. Mit Büchergelehrsamkeit habe er sich nicht abgegeben, sondern

hielt er sich mit Vorliebe an Jamblich¹⁾, dessen schwülstige Unklarheit doch selbst unter den damaligen Neuplatonikern nicht wenige abstiess²⁾. Als er sein Lehramt nach kurzer Führung niederlegte und in seine Vaterstadt Alexandria zurückkehrte³⁾, folgte ihm Hegias, auch noch ein Schüler und eine Hoffnung des greisen Proklus⁴⁾, dem aber DAMASCIUS ein schlechtes Zeugniß ausstellt, wenn er sagt⁵⁾, | die Philo-

sich auf den Unterricht des Lehrers, dem er Vertrauen schenkte, beschränkt. Statt der Götterbilder habe er sich in heftiger unaussprechlicher Liebe den Göttern selbst zugewendet, die *ἐν ἀπορρήτῳ τῆς παντελοῦς ἀγνώσεως* verborgen seien. Vgl. ebd. 213. 240. 243.

1) A. a. O. 36 vgl. SUID. *Συριαν*. Ebd. 33: er habe sich Plato ganz hingegeben, *μετὰ δὲ γε Πλάτωνα καὶ ταῖς θαυμασταῖς Ἰαμβλίχου περὶ νοταῖς*. Dazu stimmt auch seine Vorliebe für heilige Mythen, seine Beschäftigung mit der ägyptischen Theologie (ebd. 213. 243), und seine weis-sagenden Träume (12).

2) DAMASC. a. a. O. 34: *οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, τοὺς μὲν ἄβαστον εἶναι τὸν Ἰαμβλίχον οἰομένους, τοὺς δὲ αὐθά-δαι μεγαληγορίᾳ λόγων τὸ πλεόν ἢ ἀληθείᾳ πραγμάτων ἐπαιρούμενον*.

3) A. a. O. 226. 229: Isidor habe sich nur widerstrebend zur Uebernahme des Lehramts verstanden, *καὶ ἐψηφίσθη διάδοχος ἐπ' ἀξιώματι μᾶλλον ἢ πράγματι τῆς Πλατωνικῆς ἐξηγήσεως*. Schon im folgenden Frühjahr verliess er aber Athen; oder wenn das *ἐβουλευέτο ἀπολιπεῖν* des Damasc. nur auf eine unausgeführte Absicht gehen sollte, muss er diess doch später gethan haben, denn Damascius hatte ihn in Alexandria zugleich mit Ammonius zum Lehrer (s. u. 901, 1), und derselbe bezeugt von ihm bei PHOT. Cod. 181 Schl. S. 137, er habe ihm seine dialektische Fertigkeit zu verdanken, wie denn Isidor in dieser Beziehung alle anderen verdunkelt habe. Damit verträgt sich aber schlecht, dass es Isidor nach SUID. *Ἰσιδ.*, der sonst doch auch aus Damascius schöpft, an dialektischer Uebung gefehlt haben soll.

4) MARIN. Procl. c. 26 g. E. SUID. *Ἥγας* (nach Damascius).

5) V. Isid. 221; günstiger urtheilt über ihn, der damals übrigens auch noch lebte, MARIN. a. a. O., während Damascius auch bei SUID. *Εὐπέθ.* und *Ἥγας* nur seinen Eifer für die hellenische Religion zu rühmen weiss. Die Bemerkung bei SUID. *Ἥγ.*, er sei zwar kein ächter Philosoph gewesen, *ἄλλως δὲ φιλομαθῆς, ὅσα τὴν φύσιν ἐξηγήσασθαι*, weist darauf hin, dass er den allzu transcendenten Spekulationen abgeneigt war. Aus dem, was SUIDAS an verschiedenen Orten (*Ἥγ.*, *Ἀρχιάδ.*, *Θεαγέν.*, *Εὐπέθ.*) nach Damascius mittheilt, nebst MARIN. c. 12. 14. 29. DAMASC. Isid. 157 geht hervor, dass Hegias zu Plutarch's Verwandtschaft gehörte. ZUMPT (Ueber die philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843, phil.-hist. Kl. S. 80 f.) glaubt, er sei der Sohn von Proklus' Freund Archiadas und Plutarch's Tochter Asklepiogeneia gewesen; allein nach MARIN. 12 war der Archia-

sophie habe in Athen nie in solcher Verachtung gestanden, wie zu seiner Zeit. Auch Zenodotus, den Proklus gleichfalls sehr hoch hielt¹⁾, war schwerlich bedeutend. Von einigen weiteren Schülern des Proklus kennen wir nicht viel mehr als die Namen²⁾. |

das, den wir c. 29 mit einer *Πλουτάρχῃ* verheirathet finden, Plutarch's Enkel (*ἑγγονος*), also nicht der Gatte, sondern eher der Sohn der Asklepiegeneia, was auch für den Altersgenossen des Proklus besser passt, und da Derselbe c. 29 angibt, die jüngere Asklepiegeneia, die Gattin des reichen und freigebigen Senators Theagenes, sei das einzige Kind des Archiadas gewesen, so ist Hegias wohl eher für den Sohn des Theagenes, also den Ururenkel Plutarch's, zu halten. Darauf weist auch Suid. 'Hγ. Schl. — Ueber Hegias' Söhne Eupeithius und Archiadas, die aber beide für die Philosophie verdorben worden seien, s. m. Suid. *Εὐπετής*.

1) DAMASC. Isid. 154. Nach PHOT. a. a. O. hatte Damascius in Athen seinen philosophischen Unterricht genossen. Phot. nennt ihn bei dieser Gelegenheit *διάδοχος Προκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων*; wiewohl man ihn aber möglicherweise als Schulvorstand zwischen Hegias und Damascius einschieben könnte, ist doch wahrscheinlicher, dass *διάδοχος* hier in weiterer Bedeutung steht.

2) Einer der ältesten ist Hierius, der Sohn Plutarch's, welcher aber „unter Proklus philosophirte“ (DAMASC. Isid. 88. Suid. *Παμπρέπ.* S. 35 Bernh.). Gleichfalls zu den älteren Schülern des Proklus mag der „große“ Perikles der Lyder (MARIN. Prokl. 29) gehören, derselbe, von welchem SIMPL. Phys. 227, 25 anführt, dass er mit den Stoikern das *ἄποιον σῶμα* für die *πρωτότην ἔλη* erklärt, und diese Ansicht auch bei Plato und Aristoteles zu finden geglaubt habe. Weiter berichtet DAMASC. Isid. 107. 112. De princ. I, 324, 2. 12 Ru. von Heraiskus, auf den Proklus sehr viel gehalten habe, gleichfalls einem Aegypter, (v. Isid. 112 freilich, es scheint mit einem Scherznamen, den er seiner lauten Stimme verdankte, *εὐβοεὺς* genannt) von dem er allerlei Wunderdinge zu berichten weiss; (neben ihm wird noch ein „jüngerer Heraiskos“ genannt De princ. I, 324, 6); Derselbe Isid. 109 f. 168. 171 f. 288 und bei Suid. *Παμπρέπ.* von Pampreprius, einem Aegypter aus Thebä oder Panopolis, welcher Lehrer der Grammatik in Athen und zugleich Schüler des Proklus war, in der Folge nach Konstantinopel gieng, bei Kaiser Zeno Einfluss gewann, dann aber in Ungnade fiel, an einer Verschwörung gegen ihn theilnahm und eines gewaltsamen Todes starb; bei Suid. *Σεβηρ.* v. Isid. 165. 290 von Severianus aus Damaskus, der als Rechtsgelehrter und Beamter gleichfalls an Zeno's Hof lebte, dort allen Verlockungen zur Annahme des Christenthums beharrlich widerstand, sich aber auch in eine Verschwörung zur Wiederherstellung der alten Religion einliess; bei Suid. *Ζήνων Ἀλεξ.* von Zeno aus Pergamum, den er aber selbst als wissenschaftlich unbedeutend schildert. Ein Schüler des Proklus ist vielleicht auch der Aristokles, an welchen dieser ein

Merkwürdiger ist uns Damascius¹⁾. Auch er ist als Philosoph den Koryphäen der Schule nicht gleichzustellen. Seine Bevorzugung der Orakelsprüche, der orphischen Gedichte und ähnlicher Schriften, die er kaum in geringerem Umfang benützt, als die Werke der Philosophen, seine Bewunderung Jamblich's²⁾, das Dunkle, oft fast Unverständliche

von SIMPL. Phys. 615, 10 erwähntes Schreiben gerichtet hatte. Dagegen gehörte Sallustius (wie schon S. 793, 1. 1. Abth. 776, 1³ bemerkt wurde) nur vorübergehend zur platonischen Schule; mit ihm verliess sie Athenodorus (SUID. Ἀθηνόδ.). — Mit dem Strato, dessen Definition des Seins DAMASC. De princ. c. 62 f. (I, 135, 7. 15. 138, 14 Bn.), seine Bestimmungen über die Zeit DERS. c. 398 (II, 236, 11) berührt, ist nicht ein Philosoph seiner Zeit, sondern der berühmte Physiker aus Lampsakus gemeint. Zu seinen von SIMPL. phys. 788, 37—790, 29 besprochenen Auseinandersetzungen passt DAMASC. II, 236, 11 durchaus, und auch die Definition des ὄν als des μέν (DAMASC. I, 135, 8, wo aber nach dem folgenden statt τὸ μέν εἶναι zu lesen ist: τὸ μέν ὄν εἶναι) kann recht wohl der Erörterung über die Zeit angehört haben, wie schon ARIST. phys. IV, 10. 217 b 32 ff. zeigt. Wenn aber wirklich, wie KOPP zu Damasc. c. 62 angibt, eine Münchener Handschrift die sonst Olympiodor zugeschriebenen Scholien zum Philebus einem Strato beilegt, ist damit die Existenz eines Neuplatonikers dieses Namens schwerlich schon bewiesen.

1) Damascius (über den KOPP im Vorwort zu seiner Ausgabe und HEITZ in den Strassburger Abhandl. zur Philos. 1884, S. 1 ff.) stammte nach der v. Isid. 200. SIMPL. Phys. 624, 38. PHOT. Cod. 181 Anf. aus Damaskus. In Alexandria studirte er unter Theo (über den v. Isid. 62) drei Jahre die Rhetorik, die er auch (wo, wird nicht gesagt) neun Jahre lang lehrte, dann aber aufgab (vgl. v. Isid. 201); in Athen wurde er von Marinus in der Mathematik, von Zenodotus in der Philosophie unterrichtet, Ammonius führte ihn zu Alexandria (sei es während seines ersten oder seines zweiten dortigen Aufenthalts) in die platonischen Schriften und die Astronomie ein, Isidor in die Dialektik (PHOT. Cod. 181 Schl. S. 126 b f.); nach SUID. Ἐγμέλειος wäre ausser Ammonius auch dessen Bruder Heliodorus sein Lehrer gewesen. Dass in der Folge er selbst den Lehrstuhl der Philosophie in Athen einnahm, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert, aber es ergibt sich neben dem Titel eines δασκάλου, der ihm in den Handschriften seiner Werke beigelegt wird (s. KOPP a. a. O. S. XII), auch aus dem Umstand, dass er in seinem Leben Isidor's auf die Verhältnisse der platonischen Schule in Athen bis in's einzelste eingegangen war, und dass er sich darüber auch in den erhaltenen Bruchstücken sehr genau unterrichtet zeigt; verbinden wir endlich die zwei Nachrichten (s. u. 910, 1. 909, 1), dass er der Lehrer des Simplicius war, und dass er mit den übrigen athenischen Platonikern nach Persien gieng, so erhalten wir gleichfalls den athenischen Scholarchen.

2) Vgl. S. 903, 3.

seiner Darstellung, seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen, die Leichtgläubigkeit, mit der er die albernsten Wundergeschichten annimmt und weitergibt¹⁾, die Ungunst, mit der er alle die behandelt, welche | den Neuplatonismus dem verständigen Denken näher zu bringen suchten²⁾, — alle diese Züge lassen uns die Richtung seines Geistes hinlänglich erkennen; doch zeugt seine Schrift über die letzten Gründe³⁾

1) Das Leben Isidor's bringt viele solche Fabeln; noch weit mehr müssen die *Παράδοξα* enthalten haben.

2) Belege hiefür sind uns so eben in seinem Urtheil über Asklepiodotus und Marinus und S. 818, 3 in dem über Hierokles vorgekommen.

3) *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην*, theilweise 1826 von Kopp, vollständig in 2 Theilen 1889 von RUELLÉ herausgegeben. — Die Fortsetzung von Proklos' Commentar zum Parmenides, dessen lückenhaften Text Cousin Procli Opp. IV, 256 ff. mittheilt, wird Damascius in den Handschriften mit Unrecht beigelegt. Dagegen verweist er selbst De princ. II, 269, 16 R. auf seine Erkennung des Timäus; Commentare (denn solche, nicht blos Lehrvorträge, scheinen gemeint zu sein) zum Alcibiades I und zum Phædo werden von OLYMPIODOR (s. die Indices) in den seinigen öfters angeführt; Suid. *Δαμάσιος* legt ihm allgemein *ὑπομνήματα εἰς Πλάτωνα* bei. Aus einem Commentar zu Aristoteles vom Himmel geben die akademischen Scholien S. 454 ff. Auszüge (vgl. auch Kopp S. XIV). Eine Uebersicht über B. I—IV und VIII der aristotelischen Physik (worüber auch Kopp a. a. O.) befindet sich nach IRIARTE (bei FABRIC. Bibl. gr. III, 230) handschriftlich in Madrid, dagegen ist die ihm zugeschriebene Erklärung von Hippokrates' Aphorismen *ὑπὸ φωνῆς Δαμασίου* sicher unächt; vgl. Kopp S. XV, HEITZ S. 9. Von vier Büchern *Παραδόξων λόγων*, von denen sich zwei mit Dämonen- und Geistererscheinungen beschäftigten, versichert PHOT. Cod. 130, sie haben durchaus *ἀδύνατά τε καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ* enthalten. Ob in einer von diesen Schriften, oder vielleicht auch in einem Commentar zur Meteorologie stand, was PHILOP. in Meteorol. 104 (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 217) über Damascius' Ansicht von der Milchstrasse mittheilt, lässt sich nicht ansprechen. Ein Buch *περὶ τόπου* nennt SIMPL. Phys. 644, 25, der aus demselben hier und S. 624, 37 Bruchstücke mittheilt; wahrscheinlich war es aber nur ein Theil eines grösseren Werks, der ebd. 774, 28 f. genannten *συγγράμματα Περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου*, aus denen im folgenden, bis S. 781, 13, mehrere die Zeit betreffende angeführt wird; der Abschnitt über diese wird S. 800, 20 *τὸ περὶ χρόνου σύγγραμμα* genannt. Endlich kennen wir noch aus PHOT. Cod. 181. 242 den *βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου*, wahrscheinlich die gleiche Schrift, welche Suidas *φιλόσοφος Ἱστορία* nennt; Damasc. hatte nämlich darin, nach PHOT. Cod. 181, S. 126 a, nicht allein das Leben Isidor's, sondern auch das vieler gleichzeitigen und

immerhin von dialektischer Schärfe und von | einem gewissen Grad wissenschaftlicher Selbständigkeit¹⁾, die aber freilich bei ihm mit jener schon von PHOTIUS²⁾ getadelten Verkleinerungssucht gepaart war. In seiner Denkart dem Jamblich verwandt, den er nach seines Lehrers Isidor Vorgang allen andern Philosophen vorzog³⁾, unterwarf er in seinem obengenannten Werke⁴⁾ Proklus' Erklärung des Parmenides und das von ihm, wie schon von Jamblich, in dieses Gespräch hineingedeutete theologisch-metaphysische System einer Nachprüfung, die ihn zu manchen für den Neuplatoniker nicht unbedenklichen Ergebnissen führte. Nicht als ob er selbst die Dogmen seiner Schule irgend in Frage stellte. Diese stehen ihm in allen wesentlichen Zügen fest; die Götterordnungen des Proklus gelten ihm für ebenso unantastbare, durch die Auktorität des Plato und des Pythagoras, der Göttersprüche und des Orpheus, der chaldäischen und der ägyptischen

auch früheren Männer behandelt, *πλείστη χρώμενος καὶ κατὰ μέρος τῇ παρεξδρομῇ*. Die Bruchstücke daraus, welche Photius' Cod. 241 bilden, (herausgegeben von WESTERMANN im Appendix des COBET'schen Diogenes Laert.) sind nicht selten bis zur Unverständlichkeit abgerissen; derselben Schrift ist aber auch eine Reihe zusammenhängenderer Mittheilungen des SUIDAS über die späteren Neuplatoniker entnommen, wie sich diess von mehreren derselben nachweisen und von den übrigen kaum bezweifeln lässt. Aus v. Isid. 64 erhellt, dass dieses Werk vor dem Tode Theodorich's d. Gr., also vor 526 verfasst ist. Ein Werk über die chaldäischen Orakel, De princ. II, 2, 22. 11, 11. 132, 9 verheissen, scheint nicht erschienen zu sein. Dass wir Damasus' Leben des Eudemus nicht Damascius zuschreiben dürfen, wurde schon Bd. II b 86^b bemerkt.

1) Einen *ἀνὴρ ζητητικώτατος καὶ πολλοὺς ἐισαγαγὼν πόνους φιλοσοφίας* nennt ihn auch SIMPL. Phys. 624, 28.

2) Cod. 181, S. 126 a 18, wo treffend bemerkt wird, unter allen den Männern, welche Damasc. hier vergöttere, sei doch keiner, den er nicht auch wieder herabsetzte, selbst den Isidor tadle er ebenso sehr, als er ihn lobe.

3) De princ. c. 113 (s. o. 738, 2) vgl. Isid. 33 f. SIMPL. Phys. 795, 15: *ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοῖς οὐκ ὄκνει τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐπιστάνειν*.

4) An dessen Einheit ich mit RUELLE (I, XVII f.) festhalte, während HEITZ a. a. O. S. 15 ff. zu zeigen sucht, dass in demselben zwei Werke vereinigt seien: eine Schrift *π. ἀρχῶν* und eine gegen Proklus' Commentar zum Parmenides gerichtete. Der Schluss der ersten und der Anfang der zweiten soll in der Lücke zwischen S. II, 4 und 5 der Ruelle'schen Ausgabe verschwunden sein.

Mythologie, der Astrologen und der Theurgen gesicherte Realitäten, wie den gleichzeitigen christlichen Theologen die drei Personen in Gott und die zwei Naturen in Christus, die Engel und Heiligen, welche den Himmel, und die Teufel, welche die Hölle bewohnen. Er fragt nicht, ob wir diese übersinnliche Welt anzunehmen, sondern nur, wie wir den Glauben an dieselbe gegen Entwürfe zu vertheidigen, und in welcher Weise wir den Inhalt der platonischen Gespräche auf sie zu beziehen haben. Seine Stellung und Abzweckung ist nicht die des Kritikers, sondern des Apologeten. Und für diese Apologetik macht er von allen den Hilfsmitteln Gebrauch, welche seine logische Schulung und seine Gelehrsamkeit dem Glaubensbedürfniss des Philosophen darbieten. Er ist unerschöpflich an Aporieen, aber noch unerschöpflicher an Antworten auf dieselben; er weiss sich nicht genug zu thun mit Distinktionen und Limitationen, mit Bezeichnungen, von denen jede folgende der vorangehenden widerspricht und keine in dem Sinn verstanden werden soll, den sie ausdrückt, überhaupt mit allen den Künsten, durch die man Widersprüche verdeckt und Lücken verkleistert; und er hat zu denselben um so reichlichere Gelegenheit, je ausschliesslicher es seine Erörterungen mit Gegenständen zu thun haben, die ausser den Worten, an die ihre, meist sehr unbestimmten und vieldeutigen Begriffe geknüpft sind, überhaupt keine objektive Existenz haben. Er geräth aber ebendesshalb nicht selten in einen so öden Formelkram, dass er sich in dieser Beziehung selbst unter den Neuplatonikern seiner Zeit noch hervorthut; und so krampfhaft er sich anstrengt, das System seiner Schule gegen die Einwürfe zu vertheidigen, welche sich aus dem eigensten Wesen dieses Systems, aus dem inneren Zwiespalt seiner Voraussetzungen und Motive ergaben, um so unverkennbarer stellt sich die Unlösbarkeit dieser Aufgabe heraus. Es würde zu weit führen, diesen Sachverhalt durch Damascius' Schrift ihrem ganzen Umfang nach zu verfolgen; ich begnüge mich damit ihn an seiner Behandlung der Frage nach dem letzten Grund aller Dinge und dem Hervorgang der Dinge aus demselben nachzuweisen.

Um den Begriff des Urwesens ganz rein zu fassen, entrückt

es Damascius allem und jedem Verständniss: es ist weder Eines, noch vieles, weder zeugend noch nichtzeugend, weder verursachend noch nicht verursachend, es ist weder das Princip noch die Ursache noch das Erste noch das, was allem vorangeht und über alles hinausgeht, es kann nicht bedürfnisslos und erhaben über alle Dinge genannt werden, denn diess alles sind nur relative | Bestimmungen¹⁾; es lässt sich nur als das schlechthin unaussprechliche und undenkbare, was vor dem Einen ist, bezeichnen²⁾, dessen Erkenntniss uns um so mehr entschwindet, je mehr wir mit ihm eins werden und aufhören es als Objekt uns gegenüber zu haben³⁾, oder eigentlich auch diess nicht, denn das unerkennbare steht im Gegensatz zum erkennbaren, von dem Unsagbaren, was über dem Einen ist, dürfen wir nicht behaupten, weder dass wir es kennen, noch dass wir es nicht kennen, sondern wir können uns im Verhältniss zu ihm nur eine Ueberunwissenheit (*ὑπεράγνοια*) zuschreiben, wir können es nur ahnen (*ὠδίνειν*), indem wir von jeder Eigenschaft und Bestimmtheit absehen, und vom erkennbaren in's unerkennbare flüchten⁴⁾. Nur um so undenkbarer ist es aber, dass aus diesem absolut unbestimmten das bestimmte, aus dem absolut einfachen die Vielheit, aus dem unmittheilbaren das, was an ihm Theil hat, hervorgegangen sein sollte. Damascius erkennt diese Schwierigkeit recht wohl⁵⁾; aber wie kann er hoffen, sie dadurch zu heben, dass er auf die Dogmen, deren Blößen er selbst aufgedeckt hat, einfach wieder zurückkommt⁶⁾ und zwischen das Eine und das Viele Mittelbegriffe einschiebt, die doch nur eine Vereinigung widersprechender Bestimmungen sein können? Er unterscheidet von dem Unaussprechlichen (*ἀπόρητον*) oder der absoluten Einheit mit Jamblich ein zweites Eins, welches die Vielheit gewissermassen an sich hat, und von diesem ein drittes; jenes nennt er *ἐν-πάντα*, dieses *πάντα-ἐν*⁷⁾; und in

1) De princ. I, 5, 5 ff. 16, 4 ff. 26, 15 ff. Aehnliches findet sich oft.

2) Ebd. 38, 8 ff.

3) C. 29. I, 55, 21.

4) A. a. O. c. 29. I, 54, 15—59, 5.

5) Vgl. c. 34. I, 66, 25 ff.

6) Wie c. 127 f. II, 5 f. in der Erörterung über die *μέθεξις*.

7) I, 85, 8—87, 22. 91, 20 ff. 109, 16 ff. u. 8.

ihnen hat er wohl auch die überwesentlichen Einheiten des Proklus gesehen¹⁾. Erst aus der dritten von diesen Einheiten soll die Monas und die Dyas oder das Begrenzte hervorgehen²⁾, die sich in dem ersten zusammengesetzten, dem Geeinigten, oder dem Wesen (*ἡνωμένον, οὐσία*) verbinden³⁾. Die weiteren Ordnungen zählt Damascius im allgemeinen einstimmig mit | Proklus⁴⁾, nur dass er, über Proklus (s. S. 857 ff.)

1) Dass er diese nicht aufgeben wollte, zeigt die S. 897, 5 angeführte Stelle v. Isid. 275.

2) C. 44. I, 87.

3) I, 110, 22 ff. c. 60. I, 127 f. 110 f. I, 284—287. c. 120.

4) Nach den bisher besprochenen Auseinandersetzungen über die obersten Gründe wendet sich Dam. c. 61. I, 131 der intelligibeln Welt (der *οὐσία*, dem *νοητόν*) zu und ergeht sich zunächst bis c. 116 in allgemeinen Erörterungen über *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ὄν*, *ἐν* und *ἐν ὄν*, über Einheit, Unterschied und Vielheit, Ganzes und Theile, Getheiltes und Ungetheiltes, *μέθεξις*, *μεθεξία* und *ἀμεθεξία*, über *μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*, und ihre verschiedenen Arten, über Erkennen und Erkanntes, über *στάσις* und *κίνησις*, *ἐτεροκίνητον*, *αὐτοκίνητον*, *ἀκίνητον* u. s. w., die nach keiner strengeren Disposition, meist in Anknüpfung an den Parmenides, aneinandergereiht werden. C. 117—119 werden sodann die drei Triaden des Intelligibeln aufgezählt, doch nicht ohne sich (I, 299, 15) mit Jamblich (s. S. 747, 3) gegen das Missverständniss zu verwahren, als ob mit den Triaden hier Zahlen bezeichnet werden sollten und nicht vielmehr nur die Vollkommenheit dessen, was aller Vielheit als ihre einheitliche Ursache vorangeht. Mit c. 120 (I, 309) kommen wir zu der ersten intelligibeln Trias, der *πατρική* (s. S. 907, 4. 862, 1); c. 147 (II, 27) zu der zweiten; c. 173 (II, 51) zur dritten; c. 188—190 (II, 64—67) beschliesst ein Rückblick diesen Abschnitt. C. 191—239 (II, 67—113) sind der ersten, c. 240—251 (II, 113—122) der zweiten, c. 252—263 (II, 122—130) der dritten von den intellektuell-intelligibeln Ordnungen gewidmet; c. 264—277 (II, 130—149) der ersten, c. 278—300 (II, 149—169) der zweiten, c. 301—337 (II, 169—199) der dritten von den intellektuellen. C. 338—350 (II, 199—210) wird von drei Klassen der seelischen Götter die erste, die *ἀφρομοιωματοί* oder *ἡγεμονικοί*, besprochen; c. 351—377 (II, 212—229) die zweite, die *ἀπόλυτοι*; c. 378—396 (II, 229—245) die dritte, die innerweltlichen Götter. (Der Rest der Schrift, c. 397—460 (II, 246—322), hat es mit der Erklärung des Parmenides zu thun.) Es ist diess, wie man sieht, in seinem ganzen Aufbau bis aufs einzelne hinaus dasselbe theologische System, welches uns S. 858 ff. bei Proklus begegnet ist. Auch die Abweichungen und Zuthaten, welche sich Damascius da und dort erlaubt, sind, so wichtig sie dem Neuplatoniker erscheinen mögen, doch an sich selbst von geringem Belang, unfruchtbare Subtilitäten, in denen der Scharfsinn des Philosophen sich abmüht, eine

hinausgehend, neben allen andern auch eine ganze, von oben bis unten sich erstreckende Reihe hylischer Götter verlangt¹⁾. Wie wenig er selbst jedoch zu diesen Deduktionen Vertrauen hat, und wie sich ihm der ganze Hervorgang des Abgeleiteten aus dem Ersten, dieser Angelpunkt der neuplatonischen Metaphysik, immer wieder in einen leeren Schein verflüchtigt, zeigt die wiederholte Erklärung²⁾: in Wahrheit habe gar kein Hervorgang stattgefunden, das niedrigere und das höhere seien weder getrennt noch geeinigt, weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder Eines noch vieles, man könne auch nicht sagen, dass das eine früher sei und das andere später, jenes die Ursache, dieses das verursachte; dieses alles sei nur eine mangelhafte Ausdrucksweise; eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, alles sei das Eine, und das Eine sei alles, wir begreifen diess nur nicht, weil wir in den Gegensatz von Insichbleiben, Aussichheraustreten und Rückkehr zu sich, von Einigung und Trennung gestellt seien, auf die höhere Welt finden alle diese Unterschiede keine Anwendung³⁾. So sagt er auch, die zwei Principien (die Einheit und Zweiheit) seien eigentlich nicht zwei, aber freilich auch nicht Eines⁴⁾, man dürfe die Dreiheit des Intelligibeln (*πατήρ, δύναμις, νοῦς*) eigentlich nicht drei nennen⁵⁾, man dürfe in demselben nicht ein Denken, ein Leben oder ein Sein setzen, sondern nur etwas wie ein Denken u. s. f., nicht einen Hervorgang, sondern nur etwas wie ein Hervorgang, nicht Arten, | sondern nur etwas wie Arten u. s. w.⁶⁾. Der Neuplatonismus ist hier

trübe Masse metaphysischer und mythologischer Fiktionen in eine scheinbare Ordnung und Uebereinstimmung zu bringen.

1) C. 134; II, 13, 18 ff. Einiges weitere bei BÄUMKER Probl. d. Mat. 427.

2) C. 38. I, 79, 19. 84, 10 ff. c. 54. I, 108 f. c. 100. I, 273.

3) Vgl. I, 80, 2: ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος τῆς ἐνιαίας προόδου, ἢ ἡμεῖς οὕτω συννοοῦμεν, ἅτε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφὴν, ὃ δὲ ἐστὶν ὑπὲρ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων· οὔτε ἀναγκαῖον ἡνωθῆναι εἰ μὴ διακρίνεται, οὔτε διακρίνεσθαι εἰ μὴ ἥνωται u. s. w. C. 118. I, 304, 21.

4) S. c. 54. I, 108, 12 ff. 109, 16.

5) I, 304, 2.

6) I, 277, 14. 278, 24.

an dem Punkt angekommen, wo ihm die Grundbegriffe seines Systems unter der Hand zergehen; es zeigt sich, dass der abstrakte Begriff der Einheit, mit dem er anfieng, jeden Fortgang zur Vielheit unmöglich macht, jede Bestimmung, die aufgestellt werden mag, erweist sich sofort als täuschend, und nur als das Bekenntniss dieser Verlegenheit sind die häufigen Klagen des Damascius über die Beschränktheit der menschlichen Rede und des menschlichen Denkens¹⁾ zu betrachten. Denken können wir immer nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert²⁾. |

1) Z. B. I, 124, 12. 274, 27. 304, 20.

2) Sonst sind von Damascius etwa noch seine Erörterungen über Raum und Zeit anzuführen. Alles, was dem Werden unterworfen ist, sagt er bei SIMPL. Phys. 624, 37 ff., sei sowohl in seiner Substanz, als in seiner Thätigkeit getheilt und getrennt; aus der Trennung hinsichtlich der Thätigkeit ergebe sich die Bewegung, deren Mass die Zeit sei, aus der Trennung hinsichtlich der Substanz theils die Menge, deren Mass die Zahl sei, theils die Masse. Die letztere habe vermöge des Aussereinanderseins (*διάρρηψις*) ihrer Theile eine Lage (*ἐν θέσει εἶναι*), und zwar eine doppelte: eine ihr immanente (*σύμφυτος*), welche das Verhältniss ihrer Theile zu einander betrifft und auch (ebd. 644, 10 ff.) *ὁ κατὰ εὐθετισμὸν τόπος* genannt wird, (dass der Kopf oben, die Füße unten sind u. s. w.), und eine auf ihr Verhältnisse zu anderen Dingen bezügliche (*ἐπέσκατος, ὡς ποτὲ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τὴν θέσιν ἔχω*). Das Mass der *διάστασις κατὰ τὴν τῆς θέσεως διάρρηψιν* sei der Raum. Damit stimmt in der Sache auch das Bruchstück S. 644, 25 vgl. 774, 28 überein, wo ausgeführt wird, dass es den drei untheilbaren Dingen, der Einheit, dem Jetzt und dem Punkt entsprechend dreierlei getheiltes gebe: die Menge, die Aufeinanderfolge (*ῥύθμις, παράτασις*) und die Ausdehnung; das Mass der ersten sei die Zahl, der zweiten die Zeit, der dritten der Raum, welcher deshalb als *μέτρον τῆς θέσεως, προϋπογραφή καὶ τύπος τῆς τε ὅλης θέσεως καὶ τῶν μορίων αὐτῆς* defnirt wird. Die Zeit will Damasc. (bei SIMPL. a. a. O. 775, 2—782, 3, 34), im Unterschied von Aristoteles nicht bloß als Ursache der Veränderung, sondern in erster Linie als Ursache des Bestehens für die ihrer Natur nach veränderlichen Dinge betrachtet wissen; und da sie so die bleibende Grundlage der Veränderung sein soll, so unterscheidet er von der verfließenden Zeit diejenige, welche als Ganzes zugleich sei (den *χρόνος ἰστωῖς*), und jene aus sich hervorgehen lasse. Diese unbewegte Zeit komme dem Aether zu, die Ewigkeit (*αἰών*), deren erstes Abbild (nach PLATO Tim. 37 D) jene sei, nur dem ersten Bewegenden. — Dass Damasc. (Schol. in Arist. 456 a 36 ff.)

Neben Damascius erscheint als der bedeutendste unter den Platonikern jener Zeit, von denen uns eine erhebliche Zahl, theilweise auch durch ihre Schriften bekannt ist¹⁾, der

den Widerspruch der Christen, insbesondere seines Mitschülers Philoponus, gegen die Unvergänglichkeit der Welt zurückweist, versteht sich von selbst.

1) Wir besitzen solche, ausser Damascius und Simplicius und dem später zu erwähnenden Olympiodor, von Priscianus und Asklepius. Der erste von diesen, Priscianus der Lyder, war einer von den Platonikern, welche mit Damascius aus Athen nach Persien auswanderten (AGATH. HISTOR. II, 30; s. u.), also wohl ein Schüler dieses Philosophen. Seine *Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* hat WIMMER Theophr. Opp. III, 232 ff. neu herausgegeben, seine *Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex*, soweit sie in einer lateinischen Uebersetzung aus dem 9ten Jahrhundert erhalten sind, DÜBNER im Anhang seiner Ausgabe Plotin's, beide BYWATER Supplement. Aristotel. I, 2. Berl. 1886. Beides sind ziemlich schülerhafte Arbeiten. Asklepius war ein Schüler des Ammonius, aus dessen Vorträgen sein (von HAYDUCK, Comment. in Arist. VI, 2, herausgegebener) Commentar zu Metaph. A—Z hervorgieng. Wenn die ihm Schol. in Arist. 754 b 11 zugeschriebene Aeusserung wirklich ihm gehörte, müsste er denselben erst nach Simplicius' Tod verfasst haben; indessen fehlt dieselbe bei Hayduck. Ueber seine noch handschriftlich vorhandenen Scholien zur Arithmetik des Nikomachus s. m. BULLIALDUS zu Theo Smyrn. S. 212. Ast zu Theol. Arithm. S. 299. Ein Mitschüler des Commentators Asklepius war Asklepius der Arzt (ASKLEP. in Metaph. 143, 31. Schol. in Arist. 606 b 17). Etwas älter scheint Dorus aus Arabien zu sein, ein Freund des Damascius (DAMASC. Isid. 181) und Schüler des Isidorus, welcher früher der peripatetischen Lehre ausschliesslich ergeben war, aber von Isidor für die platonische gewonnen wurde (SUID. *Δωρος* aus Damascius). Ferner Theodotus, ein Schüler des Ammonius, dessen *Collectio Ammonii Scholarum* PRISCIAN Solution. u. s. w. S. 553 b 40 unter seinen Quellen nennt; der jüngere Syrianus, ein athenischer Schüler Isidor's (DAMASC. Isid. 230. SUID. *Ὀυλπιανός*). Ein Altersgenosse Isidor's ist Asklepiodotus, der Schwiegersohn des S. 896 f. besprochenen (DAMASC. Isid. 160). Mit Damascius, Simplicius und Priscian giengen (nach AGATH. Hist. II, 30) noch vier weitere athenische Philosophen: der Phrygier Eulamius (bei SUID. *Λαμύσχ. Πρεσβ. Εὐλάμιος*), die Phönicier Hermias und Diogenes, und Isidorus aus Gaza i. J. 531 nach Persien. An die Schule des Damascius erinnert auch Herennius' *ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, welche A. MAI (Class. auct. IX, 513—593) herausgegeben hat, aber unbegreiflicherweise für einen Commentar zur Metaphysik hielt, während sie vielmehr eine Sammlung von Auszügen aus verschiedenen Schriftstellern, Alexander von Aphrodisias, Philo, namentlich aber Damascius ist. Indessen fragt es sich, ob dieses Elaborat noch dem 6ten oder erst einem späteren Jahrhundert angehört, oder gar, wie HEITZ (Strassb. Abhandl. z. Phil. S. 10 f.) vermuthet, aus der Zeit der Renaissance

Cilicier | Simplicius, welcher zuerst den Ammonius, dann den Damascius zum Lehrer gehabt hatte¹⁾. Die Commentare dieses Philosophen²⁾ sind das Werk eines grossen Fleisses und einer umfassenden Gelehrsamkeit³⁾; sie bilden nicht allein für uns eine unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und von Nachrichten über dieselben, sondern sie geben auch, trotz der Umdeutungen, von denen kein neuplatonischer Commentar frei ist, eine sorgfältige und meist verständige Erklärung des Textes. Aber als Philosoph hält sich Simplicius ganz an seine Lehrer, ohne dass er zur Berichtigung oder Fortbildung ihrer Ergebnisse einen erheblichen Versuch machte. Ein unbedingter Bewunderer Plato's⁴⁾, ein gläubiger Verehrer der chaldäischen Göttersprache und des Orpheus⁵⁾, hat er zugleich von Aristoteles eine viel zu hohe

stammt; in dem letzteren Falle wäre der uns sonst ganz unbekannte Herennius wohl pseudonym.

1) Als Cilicier wird Simpl. von Agathias a. a. O. (und Suid. *Πρόβ.*) bezeichnet; den Ammonius und Damascius nennt er selbst seine Lehrer: jenen Phys. 39, 23. 183, 18. 192, 11. 193, 1. 363, 10. De coelo 271, 19. 462, 20; diesen Phys. 642, 17. 774, 28. Sonst ist uns von der Lebensgeschichte des Simpl. nichts bekannt, als dass er sich der Auswanderung der athenischen Platoniker anschloss (s. u. S. 916), und dass der Dichter Aetherius sein Bruder war; falls nämlich mit dem Simplicius, von welchem diess Suid. *Αἰθέρ.* sagt, er gemeint ist.

2) Wir besitzen deren noch fünf: zu den Kategorieen (Venet. 1499. Basil. 1551); zur Physik (jetzt von Diels Comm. in Arist. IX. X herausgegeben); zu den Büchern vom Himmel (ebd. VII von Heiberg); zu denen von der Seele (ebd. XI von Hayduck); zu Epiktet's Enchiridion (Venet. 1528, im 4ten Band von Schweighäuser's Epictetæ philosophiæ monumenta, und zusammen mit Epiktet und einigen anderen Schriften von Dübner, Par. 1842 herausg.). Ausserdem nennt Simpl. De an. 28, 20 einen Commentar zur Metaphysik, denselben, welcher Schol. in Arist. 532 b 19 vgl. 754 b 11 angeführt wird, und ebd. 136, 29 eine Epitome zur theophrastischen Physik. Vielleicht hat er auch eine Rhetorik geschrieben (Fabric. Bibl. V, 770).

3) Wobei wir freilich im einzelnen nicht wissen, wie viel er seinen Vorgängern, wie vor allem Alexander von Aphrodisias, zu verdanken hat.

4) Welchen er z. B. De coelo 131, 1 *ὁ τῆς ἀληθείας ἐξηγητής* nennt.

5) Beide werden von Simpl. als Auktoritäten, auch für philosophische Fragen, gebraucht; so bei der Erörterung über den Raum Phys. 616, 33. 643, 27 (wo mit der *ἀσύριος θεολογία* gleichfalls die chaldäischen Orakel gemeint sind).

Meinung¹⁾, als dass er irgend einen erheblichen Widerspruch zwischen ihm und Plato zugeben möchte. In der Sache müssen ja beide in allem wesentlichen übereinstimmen, wenn sie auch in den Worten sich dann und wann widersprechen²⁾. Von dieser Voraussetzung aus weiss Simplicius das Einverständnis des Aristoteles mit Plato auch da noch zu entdecken, wo jener gegen diesen in Wahrheit laute Einrede erhoben hat. So soll z. B. in Betreff der allgemeinen Begriffe zwischen beiden vollkommene Uebereinstimmung stattfinden: Plato, sagt Simplicius, unterscheide zwar die allgemeinen Begriffe von den Einzelwesen, aber er lege ihnen kein abgesondertes Dasein bei; Aristoteles andererseits komme es nicht in den Sinn, zu bestreiten, dass das Einzelne durch das Allgemeine (die *κοινὰ φύσεις*) bedingt sei³⁾. Der Ideenlehre soll Aristoteles nur scheinbar widersprechen: er nehme ja auch Ursachen aller Dinge in Gott an, er wolle nur nicht, dass diese mit denselben Namen bezeichnet werden, wie die Dinge⁴⁾. Ebenso wenig sollen die beiden Philosophen hinsichtlich der Materie verschiedener Ansicht sein, und die Stelle, worin Aristoteles den Unterschied seiner Bestimmungen von den platonischen auseinandersetzt, soll nicht auf die platonische Lehre selbst gehen, weil sie dieser, wie Simplicius glaubt, Unrecht thun würde⁵⁾. Auch Aristoteles' Einwendungen

1) So bezeichnet er Categ. 1 δ als Zweck seiner Arbeit, theils die aristotelische Schrift zu erklären, theils τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετρώτερον καταγαγεῖν, und De an. 245, 17 nennt er Aristoteles ὁ τοῦ Πλάτωνος ἄριστος ἐξηγητής.

2) Cat. 2 δ: δεῖ δέ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῇ (sc. τῇ Ἀριστοτέλει) μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἰχνεύειν. Vgl. Phys. 404, 16, wo Simpl. sagt: da nach Aristoteles die Bewegung nur in den Dingen vorkomme, Plato dagegen sie als ein γένος τοῦ ὄντος aufführe, und Proklus diess als den einzigen Widerspruch zwischen beiden bezeichne, κάλλιον, εἴ που δυνατόν, τὴν ἐν τῇ δοκoύσῃ διαφωνίᾳ συμφωνίαν ἐπιδεικνύναι. Vgl. S. 912, 5.

3) Cat. 17 β.

4) De coelo 871.

5) Phys. 244, 14 ff. (vgl. 224, 18 ff.), wo Simpl. die Vermuthung aufstellt, Phys. I, 9 beziehe sich nur auf die hypothetische Ausführung des

gegen die Annahme, dass der Himmel durch die Seele in Bewegung gesetzt werde, sollen nicht auf Plato gemünzt sein¹⁾; dass die Seele nach Aristoteles unbewegt ist, nach Plato sich selbst bewegt, soll das gleiche bedeuten²⁾; dass Plato die Welt geworden nennt, Aristoteles ungeworden, verträgt sich ganz gut mit einander: jener behauptet, sie sei aus einer höheren Ursache hervorgegangen, dieser leugnet, dass sie in der Zeit entstanden sei³⁾. Aehnlich verfährt Simplicius überhaupt, um den Widerstreit seiner zwei grossen philosophischen Auktoritäten zu beseitigen⁴⁾: wo ein solcher vorzuliegen scheint, darf Aristoteles immer nur eine unrichtige und äusserliche Auffassung Plato's, nicht seine eigentliche Meinung angreifen⁵⁾. Selbst der aristotelischen Kritik pythagoreischer und parmenideischer Lehren lässt er die gleiche Entschuldigung zugutekommen⁶⁾; und wurden | einmal die alten Philosophen in solchem Masse in's neuplatonische umgedeutet, wie er es gewohnt ist⁷⁾, so konnte er allerdings den Einwürfen des Aristoteles gegen sie nicht Recht geben. Er folgt hier durchaus der Richtung, welche ihm seine Vorgänger bezeichnet hatten, und auch im einzelnen wohl grossentheils den Annahmen seiner Lehrer. Auch sonst ist kaum etwas eigenthümliches bei ihm zu finden. Er wiederholt und vertheidigt die Lehren seiner Schule⁸⁾, aber er hat für ihre

platonischen Parmenides. Doch bekennt er selbst offen, er sage dies nur *ὑπὸ ἀπορίας περιμερόμενος*.

1) De coelo 78, 21. 377, 29 ff.

2) Cat. 89 a vgl. De an. 312, 32.

3) De coelo 103, 1. Phys. 1154, 8 ff.

4) So De coelo 454, 23 (die Bewegung der Gestirne), 640, 8 ff. (die platonische Construction der Elemente).

5) A. a. O. 640, 27: ὅπερ δὲ πολλάκις εἰσθα λέγειν, καὶ νῦν εἰπεῖν καιρὸς, ὅτι οὐ πραγματικὴ τίς ἐστι τῶν φιλοσόφων ἡ διαφωνία, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν ὁ Ἀριστοτέλης, φειδοὶ τῶν ἐπιπολαίως ἀκούοντων τοῦ Πλάτωνος, ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτόν. Aehnlich schon S. 377, 22.

6) De coelo 386, 8 f. (die pythagoreische Annahme, dass der Himmel eine rechte und eine linke Seite habe); Phys. 147, 16 f. (Parmenides und die Einwendungen des Plato und Aristoteles gegen ihn).

7) M. vgl. beispielsweise Phys. 142, 28—144, 25 über Parmenides, ebd. 160, 22 (vgl. Bd. I, 782, 4) über Empedokles, 301, 8 über Anaxagoras.

8) So beschäftigt er sich sehr ausführlich mit der Vertheidigung der

Weiterbildung nichts erhebliches geleistet, wie diess auch bei einem schon so lange bestehenden und nach allen Seiten hin ausgeführten System ohne Umbau des Ganzen nicht wohl möglich war. Auch seine ausführliche Erörterung über den Raum¹⁾ ergibt nur unerhebliche Zusätze zu den Bestimmungen des Damascius²⁾; und wenn er | hinsichtlich der Zeit der von diesem versuchten Annahme einer in jedem Augenblick ganz gegenwärtigen Zeit³⁾ mit Recht widerspricht, so nähert er

Lehre von der Ewigkeit der Welt und mit Widerlegung der Einwürfe, welche gegen dieselbe von christlicher Seite, namentlich durch Philoponus, erhoben worden waren (Phys. 1117, 6. 1129, 29—1152, 19. 1157, 50—1169, 9. 1171, 30—1183, 18. 1326, 38—1336, 34. De coelo 25, 22 ff. 119, 7—144, 4. 156, 25—201, 10), und bei dieser Gelegenheit nimmt er auch den fünften Körper gegen Philoponus in Schutz (De coelo 28, 5 ff. 60, 8—91, 20). Er entwickelt Phys. 225, 22 ff. die neuplatonische Lehre von der Materie, und namentlich den Unterschied der *πρώτη ὑλη* von dem *σῶμα*. Er führt De coelo 361 ff. gegen Alexander von Aphrodisias aus, dass das Böse sein müsse, wenn alle Stufen des Guten, auch die untersten, Dasein gewinnen sollten, dass insofern auch jenes von Gott stamme. Er nimmt mit Proklus an, die materielleren Körper seien den immaterielleren durchdringlich, und in Folge dessen werden unter den himmlischen Sphären (die er sich nicht als Hohlkugeln, sondern als Vollkugeln denkt) die innern von den äussern durchdrungen (Phys. 616, 23. 643, 16. 966, 8). Er legt den Gestirnen Seelen bei (De coelo 509, 28 ff., wo auch über die Bewegung der Gestirne) und der menschlichen Seele einen Licht *αἶθρ* (Phys. 965, 2) u. s. w.

1) Phys. 601, 1—645, 19.

2) Er selbst fasst sein Ergebniss S. 644, 4 in der Bemerkung zusammen: jede von den verschiedenen Ansichten über den Raum gebe eine richtige, aber keine von ihnen eine ganz vollständige Bestimmung. Auch Damascius (s. o. 908, 2) *ἤπατο μὲν καλῶς τοῦ κατὰ τὸν εὐθετισμὸν (Lage) τόπου καὶ διήρθωσε γὰρ αὐτὸν πρῶτος ὃν ἡμεῖς ἴσμεν*. Dagegen übergehe er die weiteren Bedeutungen, welche *τόπος* sowohl in Betreff des Körperlichen als des Unkörperlichen habe. Der Raum werde von ihm richtig als *ἀφορισμὸς καὶ μέτρον θέσεως* bezeichnet; *θέσις δὲ καὶ ἐν ἀσωμάτοις κατὰ τὴν τάξιν εἶναι ἂν, ὡς καὶ ἐν ἀριθμοῖς τὴν δυάδα λεγόμεν κείσθαι πρὸ τῆς τριάδος· ἔστι δὲ καὶ ἐν σώματι κατὰ τὴν διαστάσεως διαφορὰν*. Wenn ferner Damascius den Raum, im Unterschied von Zahl und Zeit, als *μέτρον διαστάσεως* definire, *οὐ διαώρισε τὸ διττὸν τῆς διαστάσεως, τὸ μὲν ὡς μεγέθους ὠρισμένον, καθ' ὃ τὸ μὲν πηχυαῖον τὸ δὲ δακτυλιαῖον εἶναι λεγόμεν, τὸ δὲ ὡς θέσιν ἐχούσης, καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω καλοῦμεν*. Die erste von diesen Distinktionen betrifft blos den Ausdruck, die zweite nicht den allgemeinen Begriff des Raums, sondern nur seine näheren Modifikationen.

3) S. o. S. 908, 2.

sich ihr doch wieder durch eine kaum weniger unklare Unterscheidung zwischen der urbildlichen und der aus ihr abgeleiteten Zeit: jene soll den Dingen, die in der Zeit sind, als die Ursache ihres Zeitlebens vorangehen, welche den Verlauf desselben messe und ordne, und ihn ebendamt zu einem zeitlichen mache¹⁾. Um schliesslich noch seiner Ansicht über den Nus zu erwähnen, so bemüht er sich zwar, die verschiedenen Beziehungen, in denen dieser bei Aristoteles vorkommt, mittelst der neuplatonischen Lehre vom Verhältniss des niedrigeren zum höheren begreiflich zu machen²⁾; doch gelingt es ihm nicht, | über die an sich dunkle Sache dadurch ein neues Licht zu verbreiten. Er ist ein höchst achtungswerther Gelehrter, er ist auch als Philosoph kein blosser Nachtreter der Früheren, aber er ist doch nicht mehr, als der denkende Bearbeiter einer gegebenen und in allen wesentlichen Beziehungen zu ihrem Abschluss gekommenen Lehre.

1) Phys. 784, 2: Dass die Zeit *ἐν μετέξει ὅλος ἅμα* sein könne, wie Damascius gewollt hatte (d. h. dass es irgend etwas geben könne, dessen ganzes Zeitleben gleichzeitig sei), halte er für unmöglich. *Ἀπὸ δὲ τῆς τοῦ αἰῶνος ἀναλογίας εἰς ἔννοιαν ἵλθον καὶ ἐγὼ τοῦ πρώτου χρόνου, τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ἐγγχρονα ὄντος καὶ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ μετέξεσιν ἐκείνα χρονίζοντος, τοιούτεσι τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν αὐτῶν εὐθετιζοντος καὶ μετρούμετος καὶ τάξιν ἔχειν ποιοῦντος τὰ τῆς τοιαύτης παρατάσεως μόρια.* Dieser *πρώτος χρόνος* stehe in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden, dem Unbewegten und dem Bewegten, und diess sei der Gott Chronos.

2) De an. 217, 23 unterscheidet Simpl. zunächst den *νοῦς ἀμέθεκτος* (den göttlichen Geist), von dem B. XII der Metaphysik handle, den *νοῦς ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μετεχόμενος*, welcher von jenem zwar verschieden sei, aber als *κρείττων οὐσία* über der Seele stehe und sie bestimme, und denjenigen, welcher als die *ἀμέριστος καὶ νοερά οὐσία* der Seele, ihre *εἰδητική αἰτία*, ein Theil der Seele selbst sei. Der letztere zerfalle wieder in einen höheren und einen tieferstehenden Theil, denjenigen, welcher einheitlich in sich bleibt (der *νοῦς χωριστός, ποιητικός*), und den, welcher, aus jenem hervorgehend und von ihm erfüllt, sich dem Aeusseren und der Vielheit zuwendet, den *δυνάμει νοῦς*; auch hier sei aber noch einmal zu unterscheiden zwischen dem rein potentiellen und unvollendeten Denken und dem *ἤδη μὲν κατὰ τὴν ἔξιν τέλειον, οὐκ ἐνεργούν δέ, dem ἐπικτήτως νοούμενον* (*intellectus acquisitus*). Es sei so in der Seele zunächst eine *πρώτη οὐσία*, welche eine zweite und dritte *οὐσία* oder *ζωή* aus sich hervorgehen lasse, zugleich aber in sich bleibe. Vgl. S. 312, 86 u. a. St.

Wenn man den Stand der neuplatonischen Wissenschaft in der Schule des Proklus und die innere Unmöglichkeit ihrer weiteren Fortbildung beachtet, so wird man darüber nicht im Zweifel sein können, dass diese Schule untergehen musste, auch wenn ihre äussere Lage günstiger gewesen wäre, als sie seit dem Siege des Christenthums sein konnte. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der alten Religion, wie wir gesehen haben¹⁾, in die Stellung einer gedrückten und vielfach verfolgten Sekte herabgesunken. Dieser Zustand verschlimmerte sich immer mehr; manche Spuren weisen darauf hin, dass die heidnischen Philosophen auch in Athen nicht immer ausser Gefahr waren²⁾. Endlich führte Justinian den entscheidenden Schlag³⁾. Im Zusammenhang mit den strengen und selbst blutigen Massregeln, durch welche dieser Kaiser das Heidenthum in dem ganzen Umfang seines Reiches auszurotten mit Erfolg bemüht war⁴⁾, verfügte ein Edikt vom Jahr 529, dass in Zukunft niemand mehr in Athen Philosophie lehren solle⁵⁾. Das ansehnliche Vermögen der

1) Vgl. S. 796 f.

2) Schon Proklus hatte einmal Athen für einige Zeit verlassen müssen (s. o. 841, 2). Aehnlich flüchtete in der Folge Marinus wegen einer *στάσις*, bei der wir doch wohl gleichfalls an einen Angriff von christlicher Seite zu denken haben werden, nach Epidaurus (DAMASC. Isid. 277). Hegias zog sich durch seinen unvorsichtigen Eifer für den alten Kultus gefährliche Feinde zu (SUID. *Ἠγίας*). Auch die Klage des Damascius (a. a. O. 228), dass Isidor in Athen *ἀνέτατα πράγματα καὶ πόρρω μοχθηρίας προβεβηκότα* vergeblich zu bessern versucht habe, bezieht sich wohl auf das übermächtige Andringen des Christenthums.

3) Zum folgenden vgl. m. ZUMPT S. 60 ff. der mehrerwähnten Abhandlung, Abhandl. d. Berl. Akad. 1843.

4) JOH. MALAL. Chronogr. XVIII. S. 184 Ox. (zum Jahr 528): *ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας, καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιόδοτος* (möglicherweise der 909, 1 erwähnte), *Φωκᾶς ὁ Κρατεροῦ, καὶ Θωμᾶς ὁ Κομιστωρ καὶ ἐκ τούτου πολὺς φόβος γέγονεν. ἐθέσπισε δὲ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς, ὥστε μὴ πολιτεύεσθαι* (ein Amt bekleiden) *τοὺς ἐλληρίζοντας.*

5) Ebd. S. 187 (zum Jahr 529): *ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἐπεμψεν, ἐν Ἀθίναϊς κελεύσας μηδεὶνα διδάσκειν φιλοσοφίαν μήτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι.* War damit auch nur der öffentliche Unterricht in der Philosophie verboten, so bestand doch die Massregel nicht blos in der Aufhebung der vom Staat besoldeten

platonischen Schule wurde eingezogen¹⁾. Mehrere von ihren Mitgliedern²⁾, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Khosru Nuschirvan, dem Freund und Beschützer griechischer Bildung, einen Gönner zu finden hofften. Sie wurden auch in dieser Erwartung nicht getäuscht; aber doch hielten sie es nicht auf die Dauer in dem Barbarenland aus³⁾. Der | Friedensschluss zwischen Persien und dem

Lehrstellen für Philosophie, welche damals ohne Zweifel überhaupt schon längst aufgehört hatten, sondern sie betraf auch den auf Privatstiftungen beruhenden platonischen Verein.

1) Dasselbe warf zur Zeit des Proklus in Folge reicher Vermächtnisse ein jährliches Einkommen von 1000 oder mehr *νομισματα* (freilich eine sehr unbestimmte Angabe) ab; DAMASC. Isid. 158. Dass es im Jahr 529 eingezogen wurde, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus PROCOPI. Hist. arc. c. 26, S. 74 C. ZONARAS Annal. XIV, 6 vgl. OLYMPIOD. in Alcib. S. 141 (s. u. 917, 1).

2) Ihre Namen wurden schon S. 909, 1 angegeben.

3) Das nähere hierüber gibt AGATHIAS Hist. II, 80 f. S. 182 Bk. In dessen bemerkt QUICHERAT in Dübner's Ausgabe Plotin's (bzw. Priscian's) S. 549 ganz richtig, dass die Art, wie Agathias den Khosru und das Verhältniss der Platoniker zu ihm darstellt, von polemischer Uebertreibung nicht frei sei. Ihm zufolge hätten die Platoniker in Persien die idealen Zustände der platonischen Republik, in dem Könige den ächten philosophischen Herrscher zu finden gehofft, und statt dessen nicht blos in seinem Reich und an seinem Hofe Sittenlosigkeit und Rechtsverletzung, sondern auch in ihm selbst einen ungebildeten Menschen getroffen, dessen Vorliebe für die Philosophie nur eitler Dilettantismus gewesen sei. Allein wenn sich auch die verfolgten athenischen Philosophen die persischen Zustände ohne Zweifel viel idealer ausmalten, als sie in der Wirklichkeit waren, so können sie doch, grossentheils selbst Orientalen, kaum so unbekannt mit denselben gewesen sein, wie sie diess nach Agathias gewesen sein müssten. Was aber Khosru betrifft, so zeigt QUICHERAT, dass er ein Mann von Geist war, der sich mit grossem Ernst und nicht erfolglos bemühte, der hellenischen Bildung und Wissenschaft bei seinem Volk Eingang zu verschaffen. Agathias selbst bemerkt wiederholt, er habe die Philosophen bei sich festzuhalten gewünscht. Derselbe erwähnt c. 28 der Uebersetzungen von aristotelischen und platonischen Werken, welche Khosru sich anfertigen liess; ein für ihn verfasster Abriss der aristotelischen Logik in syrischer Sprache ist noch vorhanden (QUICHERAT S. 550 a nach RENAN). Auch aus Priscian's an ihn gerichteter Schrift (s. o. 909, 1) erkennt man sein Interesse, namentlich für naturwissenschaftliche und psychologische Fragen. Dass die attischen Philosophen sich nichtsdestoweniger an seinem Hofe sehr unbehaglich fühlten, von vielem in der persischen Sitte abgestossen wurden, in dem fremden halbbarbarischen

römischen Reich verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr und Sicherheit gegen Glaubenszwang¹⁾, aber die Schule von Athen blieb geschlossen.

Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeit lang. Simplicius' gelehrte Thätigkeit fällt überwiegend, wenn nicht vollständig, in die Zeit nach der Rückkehr aus Persien²⁾; in Alexandria pflanzte sich die Reihe der platonischen Diadochen noch über Ammonius hinaus fort³⁾, | und noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts treffen wir hier in dem jüngeren Olympiodor einen fruchtbaren Ausleger platonischer und aristotelischer Schriften⁴⁾; auf wissenschaftliche | Selbständig-

Volke keinen Boden für eine fruchtbare Wirksamkeit fanden, und schliesslich von heftigem Heimweh ergriffen wurden, ist ganz glaublich; es ist auch möglich, dass einer von den Auswanderern selbst von den persischen Zuständen eine Schilderung, wie die des Agathias, gemacht hatte; (in ihrem übertreibenden Ton erinnert sie an die herben Urtheile des Damascius über seine eigenen Parteigenossen;) aber auch in diesem Fall würden wir dieselbe nicht ohne weiteres für baare Münze zu nehmen haben.

1) Nach AGATH. c. 31 wurde im Friedensvertrag ausdrücklich festgesetzt: τὸ δὲ ἐκείνους τοὺς ἄνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἢ θη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς τοιοῦτον ἐφ' ἑαυτοῖς, οὐδὲν ἔτιον πέρα τῶν δοκούντων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρῶαν δόξαν ἀναγκαζομένους. Dieser Friedensschluss fällt, wie ZUMPT S. 68 zeigt, in's Jahr 588. Khosru war nur zwei Jahre zuvor zur Regierung gekommen. Für die Auswanderung der Philosophen ergibt sich demnach das Jahr 588 oder frühestens 581.

2) Aus Phys. 775, 31 f., vgl. 795, 15, erhellt, dass er dieses weit-schichtige Werk nach Damascius' Tod verfasste, aus De coelo 525, 16, wo eines Vorfalles aus der Zeit der persischen Reise erwähnt wird, dass auch dieser der Physik vorangehende (Phys. 1113, 1) Commentar erst nach der Rückkehr aus Persien geschrieben ist. Jünger als die Erklärung der Physik ist die der Kategorien, welche S. 110 β (Schol. 92 b 18) jene anführt.

3) Vgl. OLYMPIODOR in Alcib. S. 161: Plato lehrte unentgeltlich; διὸ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικά, καὶ ταῦτα πολλῶν δημεύσεων γινομένων. Die διαδοχικά verstehe ich von Diadochenggehalten (die in Alexandria wie in Athen aus einer Stiftung bestritten worden sein werden); sollte das Wort aber auch etwas anderes bedeuten, so beweist die Stelle jedenfalls, dass es damals noch platonische Diadochen gab. Olympiodor selbst war ein solcher: s. folg. Anm.

4) Wir besitzen von Olympiodor noch vier Commentare zu platonischen Schriften: zum Alcibiades I (ed. CREUZER im 2ten Bd. der Initia philos. ac. theol. ex plat. font.; einen Theil der Einleitung zu diesem Commentar bildet das oft herausgegebene Leben Plato's); zum Gorgias (ed. A. JAHN

keit machen allerdings seine Commentare keinen Anspruch, und von neuen Gedanken ist wohl kaum irgend etwas darin zu finden¹⁾. Indessen änderten sich die Verhältnisse, durch

in Jahn's Jahrb. Supplementb. XIV, S. 104—149. 236—290. 354—398. 517—549); zum Philebus (in STALLBAUM's Ausgabe des Philebus v. J. 1821); zum Phädo (ed. FINKH). Die zwei letzten von diesen sind blosse Auszüge, vermuthlich aus Olympiodor's Vorträgen (die Scholien zum Philebus werden überdiess, wie schon S. 900, 2 Schl. bemerkt wurde, auch Strato beigelegt); aber auch die zwei andern sind ihren Ueberschriften zufolge nicht von Olymp. selbst, sondern ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου niedergeschrieben. Als Schüler des Ammonius bezeichnet sich Olymp. in Gorg. S. 153 (385); dass er in Alexandria schrieb, erhellt aus der vita Plat. S. 2 Westerm. Von diesem Olympiodor will nun IDELER Arist. Meteor. I, XVIII f. vgl. 186, und wie es scheint auch CREUZER Init. phil. plat. II, XI ff. und Cousin Fragments philos. I, 329 f., denjenigen unterscheiden, dessen Commentar zur aristotelischen Meteorologie, so weit er erhalten ist, jetzt von STÜVE Comment. in Arist. XII, 2 herausgegeben worden ist (über die früheren Ausgaben ebd. S. XIV); wobei es Ideler freilich begegnet ist, den letzteren in Einem Athem für den S. 804 besprochenen Lehrer des Proklus und für den Schüler des Ammonius zu erklären, welcher 564 noch am Leben gewesen sei. Allein auch der Analogie der Meteorologie bezeichnet sich S. 169, 24 vgl. 52, 30 als Alexandriner, und derselbe nennt S. 175, 14 den Ammonius (dass er diesen meint, zeigt die Vergleichung von S. 118, 13 und den übrigen in Stüve's Index angeführten Stellen) ὁ μέγας φιλόσοφος, ὁ ἡμέτερος πρόγονος (Vorgänger im Lehramt); er ist also offenbar Eine Person mit dem Verfasser der Commentare zu Plato. (Weiteres jetzt bei STÜVE Praef. V f.) Da er S. 52, 30 den Kometen des Jahrs 281 der diokletianischen Aera (564 n. Chr.) anführt, muss er seine Schrift nach diesem Zeitpunkt verfasst haben, was immerhin möglich ist, wenn er alt wurde, und zu den jüngeren Schülern des Ammonius gehörte. Dass er dagegen den Commentar zum Alcibiades vor 529 geschrieben habe, folgert CREUZER a. a. O. XIV, und nach ihm Cousin, mit Unrecht aus der vor. Anm. angeführten Stelle; diese bezieht sich nicht auf die athenischen, sondern auf die alexandrinischen Verhältnisse. Vgl. hiez. ROSK De Arist. libr. ord. 243 f. Schüler Olympiodor's, deren Namen aber auf die christliche Confession hindeuten, sind ohne Zweifel Elias und David. Von beiden haben sich durch Vermittlung von Schülern Schriften erhalten, die im XVIII. Band der Aristoteles-Commentare abgedruckt sind: von Elias Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας (von S. 40 an ein Commentar zu Porphy's Isagoge) und eine Erklärung der aristotelischen Kategorien, beide früher David beigelegt; von David Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας und Προλεγόμενα τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς. Weiteres über diese und die sie betreffenden Schriften bei BUSE Comment. in Arist. IV, 1 p. XXXVI ff. XVIII, 1 p. V ff.

1) Ich will daher hier nichts weiteres darüber mittheilen. Einiges

welche der Fortbestand einer neuplatonischen Schule bedingt war, immer mehr. Noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts waren die wenigen Anhänger der alten Religion in den gebildeten Klassen vollends ausgestorben, und die Philosophie, die bis zum letzten Augenblick unter der Fahne dieser Religion gekämpft hatte, theilte ihr Schicksal. Olympiodor ist der letzte Lehrer der platonischen Philosophie, der uns genannt wird.

Wenige Jahre vor der Unterdrückung der athenischen Schule fand auch in der westlichen Hälfte der römisch-griechischen Welt der letzte Vertreter der alten Philosophie ein gewaltsames Ende. Seit der Neuplatonismus mit Jamblich in den Orient zurückgewandert, und bald darauf auch der politische Mittelpunkt des Staates ebendahin verlegt war, verliert sich die römische Philosophie für längere Zeit so vollständig aus der Geschichte, dass uns aus dem ganzen vierten Jahrhundert ausser den unbedeutenden logischen Arbeiten des Marius Victorinus¹⁾, des Vegetius|Prätextatus²⁾

nähere gibt SIMON École d'Alex. II, 594 ff.; über Olympiodor's geschichtliche Angaben in Alcib. vgl. m. COUSIN a. a. O. 394 ff., über den Commentar zum Philebus ebd. 356 ff., über seine *Προλεγόμενα τῆς Πλάτ. φιλοσοφίας* FREUDENTHAL im Hermes XVI, 207 f., über seine Mythendeutungen VACHEROT II, 394 f.

1) Dieser MANN (über den OSANN Beitr. II, 352 ff. USNER Anecdota Holderi. 1877. S. 61 ff. z. vgl.) lebte als Rhetor unter Constantius, also um 350, in Rom, und trat nach AUGUST. Conf. VIII, 2 noch vor seinem Tode zum Christenthum über. Seine Uebersetzung der Einleitung Porphy'r's legt Boethius einem Commentar zu derselben zu Grunde; er schrieb ferner über die Definition, die Lehre von den Schlüssen, namentlich den hypothetischen, und verfasste Commentare zu Cicero's Topik und De inventione, von welchen der letztere noch erhalten ist. Ueber den Inhalt desselben theilt PRANTL Gesch. d. Log. I, 660 ff. einiges mit; bei Demselben und bei OSANN finden sich die Nachweisungen in Betreff der übrigen Schriften.

2) Vegetius (oder nach anderer Lesart Vectius) Prätextatus übersetzte nach BORTH. De interpr. II, S. 289 (4 f. Meis.) Themistius' Paraphrase der beiden Analytiken. PRANTL a. a. O. 664 vermuthet, er sei Eine Person mit dem angesehenen römischen Senator Vettius Prätextatus, welchem in Macrobi's Saturnalien eine Rolle übertragen ist (das nähere über ihn bei JAN I, XXII ff. a. Ausgabe des Macrobius), und dass dieser nach der wahrscheinlichsten Annahme noch einige Jahre vor Themistius, 387, starb, würde dieser Vermuthung nicht im Wege stehen.

und vielleicht auch des Albinus¹⁾, und den von den beiden ersteren verfassten Uebersetzungen griechischer Werke²⁾, keine schriftstellerische Frucht derselben bekannt ist. Bestimmtere Spuren ihres Daseins und Beweise der Bedeutung, welche namentlich dem Platonismus Plotin's auch für diesen Theil des römischen Reiches immer noch zukam, liefern uns die christlichen Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts, unter welchen Augustinus auch in dieser Beziehung hoch hervorragt³⁾. Aus dem fünften Jahrhundert ist uns auch eine Anzahl Schriften erhalten, welche wir immerhin noch den Denkmälern der griechisch-römischen Philosophie beizählen müssen. Doch erhebt sich weder der Abriss der stoisch-peripatetischen Schullogik, welchen Marcianus Capella seinem encyclopädischen Werk einverleibt hat⁴⁾, noch die

1) BORTH. a. a. O.: auch Albinus solle dialektische Bücher verfasst haben; er habe dieselben jedoch nicht auffinden können, und kenne von ihm nur ein geometrisches Werk. PRANTL a. a. O. ist geneigt, diesen Albinus, von dem wir sonst nichts wissen, für einen Zeitgenossen des Prätextatus und einen der beiden gleichfalls bei Macrobius auftretenden Albinus zu halten.

2) Durch solche Uebersetzungen hat sich namentlich Victorinus ein Verdienst erworben; AUGUSTIN sagt Conf. VIII, 2 vgl. VII, 9, dass er Schriften von Platonikern in seiner Uebersetzung gelesen habe; möglich, dass von ihm auch (wie KRESSLING D. Lit. Zeit. II. Jahrg. 1881. S. 967 vermuthet) eine von Macrobius Sat. I, 17—23 benützte Uebersetzung von Jamblich's Schrift über die Götter herrührt, welche aber in diesem Fall manche Worte des griechischen Textes beibehalten haben müsste. Weiteres Anm. I. S. 919, 1.

3) Nächst ihm ist ein Gelehrter aus seiner Schule, der gallische Presbyter Claudianus Mamertus (um 450) mit seiner Schrift *De statu animae* zu nennen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, auf den philosophischen Charakter dieser Männer näher einzutreten. Ich will mich daher mit der Bemerkung begnügen, dass Augustin von dem Platonismus seiner Zeit nicht allein die bedeutendste Einwirkung erfahren hat, sondern auch (vgl. das Register der Benediktiner Ausgabe) Plotin und Porphyri ziemlich oft anführt, wogegen er Jamblich nur Einmal, Civ. D. VIII, 12, nennt, aber nicht näher zu kennen scheint. Von Plotin redet er c. Acad. III, 41 mit der höchsten Achtung. Im übrigen vgl. m. über seine Philosophie RITTER Gesch. d. Phil. VI, 153 ff., über Mamertus ebd. 567 ff.

4) M. vgl. über denselben PRANTL a. a. O. 672 ff. Marc. Capella lebte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Karthago. Die speciellere Untersuchung über seine Zeit und seine Lebensverhältnisse muss ich andern überlassen.

Schriftstellerei der Platoniker Macrobius¹⁾ und Chal-

1) Macrobius Ambrosius Theodosius (über welchen L. JAN. Prolegg. s. Ausgabe von 1848) bekleidete unter Honorius hohe Staatsämter im römischen Westreich (er heisst *vir illustris*); sein Leben fällt demnach in die letzten Jahrzehende des 4ten und die ersten des 5ten Jahrhunderts, seine schriftstellerische Thätigkeit wohl in die letzteren. Ueber seine Herkunft wissen wir nur, dass seine Heimath ferne von Rom war, vielleicht in Afrika. Dass er kein Christ war, erhellt aus seinen Schriften aufs bestimmteste. Wir besitzen von ihm einen Commentar zum Somnium Scipionis, die Saturnalien, welche aber nicht vollständig erhalten sind, und Auszüge aus einer allem nach unbedeutenden grammatischen Abhandlung (JAN a. a. O. VII ff.). Der Hauptwerth dieser Schriften, namentlich der Saturnalien, besteht für uns in der Ueberlieferung von Angaben älterer Schriftsteller. In seinen philosophischen Annahmen hält sich Macrobius durchaus an die platonische Schule, und er führt (vgl. d. Index) nicht allein Plato selbst oft an, sondern verhältnissmässig häufig auch Plotin, den er Somn. I, 8, 5 *inter philosophiae professores cum Platone princeps* nennt. Neben ihm und den früheren Philosophen wird auch Porphyry genannt, dessen Commentar zum Timäus (Somn. II, 3, 15) M. kennt; Jamblich's dagegen und der späteren Neuplatoniker geschieht keine Erwähnung, wiewohl er allem nach eine Schrift Jamblich's benützt hat (vgl. S. 740 m.). Da sich ähnliches, wie bemerkt, bei Augustin findet, so ist zu vermuthen, dass man sich im Westen noch um den Anfang des fünften Jahrhunderts mehr an jene älteren römischen Neuplatoniker hielt, als an Jamblich und seine Nachfolger, deren phantastische Scholastik der römischen Denkart, und deren Eifer für die polytheistischen Religionen den christlichen Gelehrten doch wohl weniger zusagte als die verhältnissmässig einfachere und gemässigtere Lehrweise eines Plotin und Porphyry. — Als Neuplatoniker bezeichnet sich Macrobius schon durch die Stelle Somn. I, 2, 13 ff. Er bemerkt hier, die Philosophen finden die mythische Darstellung nicht für alle Gegenstände gleich zulässig. *Sed his uti solent, cum vel de anima vel de aëris aetherisve potestatibus vel de ceteris Diis locuntur.* Erhebe man sich dagegen zu dem *summus et princeps omnium deus*, welcher das *ἀγαθόν* und das *πρῶτον αἰτίον* genannt werde, oder zu dem Nus, welcher aus dem höchsten Gott hervorgegangen die Urbilder der Dinge, die Ideen, enthalte, so bediene man sich nicht der mythischen Form; sondern um das zu bezeichnen, was über das Denken wie über das Reden hinausgehe, nehme man zu Vergleichen, wie die platonische des Guten mit der Sonne, seine Zuflucht. Mit den Neuplatonikern behauptet Macrobius II, 10 die Anfangslosigkeit der Welt, indem er zugleich, an die stoische und aristotelische Lehre anknüpfend, einen Wechsel der Weltzustände zugibt. Natürlich wird aber vorausgesetzt, dass hierin auch Plato mit Aristoteles übereinstimme; wo sich dagegen beide unvereinbar zeigen, nimmt Macr. die Partei Plato's, und so wird II, 14 f. die Selbstbewegung der Seele gegen Aristoteles ausführlich vertheidigt. Neuplatonisch und stoisch sind endlich, um nur diess noch zu erwähnen, auch die Mythendeutungen, von welchen die beiden Werke Macrobius's voll sind,

cidius¹⁾ über den Charakter (unselbständiger Nachahmung²⁾). Dagegen steht an der Grenzscheide des fünften und sechsten Jahrhunderts ein Mann, der zwar an eigener wissenschaftlicher Bedeutung, trotz seines dauernden Einflusses auf die Folgezeit, mit den philosophischen Grössen früherer Jahrhunderte sich gleichfalls nicht messen kann, der aber immerhin einen denkwürdigen Beweis für die Macht liefert, welche die griechisch-römische Philosophie selbst in dieser letzten Zeit über edlere Geister noch ausübte. Boethius³⁾ bekannte |

der Grundsatz, dass das Göttliche eine nackte Darstellung nicht vertrage und durch die Hülle der Mythen und Mysterien gegen profane Behandlung geschützt werden müsse (Somn. I, 2, 17 f.), und die Verehrung gegen Homer, *divinarum omnium inventionum fons et origo* (II, 10, 11).

1) Ein seiner Persönlichkeit nach ganz unbekannter Schriftsteller, der aber doch wohl dem fünften, oder frühestens dem vierten Jahrhundert angehören wird. Sein Commentar zum Timäus (zuletzt von MÜLLACH Fragm. Phil. II, 147 ff. herausgegeben) reicht ebenso, wie die ihm vorangestellte Uebersetzung dieser Schrift, nur bis S. 53 C derselben.

2) Macrobius gesteht diess auch selbst, wenn er Somn. II, 15, 2 seine Vertheidigung der platonischen Ansicht über die Seele mit den Worten eröffnet: *neque vero tam immemor mei aut ita male animatus sum, ut ex ingenio meo vel Aristoteli resistam vel adsim Platoni*: er wolle nur sammeln, was die grossen Philosophen der platonischen Schule hierüber gesagt haben, *adjecto, si quid post illos aut sentire fas erat, aut audere in intellectum licebat*. Dass er überhaupt nicht mehr gethan hat, zeigt der Augenschein, wenn er auch immerhin zu den verständigen Compilatoren gehört. Von Chalcidius hat MARTIN S. 18 ff. seiner Ausgabe von Theo's Astronomie (s. I. Abth. S. 803⁷) nachgewiesen, dass er seine Ausführungen grossentheils aus diesem Werk entnommen hat.

3) FRIEDR. NITZSCH: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften (1860), der auch über die weitere Litteratur Auskunft gibt. USNER Anecdota Holderi (1877) S. 37 ff. — Anicius Manlius Severinus Boethius, (dass der Name so, und nicht, mit vielen Handschriften, Boetius zu schreiben ist, zeigt USNER S. 43) um 480 zu Rom geboren, ist die letzte glänzende Gestalt aus der Mitte des römischen Adels, unter dessen Mitgliedern er nicht blos durch seine Abstammung und seine Verheirathung mit der Tochter des jüngeren Symmachus, sondern auch durch seine Gesinnung und Bildung hervorragte. Von Theodorich d. Gr. geschätzt und in den Staatsdienst gezogen, gelangte er rasch zu einer höchst angesehenen Stellung, bekleidete 510 das Consulat, und sah seine beiden Söhne gleichzeitig mit der consularischen Würde geschmückt (Cons. II, pr. 3). Als gegen das Ende von Theodorich's Regierung zwischen diesem und dem byzantinischen Hofe eine gefahrdrohende Spannung eintrat, wurde von den Feinden des Boethius gegen ihn, wie es scheint, die Anschuldigung eines

sich zwar ohne Zweifel zur christlichen Religion¹⁾, und hat der schulmässigen Darstellung katholischer Dogmen einige Jugendschriften gewidmet²⁾; aber seiner Denkweise nach gehört er, hierin dem Synesius³⁾ zu vergleichen, so ganz der antiken Bildungsform an, dass er selbst in der letzten und schwersten Zeit seines Lebens nur die Philosophie als Trösterin bei sich erscheinen lässt, nur auf die alten Klassiker, nicht auf die Aussprüche der h. Schrift sich beruft⁴⁾, nur philosophische Wahrheiten, nicht christliche Glaubenssätze sich vorhält, und den Namen Christi auch nicht ein einziges Mal nennt, nicht durch die leiseste Andeutung auf die christliche Kirche oder ihre Dogmatik oder auf die biblische Geschichte hinweist⁵⁾.

Die Philosophie, der Boethius huldigt, und die ihm mit Ausschluss aller abweichenden Systeme⁶⁾ allein für die wahre

landesverrätherischen Einverständnisses mit der griechischen Regierung erhoben, und es gelang ihnen, den misstrauisch gewordenen alternden Herrscher so gegen ihn einzunehmen, dass er auf dessen Befehl, wahrscheinlich unschuldig, nach längerer Haft, im Jahr 525 hingerichtet wurde.

1) Wie diess auch NITZSCH S. 87 ff., trotz der Bestreitung seiner theologischen Schriften und der selbstverständlichen Verwerfung der mittelalterlichen Legende vom Märtyrertum des Boethius doch desshalb annimmt, weil die Familie der Anicier, ebenso Symmachus, der Schwiegervater des Boethius, Ennodius, Cassiodorus und andere Freunde desselben, der christlichen Kirche angehörten, und weil Theodorich, welcher den heidnischen Kultus bei Todesstrafe verbot, einem Heiden wohl schwerlich die höchsten Staatsämter übertragen hätte.

2) Die Aechtheit der meisten von diesen theologischen Abhandlungen, seit NITZSCH fast allgemein aufgegeben, ist in der Folge von USENER a. a. O. 48 ff., auf Grund eines alten, wahrscheinlich von Cassiodor herrührenden Zeugnisses, erfolgreich vertheidigt worden.

3) Ueber den S. 883 f.

4) Denn dass er Consol. III, pr. 12 (S. 247 Cally) Gott mit Worten aus Sap. Sal. 8, 1 das höchste Gut nennt, *quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit*, kann nicht in Betracht kommen.

5) Dass seine Ansichten keine bestimmte Spur der christlichen Lehre enthalten, zeigt NITZSCH S. 42 ff., welcher dieselben zunächst aus diesem Gesichtspunkt bespricht.

6) So namentlich des stoischen und epikureischen; vgl. Consol. I, pr. 3, S. 38, wo die Philosophie klagt, dass das *Epicureum vulgus ac Stoicum* nebst andern die Erbschaft Plato's an sich zu reissen und sich ihrer selbst

Philosophie gilt, ist die platonisch-aristotelische¹⁾. Aristoteles hat die Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens für alle Zeiten festgestellt; der Erklärung seiner logischen Schriften widmete Boethius einen grossen Theil seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit²⁾; und wenn er hiebei allerdings im wesentlichen nur die Schulüberlieferung der späteren Jahrhunderte sammelt und fortpflanzt, und sie höchstens an dem einen oder dem anderen Punkte mit | weiteren Ausführungen vermehrt³⁾, so sind doch seine weitläufigen, auf einer in jener Zeit seltenen Benutzung griechischer Vorgänger ruhenden Arbeiten mehr als ein halbes Jahrtausend lang die Hauptquelle für die Kenntniss der aristotelischen Logik im Abendlande

trots ihres Sträubens zu bemächtigen versucht habe. Gegen den stoischen Sensualismus richtet sich Cons. V, metr. 4.

1) Vgl. Cons. V, pr. I, S. 14: *Hunc vero eleaticis atque academicis studiis innutritum*, wo die *eleatica studia*, vielleicht mit specieller Berücksichtigung des platonischen Parmenides, die dialektischen Studien bezeichnen. Dass er jedoch diese Studien nicht in Athen gemacht hat, wie man früher annahm, zeigt NITZSCH S. 7, 6.

2) Es sind von ihm die folgenden logischen Schriften erhalten: 1) ein Commentar zu Victorinus' Uebersetzung von Porphy'r's Einleitung; 2) ein zweiter zu derselben Schrift nach seiner eigenen Uebersetzung; 3) eine Erklärung der Kategorien; 4) und 5) eine solche des Buchs *De interpretatione* in zwei Bearbeitungen, sein logisches Hauptwerk, jetzt von MEISER neu herausgegeben; 6) und 7) Uebersetzungen der beiden Analytiken; 8) bis 10) zwei Schriften über die kategorischen, eine über die hypothetischen Schlüsse; 11) *De divisione*; 12) und 13) Uebersetzungen der aristotelischen Topik und der Schrift von den Trugschlüssen; 14) ein Commentar zu Cicero's Topik; 15) *De differentiis topicis*. (Die in seinen Werken befindliche Abhandlung *De definitione* weist USENER S. 59 f. Marius Victorinus zu). Ein Commentar zur aristotelischen Topik, eine Schrift *De ordine peripateticae disciplinae* und vielleicht auch noch anderes ist verloren (NITZSCH S. 20 f. PRANTL Gesch. d. Log. I, 680), der Plan, sämtliche aristotelische Schriften zu übersetzen und zu erläutern (*De interpret. ed. II, 2, 3. S. 79 Meis.*), nicht ausgeführt worden. Auch einige weitere logische Schriften, die B. beabsichtigte (vgl. PRANTL S. 680, 73), scheinen ungeschrieben geblieben zu sein.

3) So hat er namentlich die Lehre von den hypothetischen Schlüssen, für welche ihm nach seiner eigenen Angabe *De syll. hypoth. S. 606 m.* keine so vollständigen Vorarbeiten vorlagen, wie für andere Theile der Logik, sehr sorgfältig, aber freilich auch sehr formalistisch, behandelt.

gewesen¹⁾, dem er auch durch seine Schriften über Mathematik und Musik²⁾ einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet hat. Noch grösser ist aber die Bedeutung Plato's für unsern Philosophen. Wenn er in der Dialektik Aristoteles als seinen Lehrmeister verehrt³⁾, so hält er sich in dem Materiellen seiner philosophischen Ueberzeugung durchaus an Plato⁴⁾, von dem er voraussetzt, dass Aristoteles in allem wesentlichen mit ihm übereinstimme⁵⁾; nur lässt er sich Plato von den Neuplatonikern erklären, und aus der platonischen Lehre selbst greift er, nach Cicero's Vorgang, hauptsächlich das heraus, was mit dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung steht; und da nun hierin auch der Stoicismus dem Platonismus verwandt ist, gestattet er schliesslich, wie die meisten von den späteren Platonikern, auch diesem System grösseren Einfluss, als er sich vielleicht selbst gestand⁶⁾. Den Ausgangspunkt seiner Weltansicht bildet die Idee der Gottheit. Er schildert Gott als den Schöpfer der Welt⁷⁾ und den Urheber ihrer unwandelbaren Gesetze; er

1) Das nähere über Boethius' Logik möge in PRANTL'S gründlich eingehender Darstellung a. a. O. S. 679—722 gesucht werden.

2) Erhalten sind seine Werke über Arithmetik, Musik und Geometrie; verloren die von CASSIODOR. var. ep. I, 45 erwähnten Uebersetzungen von Schriften des Ptolemäus, Archimedes, Nikomachus, und des angeblichen Pythagoras.

3) Ihm und seiner Schule folgt er auch in der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und die praktische, und der letzteren in Ethik, Oekonomik und Politik; weniger unbedingt in der Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Lehre vom *intellectibile*, oder die Theologie, die Lehre vom *intelligibile*, d. h. den geistigen Wesen, welche unter der Gottheit stehen, bis zur menschlichen Seele herab, und die Lehre von den *naturalia*, oder die Physik (ad Porph. a Vict. transl. S. 2 m. f. vgl. De consol. I, pr. 1, S. 11).

4) Nach der Stelle De interpr. II, 2, 3. S. 79 f. M. hatte er den Plan, auch alle platonischen Gespräche zu übersetzen, oder auch zu commentiren; CASSIODOR a. a. O. bezeugt, dass er einzelne derselben wirklich übersetzt habe.

5) De interpr. a. a. O., wo er die Absicht ausspricht, diese Uebereinstimmung der beiden Philosophen seiner Zeit in einer eigenen Schrift nachzuweisen.

6) Die Quelle für das folgende sind die fünf Bücher *De consolatione philosophiae*, welche Boeth. im Kerker verfasst hat.

7) Dabei erinnert aber der Ausdruck III, metr. 9, 4: *fingerre materiae*

erkennt seine Hand in der Unveränderlichkeit des Naturlaufs, in der Bewegung des Himmels und seiner Gestirne, in der Einstimmigkeit, mit der alle Theile der Welt sich zu Einem Ganzen zusammenfinden¹⁾; er preist seine Allwissenheit, die mit Einem Blick alles umfasst, was ist, war und sein wird²⁾; als die reinste Bezeichnung seines Wesens betrachtet er aber den Begriff des Guten oder des höchsten Gutes³⁾, und er zeigt, dass von dem Guten auch das Eine nicht verschieden sei⁴⁾, dass Gott als das höchste Gut von allen, nur meistens unbewusst und auf falschem Wege, gesucht, alles durch einen natürlichen Zug zu ihm hingeführt werde⁵⁾, weil ihn zu schauen die höchste Seligkeit sei⁶⁾, dass er mithin eben durch seine Güte die Welt regiere⁷⁾, wie er sie aus Güte geschaffen habe⁸⁾, und dass er | so, unbewegt und in sich verharrend, das Weltganze bewege⁹⁾. Von Gott stammen

fluitantis opus durchaus an den Timäus, nicht an die Schöpfung aus nichts; auch V, pr. 1, S. 318 wird der Satz, dass nichts aus nichts werde, ausdrücklich nicht bloß in Betreff der wirkenden Ursache, sondern auch des *materiale subjectum*, als richtig anerkannt; vgl. De arithm. I, 2. Ganz bestimmt behauptet Boeth. V, pr. 6, S. 349 die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt.

1) Consol. I, metr. 5 m. 6, 16. II, m. 8. III, 2. 9. IV, m. 6. III, pr. 12, S. 246. Hierbei wird III, metr. 9, 10 f. namentlich auch das Gleichgewicht der Elemente, des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten (nach Aristoteles; s. Bd. II b, 446, 4^a) betont.

2) Ebd. V, m. 2.

3) Ebd. III, pr. 10.

4) A. a. O. pr. 11.

5) III, pr. 2. 3. pr. 12, S. 247 f. ebd. pr. 11, S. 239, wo ausgeführt wird, dass der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Wesen nichts anderes sei, als das Streben nach Einheit (*unum esse desiderare*); wenn aber alles nach dem Einen strebe (*unum desiderant*), strebe auch alles nach dem Guten.

6) III, metr. 9, 22 ff.

7) III, pr. 12, wo unter anderem: *per bonum igitur cuncta disponit, siquidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus; et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur*. Ebd. g. E.: *Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputeras*.

8) III, metr. 9, 4 ff. nach Plato.

9) III, pr. 12 Schl.

alle Dinge¹⁾, am unmittelbarsten jedoch die geistigen Wesen: er giesst die Seele der Welt durch ihren Leib aus²⁾, er bringt auch die Einzelseelen hervor³⁾, die menschlichen, wie die übermenschlichen. Was die letzteren und ihre verschiedenen Klassen betrifft, so theilt Boethius hierüber die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit⁴⁾. Der menschlichen Seele legt er mit den Neuplatonikern eine doppelte Leiblichkeit bei⁵⁾. Von ihrer Unsterblichkeit ist er ebenso, wie von ihrer Präexistenz⁶⁾, | mit Plato überzeugt⁷⁾. Doch macht er von derselben für die Theodicee, in welcher der Hauptzweck seiner philosophischen Tractschrift liegt, keinen so umfassenden Gebrauch, als man vielleicht erwarten möchte; er zeigt sich

1) III, metr. 6, 3: *unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat.*

2) III, metr. 9, 13: *tu triplicis mediam naturae cuncta moventem connectens animam per consona membra resolvis.* Die *triplex natura* ist die göttliche, seelische und leibliche; auf sie beziehen sich die drei Theile der theoretischen Philosophie (s. o. 925, 3.).

3) Wie diess a. a. O. V. 18 f. nach PLATO Tim. 42 D ausgeführt wird, vgl. III, metr. 6, 9: *hic clausit membris animos celsa sede petitos*, auch I, pr. 5, S. 72.

4) In Porph. a Vict. transl. S. 2 u. unterscheidet er zunächst drei Klassen, wenn er sagt: der zweite Theil der theoretischen Philosophie *ea comprehendit, quae sunt omnium coelestium supernae divinitati operum causssae* (die Sterngeister), *et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet* (die Dämonen), *postremo humanarum animarum conditionem atque statum.* De cons. III, metr. 9, 18 spricht er davon, dass die Seelen in den Himmel und auf die Erde gesät werden; Consol. V, pr. 2, S. 320 von dem vollkommenen Denken und Wollen der *supernae divinaeque substantiae*; ebd. IV, pr. 6, S. 295 nennt er als Werkzeuge der Vorsehung: göttliche Geister, die (Welt-) Seele, die Natur, die Gestirne, die *angelica virtus* und *daemonum varia solertia.* Ebd. I, pr. 4, g. E. (S. 58) sagt er, wie es scheint mit Bezug auf den ihm gemachten Vorwurf der Zauberei: er habe nicht nöthig, *vilissimorum spirituum praesidia captare*, wobei wir aber weniger an die christlichen Teufel als an die hylischen Dämonen der Neuplatoniker zu denken haben werden: diese sind niedrige, jene bösartige, aber mächtige und furchtbare Wesen.

5) V, pr. 2, S. 320: die menschlichen Seelen seien freier, *cum se in mentis divinae speculatione conservant* (in ihrem vorweltlichen Dasein), *minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur.*

6) A. a. O., s. vor. Anm.

7) II, pr. 4 Schl. pr. 7 Schl. III, metr. 9, 20. Der Strafen nach dem Tode erwähnt Boeth. IV, pr. 4, S. 281, indem er (mit Plato s. Bd. II a,

vielmehr auch darin als achten Platoniker, und zugleich mit dem Geiste der Stoa gesättigt, dass er sich über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale weniger durch die Aussicht auf eine jenseitige Ausgleihung, als durch die sittliche Erhebung über das Aeussere beruhigt. Dass alles in der Welt ohne Ausnahme von der göttlichen Vorsehung auf's beste gelenkt werde, und dass weder das Verhängniss noch das menschliche Wollen hierin etwas ändere, steht ihm unbedingt fest. Die Vorsehung, sagt er, ist nichts anderes, als die Weltordnung, sofern sie auf ihren Urquell zurückgeführt, in der reinen Gestalt, welche sie im göttlichen Geiste hat, betrachtet wird, sie ist von der Vernunft Gottes, die alles bestimmt, nicht verschieden. Die gleiche Ordnung nennen wir das Verhängniss, sofern wir die Einzelursachen in's Auge fassen, durch deren Verkettung sie sich vollzieht: dasselbe, was in seiner Einheit Vorsehung heisst, heisst in seiner Entfaltung Verhängniss. Das Verhängniss kann daher der Vorsehung nie widersprechen, sondern nur ihre Anordnungen vollziehen; je mehr man aber zu dem ewigen und göttlichen aufsteigt, um so vollständiger erhebt man sich über das Verhängniss¹⁾. Ebenso wenig ist die Vorsehung durch die Willensfreiheit des Menschen beschränkt; so entschieden vielmehr Boethius, auch hierin Platoniker, diese vertheidigt²⁾, so viel liegt ihm auch daran, ihre Vereinbarkeit mit der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes nachzuweisen; | was ihm aber freilich nicht besser, als der Mehrzahl seiner Vorgänger und Nachfolger, gelungen ist³⁾. Wenn wir nichtsdestoweniger so

822) solche unterscheidet, welche *poenali acerbitate*, und solche, welche *purgatoria clementia* vollstreckt werden.

1) IV, pr. 6, S. 293 f., wo u. a.: Der ganze Weltlauf erhalte seine Ordnung vom göttlichen Geiste. *Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur: cum vero ad ea, quae movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. . . ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectu, providentia sit: eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.* Man vgl. hiezu, was S. 761 f. aus Jamblich, S. 872 aus Proklus angeführt ist.

2) V, pr. 2.

3) Nachdem er nämlich V, pr. 3 die Schwierigkeiten der Frage, viel-

oft die Erfahrung machen, dass die Guten von Uebeln, Verfolgungen und Misshandlungen jeder Art betroffen werden, die Schlechten unverdientes Glück haben, so ist diess, wie Boethius glaubt, in Wahrheit nur ein täuschender Schein. Er verlangt von uns, dass wir uns über das Aeussere erheben, und unbekümmert um alles, was uns widerfährt, heiteren Geistes den rechten Weg gehen; dass wir kein äusseres Gut für etwas halten, worauf wir ein Recht haben, oder was zu unserer Glückseligkeit etwas beitrage, also überhaupt für kein Gut, am allerwenigsten für das höchste Gut¹⁾; und nachdem er so den Grundirrthum beseitigt hat, der alle Klagen über die Vorsehung hervorruft, zeigt er: die Tugend sei nie ohne ihre Belohnung, das Böse nie ohne seine Strafe, weil eben jene mit der Glückseligkeit, diese mit der Unseligkeit zusammenfalle, jene Macht sei, diese Unmacht, jene uns zu Göttern mache, diese zu Thieren²⁾; ja er erklärt, das Schlechte sei überhaupt nichts wirkliches, und die Schlechten als solche seien gar nicht, so wenig, wie ein Leichnam ein Mensch sei, denn wer sich von dem Endzweck alles Seins entferne, der gebe ebendamt das Sein selbst auf³⁾. Nehmen wir dazu, dass gerade der äussere Erfolg die Schlechten in ihrer Schlechtigkeit nur bestärkt⁴⁾, das Unglück dagegen uns bessert, uns belehrt, uns die wahre Natur der Glücksgüter

leicht nach stoischen Quellen, scharf auseinandergesetzt hat, führt sein Versuch, dieselben zu lösen (pr. 4—6), doch nicht über den Satz hinaus, dass Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur auch von dem zufälligen ein nothwendiges Wissen habe, und vermöge ihrer Zeitlosigkeit die Dinge nicht vorhersehe, sondern als gegenwärtig anschauet; so wenig nun eine freie Handlung dadurch zu einer nothwendigen werde, dass sie ein Mensch sieht, ebensowenig werde sie es dadurch, dass sie Gott in seiner Art sieht. Aehnliches ist uns S. 857 bei Proklus vorgekommen, an welchen Nietzsche S. 75 f. mit Recht erinnert.

1) I, metr. 4. II, pr. 2. pr. 4, S. 125. pr. 5 (wo S. 137 ein ähnliches Argument gegen den Werth des Reichthums gebraucht wird, wie das 1. Abth.³ 216, 1, Nr. 4 aus Seneca angeführte). pr. 6. III, pr. 3—9, wo diess in stoischem Geiste im einzelnen nachgewiesen wird.

2) IV, pr. 1—3.

3) IV, pr. 2, S. 267. III, pr. 12, S. 248: *nihil est quod ille [Gott] non possit . . . malum igitur nihil est, cum id facere ille non possit.*

4) IV, pr. 4.

und die wahre Gesinnung der Menschen gegen uns erkennen lässt¹⁾, erwägen wir endlich, wie unsicher unser Urtheil über die innere Beschaffenheit derer ist, die wir für glücklich oder unglücklich halten, und wie andererseits gerade das, was uns eine Ungerechtigkeit des Schicksals zu sein scheint, für das wirkliche Wohl des Menschen, für sein sittliches Heil, nothwendig sein kann, so werden wir es aufgeben, mit der Vorsehung zu hadern, und uns überzeugen, dass in ihren Händen alles ein Mittel zur Verwirklichung des Guten und zur Vernichtung des Bösen ist²⁾).

In solchen Gedanken bewegt sich Boethius³⁾; und sind sie auch weder neu noch von grosser wissenschaftlicher Tiefe, so erhebt er sich doch immer mit ihnen weit über seine ganze Umgebung. Mit ihm gieng der letzte der römischen Philosophen zu Grabe. Als auch die platonischen Schulen in Athen und Alexandria ausgiengen, war es mit dem Neuplatonismus als hellenischer Bildungsform zu Ende; er war fortan ebenso, wie die älteren Systeme, eine Sache der gelehrten Ueberlieferung, und nur in dieser Gestalt, in die Fremde verpflanzt und einem neuen Geiste dienstbar gemacht, gieng er in die mittelalterliche Wissenschaft über.

So erlag die griechische Philosophie in ihren letzten Ausläufern mehr noch ihrer inneren Erschöpfung als der äusseren Gewalt, die sich in ihre Entwicklung eindrängte. Nach raschem Aufschwung und nach glänzender Blüthe in ihrer Heimath hatte sie den Untergang der griechischen Freiheit um neun Jahrhunderte überdauert; in den schweren Zeiten der politischen Unterdrückung war sie die Zuflucht der edelsten Geister, und als sich durch das Christenthum und durch den Verfall des Römerreichs eine neue Weltzeit vorbereitete, war sie es, welche die Bildung der alten Welt in die neue herüberleitete, und der christlichen Religion die Keime der

1) II, pr. 8.

2) IV, pr. 6, S. 297 f. Diese ganze Ausführung hat grosse Aehnlichkeit mit der Theodicee des Proklus.

3) Eine ausführlichere Uebersicht über den Lehrinhalt der *Consolatio* gibt RITTER Gesch. d. Phil. VI, 584—597, namentlich aber NITZSCH a. a. O. S. 42—84.

Wissenschaft einpflanzte. Sie selbst konnte der neuen Wendung der Geschichte nicht folgen, ohne ihr eigenthümliches Wesen aufzugeben und den Boden, worin sie wurzelte, zu verlassen; aber wie sie trotzdem unter den Vorläufern des Christenthums eine der ersten Stellen einnimmt, so ist sie auch fortwährend die Lehrerin der christlichen Völker geblieben. Das Mittelalter gieng bei ihr in die Schule, die neue Zeit begann unter ihrer Leitung, und wie selbständig der denkende Geist seither seine Bahn verfolgt hat: so oft er einer neuen Auffrischung bedurfte, ist er immer gerne zu den unversiegbaren Quellen des Alterthums zurückgekehrt. Unsere Anschauungen haben sich erweitert, unsere sittlichen und metaphysischen Begriffe haben sich verändert, unsere Wissenschaft hat das Gebiet der Natur und des Geistes umfassender und tiefer durchforscht, als die der Hellenen; aber die Klarheit des Blickes, die Einheit des philosophischen Charakters, die rückhaltlose Hingebung der Einzelnen an ihre Grundsätze, diese Eigenschaften, welche die Meister der alten Philosophie ihrer Mehrzahl nach auszeichnen, werden immer ein Gegenstand der Bewunderung und der Nacheiferung für uns bleiben; und wenn wir die Geschichte dieser Philosophie im grossen betrachten, so werden wir uns an der einfachen Regelmässigkeit ihrer Entwicklung, an der Bestimmtheit, mit der jede Schule ihr eigenthümliches Princip ergriffen, an der Reinheit, mit der sie es durchgeführt hat, immer wieder auf's neue erfreuen. Diese grosse Erscheinung der Vergangenheit für das Bewusstsein der Gegenwart lebendig zu erhalten, und den Geist unserer Zeit mit den Früchten des befreundeten hellenischen Geistes zu nähren, ist eine von den schönsten und dankbarsten Aufgaben der Geschichtswissenschaft.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Die
Philosophie der Griechen

in ihrer geschichtlichen Entwicklung
dargestellt

von

Dr. Eduard Zeller.

3 Teile in 6 Bänden und Register. M. 101.—.

Gebunden in 6 Halbfranzbänden (Register ungebunden) M. 116.—.

Erster Teil, erste Hälfte:

Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie. Erste Hälfte.

5. Auflage. 1892. 40 Bogen gr. 8°. M. 13.—.

Erster Teil, zweite Hälfte:

Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte.

5. Auflage. 1892. 34 $\frac{1}{2}$ Bogen gr. 8°. M. 12.—.

Zweiter Teil, erste Abteilung:

Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. 4. Auflage.

1888. 66 Bogen gr. 8°. M. 20.—.

Zweiter Teil, zweite Abteilung:

Aristoteles und die alten Peripatetiker. 3. Auflage. 1879. 60 Bogen

gr. 8°. M. 18.—.

Dritter Teil, erste Abteilung:

Die Nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte. 3. Auflage. 1880.

53 Bogen gr. 8°. M. 16.—.

Dritter Teil, zweite Abteilung:

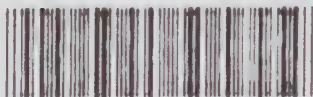
Die Nacharistotelische Philosophie. Zweite Hälfte. 4. Auflage. 1902.

59 $\frac{1}{4}$ Bogen gr. 8°. M. 20.—.

Register zum ganzen Werke.

1882. 6 Bogen gr. 8°. M. 2.—.

89094323862



b89094323862a

CPSIA information can be obtained at www.ICGtesting.com
Printed in the USA
LVOW02s1949071013

355832LV00006B/125/P



9 781149 876343



9 781149 876343